جوناثان آي. إزرايل

التنوير متنازعًا فيه

الفلسفة، والحداثة، وانعتاق الإنسان 1670-1752

ترجمة
د. محمد زاهي المغيربي ود. نجيب الحصادي

مكتبة ١٠٨٠

هيئة البحرين
للثقافة والآثار



#1080

التــنــويــر
متــنــازعًــا فيــه

الفلسفة، والحداثة، وانعتاق الإنسان 1670-1752

جوناثان آي. إزرايل

التنوير متنازعًا فيه

الفلسفة، والحداثة، وانعتاق الإنسان 1670-1752

ترجمة
د. محمد زاهي المغيربي ود. نجيب الحصادي

مراجعة
د. صالح مصباح

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

جوناثان آي. إزرايل

التنوير متنازعًا فيه: الفلسفة، والحداثة، وانعتاق الإنسان 1670–1752

ترجمة: محمد زاهي المغيربي ونجيب الحصادي

مراجعة: صالح مصباح

الطبعة الأولى: المنامة، 2020

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر، بالضرورة،

عن وجهة نظر تتبنّاها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Johnathan I. Israel

Enlightenment Contested

Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 - 1752



هيئة البحرين للثقافة والآثار
Bahrain Authority for Culture & Antiquities

المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199

هاتف: 298777 17 973+ ـ فاكس: 293873 17 973+

e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص. ب.: 7494-113 حمرا ـ بيروت 2030 1103 لبنان

e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبع في: مطبعة كركي، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 567/ د.ع./ 2019

رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-114-0

المحتويات



القسم الثالث: الانعتاق السياسي

القسم الرابع: الانعتاق الفكري

القسم الخامس: حزب الإنسانية

تصدير



هل كان التنوير في جوهره ظاهرة اجتماعية أو فكرية؟ إذا رغبنا في تشكيل مُقاربَة مُناسِبة ومتوازنة لهذا الموضوع الأساسي، لنا أن نجادل بأنه كان الاثنَيْن معًا، وأنه لزام على الواقع المادي والحياة الذهنية أن يتفاعلا بشكل حقيقي، في طريق مزدوج، عبر نوع من الديالكتيك. هل يُحدث أسلوبنا في تأويل التنوير فرقًا حقيقيًّا؟ لا مِراء في هذا؛ فعلى الرغم من أنه شاعَ في الآونة الأخيرة، خصوصًا (ولكن ليس حصرًا) في المعسكر مابعد الحداثي، التقليل من شأن التنوير لكونه منحازًا، وسطحيًّا، ومضلِّلًا للذات، ومسرفًا في التفاؤل، وأوروبي التمركُز، وإمبرياليًّا، وفي النهاية هدّامًا؛ فثمَّةَ مبررات وجيهة، بل ملحة، لإنكار مثل هذه الأفكار التي تسيء الفهم بشكل معمّق، وللتوكيد في المقابل على أن التنوير كان ويظلّ إلى حد بعيد العامل الأكثر إيجابية في تشكيل الواقع المعاصر ومسارات «الحداثة» التي يرغب في دعمها والإسهام فيها كلّ من يأمُل في العيش وَفْقَ مقتضيات العقل.

ينبغي لهذا أن تشغلنا حقيقة الغياب شبه التام لتصوُّرات عامّة وشاملة في التنوير تحاول عرض الصورة الكلية على المستوى الأوروبي وعبر-الأطلسي؛ وحقيقة أنه تظل هناك شكوك وعوز لليقين والوضوح بخصوص طبيعة التنوير على وجه التحديد، وما تضمّنه فكريًّا واجتماعيًّا. في النقاش الراهن، تَجادل أصدقاء التنوير وخصومه معظم الوقت حول هذه الظاهرة التاريخية التي ظلت في العقود الأخيرة تُفهم وتُصوَّر بشكل غير مناسب. في الواقع، منذ كتاب بيتر غَي (Peter Gay) العام والطموح، والمؤلَّف من جزأين، **التنوير: تأويل** (*The Enlightenment: An Interpretation*)، المنشور عام 1966، لم تكن هناك أي محاولات جادة، على حد تعبير غَي ذاته، «لطرح تأويل شامل للتنوير». والمقلق بوجه خاص أن العثور على تَصوُّر عام ومُفصَّل بشكل ملائم للفترة التكوينية الحاسمة التي سبقت عام 1750 يكاد يكون مستحيلًا، وأنه نادرًا ما يدور في هذه الأيام بين مختصين في التاريخ العام للقرن الثامن عشر، في مقابل فلاسفة ومختصين في الفكر السياسي، الكثير من النقاش حول المحتوى الفكري للتنوير، في مقابل ما يفترض معظم التأريخ الراهن أنه عوامل اجتماعية ومادية أكثر أهمية.

إن الغاية من هذه السردية هي محاولة طرح مسح عام ومفيد وعمل مرجعي يمكّن جمهور القراء، فضلًا عن الطلاب والبُحّاث المحترفين، من فَهم أفضل لما كانت عليه أفكار التنوير حقيقة، وينكر في الوقت نفسه أن تكون العوامل الاجتماعية والثقافية والمادية أكثر أهمية للمؤرخين من الدوافع الفكرية في ذلك، ولكن من دون الاقتصار على عكس هذا، بالزعم بأن الأفكار كانت لهذا السبب أكثر حسمًا من العملية الاجتماعية. وبدلًا من ذلك، يتعين هدفي في مُحاوَلة إقامة موازنة حقيقية،

تُبيِّن كيف أن الأفكار والسياق الاجتماعي-السياسي يتفاعلان، وذلك عبر مُقارَبة هذا التفاعل بين المادي والفكري وَفْقَ المنظور الفكري، وعلى نحو يخالف التفضيل المعتاد والمقبول هذه الأيام. ومُبرِّر هذا التوكيد المعاكس هو أن البعد الفكري يُمثِّل، فيما يبدو لي، جانب المسألة الأقل حظوة إلى حد بعيد بجودة الفهم، والأكثر حاجة من ثَمَّ لإعادة التقويم من الجانبين الاجتماعي والثقافي.

ومن بين المسائل الأكثر خلافًا فيما يتعلق بفهم التنوير في السنوات الأخيرة تلك المثارة حول علاقته الدقيقة بصناعة الثورات، وهي مسألة ترتبط بدورها بشكل وثيق بمسألة علاقة التنوير بـ «الحداثة» بوجه أعم. وعلى الرغم من غرابة هذا الأمر في أيامنا هذه، غالبًا ما يُزعم، منذ نهاية القرن السابع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، في الكتب والكتيّبات والخطب والصحف، أن «الفلسفة» هي التي سببت من قبل، وتظل تسبب، قيام «ثورة شاملة» في أوضاع الإنسان. وكان من المعتاد بعد عام 1789 الربط بين هذه الفكرة وقيام «الثورة الفرنسية» تحديدًا، واعتبار ذلك الاضطراب الشامل على أنه «تحقق للفلسفة».[1] غير أنه لم يكن هناك جديد بخصوص ربط «الفلسفة» و«الثورة» الحديثة في بداية القرن الثامن عشر، بل حتى قبل ذلك؛ ومن المهم أن نتذكّر أنه في العقود التي سبقت عام 1789 وتلته قامت إلى جانب الثورة في فرنسا كل أنواع «الثورات». صحيح أنها لم تكن جميعها عنيفة، ولم تكن جميعها سياسية، لكنها ارتبطت بعلاقة وثيقة بأثر الفلاسفة والفلسفة غير المسبوق، الذي اعتبره كثيرون مربكًا إلى حد كبير.

ولفترة ما بعد 1789، فإنّ «الثورة الفرنسية» وما نتج عنها من اضطرابات عمّت القارة الأوروبية والأميركتين، بما في ذلك ثورات كبيرة قامت في اليونان وأميركا الإسبانية في عشرينيات القرن التاسع عشر، اعتُبرت بوجه عام وجوهري أجزاءً من ثورة أكبر و«أشمل نتجت عن «الفلسفة»، أو نتجت بالأحرى عمّا عُرف في القرن الفائت بـ «الروح الفلسفية» (l'esprit philosophique) أو عُرف أحيانًا بـ «النزعة الفلسفية» (philosophisme). ذلك أن «الروح الفلسفية»، حسب رجل دولة الثورة الفرنسية الذي عُني بهذه المسألة جان إيتيان ماري بورتاليس (Jean-Etienne-Marie Portalis) في عام 1798، كانت في واقع الأمر مختلفة تمامًا عن الفلسفة بوجه عامّ. فمنذ زمن طويل حاول معظم الفلاسفة، ومن تَبنَّى من بينهم نزعة إمبيريقية متشددة وقصروا أنفسهم على ما يمكن استنباطه من «الملاحظة والتجربة»، ومن ناصروا أنساقًا مثالية ألمانية، التضييقَ من نطاق الفلسفة والتوفيق بين العقل والإيمان الديني. وفي حين كانت «الروح الفلسفية» هي الأخرى «نتاج مُقارناتهِم مع العلوم»، فإنها عُرِّفت تحديدًا برفضها قَصْرَ نطاق الفلسفة على أجزاء مُحدَّدة من الواقع، وبتطلعها الغامر نحو ضم مجمل الواقع وإعادة تعريفه: بتعبير آخر، زعمت «الروح الفلسفية» الثورية، حسب بورتاليس، أنها «تسري على كل شيء».[2] وفوق كل شيء، وخلافًا لكل صنوف الفلسفة، كانت النزعة الفلسفية «نوعًا من الفكر العالَميّ».

وكان عَزْو «الثورة» فيما بعد عام 1789 إلى «الروح الفلسفية» متواترًا، لكنه لم يكن مختلفًا في جوهره عن أمثلة عديدة على احتجاجات سابقة على تكوينات فكرية جديدة وخطرة تغلغلت في

(1) McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, 56.

(2) Portalis, *De l'usage de l'abus*, i. 114-15.

الدين والنظرية الاجتماعية والسياسة، فهددت البنى الأساسية للسلطة والتقليد والعقيدة والامتيازات التي تأسس عليها مجتمع «النظام القديم». وبطبيعة الحال، ينزع المؤرخون والطلاب الحديثون إلى إنكار هذا النوع من المواقف بوصفه جزءًا من المخيال الجمعي للعصر، وَهْمًا تغذى بقوة على هواجس ومحاباة أيديولوجية لا تستجيب إلا بشكل غامض للواقع التاريخي. وفي العقود الأخيرة أصبح من غير المألوف بشكل متزايد وراسخ عند المؤرخين، في كل من أميركا وأوروبا، تفسير «الثورة الفرنسية»، أعظم حدث في مطلع «الحداثة»، على أنها نتيجة لأفكار. وقد أسهمت العقيدة الماركسية، بتوكيدها التمييز بين الواقع الاقتصادي والبنية الفوقية التي تتضمن الثقافة، في خلق هذا المعتقد الذي كان سائدًا إلى حد كبير. غير أن هناك مُبرِّرًا أساسيًّا آخر لهذه الخاصية الفريدة بشكل متميز في اعتقاد المؤرخ الحديث، يتمثل في عملية الدَّمقرطة المتنامية لعلم التاريخ نفسه: فالطلاب بوجه خاص، وحتى الأساتذة، يمتثلون للحجّة التي تقول إن معظم الناس، آنذاك والآن، يتصرفون لأسباب «عملية» خالصة وإنه لا اهتمام لديهم بالمسائل الفكرية. وفي هذه الأيام تُرفض بشكل روتيني كل محاولة لتوكيد أثر «الفلاسفة» (les philosophes)(*) تأسيسًا على أن الغالبية العظمى تكاد لا تعرف شيئًا عنهم ولا عن كتبهم، ولا تأبه لأمرهم.

وبطبيعة الحال، فإن هذا صحيح تمامًا. غير أن هناك معنًى مُهِمًّا يحيد وَفْقَهُ هذا الاعتراض المألوف عن جادة الصواب. ذلك أن الأكثر لهجًا بالتنديد بالأفكار الجديدة قبلَ عام 1789 وبعده يؤكدون أيضًا أن معظم الناس آنذاك، كما الآن، لا يعرفون شيئًا عن «الفلسفة» ولا يقيمون اعتبارًا لها. مع ذلك، فقد اقتنع تقريبًا كل شُرّاح نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ولسبب وجيه، بأنه في حين فشل معظم الناس في رؤية كيف تؤثر الفلسفة في حياتهم، وكيف تُغيِّر ظروفَ عصرهم، ظلت «الفلسفة» تضللهم بشكل مدمر؛ لقد كان الفلاسفة هم المسؤولين أساسًا عن نَشْر مفاهيم التسامح والمساواة والديمقراطية والجمهورانية (republicanism) والحرية الفردية وحرية التعبير والصحافة، وبالمجمل حزمة الأفكار التي أطاحت أو كادت تطيح بالسلطة والتقليد والملَكية والعقيدة والامتيازات. ولهذا فإن الفلاسفة بوجه خاص هم مَن سبّب الثورة.

وبحَسَب الناطقين باسم التنوير المضادّ (Counter-Enlightenment)، أوشك العرش [النظام الملكي]، والمذبح [السلطة الكنسية]، والأرستقراطية، والسطوة الإمبراطورية، على الانقراض بسبب أفكار لا يعرف معظم الناس أي شيء عنها. وجلّ مَن دعم ما يعتبره المراقبون المحافظون والوسطيون مفاهيم ديمقراطية مدمرة ووخيمة إنّما قاموا بذلك فيما يُزعم من دون وعي أو فهم كامل للطبيعة الصحيحة للأفكار التي تتأسس عليها الشعارات الرنانة والخطابة السياسية في ذلك العصر.

(*) تثير ترجمة هذا المصطلح صعوبة كبيرة بسبب اللبس الذي يمكن أن يسببه، فهو لا يشير منذ عام 1743، حين صدر نص مجهول المُؤلِّف (ينسب عادة إلى دو مارسي، وقد استعمل بعض أجزائه لاحقًا فولتير وديدرو ولا متري) حول «الفيلسوف»، حتى عام 1790 تاريخ انحسار قيمة اللفظ، إلى المعنى الذي وُرث عن التقليد اليوناني: محب الحكمة، أو المتأمل، أو فيلسوف المذهب والنسق كما هو حال فلاسفة القرن السابع عشر، بل يشير إلى نوع من المثل الأعلى الإنساني المستنير الذي يستعمل عقله الخاص ويسلك وَفْقَ مقتضياته. وقد جعل هذا الوضع الدلالي التقليد الإنكليزي الذي احتفظ به إزرايل يقترض اللفظ الفرنسي كما هو ولا يترجمه، في حين ينزع التقليد الألماني إلى استعمال مصطلحات من جنس «الموسوعي» (Enzyklopädisten) و«التنويري الفرنسي» (französische Aufklärer). وقد استخدمنا علامتي التنصيص («الفيلسوف»/ «الفلاسفة») للإشارة إلى المعنى المراد [المترجمان].

مع ذلك، إذا لم يَفهم أو يتفاعل بشكل فكري مع الأفكار المحورية المعنية سوى نزر يسير، فإن هذا لا يغيِّرُ من حقيقة أن أفكارًا جديدة بشكل أساسي قد شكّلت وغذّت ونشرت الخطابة الشعبية الصاعدة التي استخدمت الخطب والصحف لإثارة الشعب ضد التقليد والسلطة. ويبدو جليًا أن «الفلسفة» هي التي أنتجت شعارات ومبادئ وأيديولوجيات مُعِدّي الكتيبات والصحفيين والديماغوجيين والنواب المنتخَبين وضباط الجيش الساخطين، في الثورات الأميركية والفرنسية والهولندية والإيطالية في سبعينيات وثمانينيات وتسعينيات القرن الثامن عشر، والثورات الأخرى التي نادت بقطيعة مُبرَّرة وأساسية مع الماضي.

ويتبيَّن أن نوع «الفلسفة» الذي يقصدون، وكذا شأن تأثيرها الاجتماعي والسياسي، كان شيئًا جديدًا بشكل أساسي. وما لم يكن جديدًا على الإطلاق إنما هو الفوضى والعنف والتعصب الذي صاحب العملية الثورية. ذلك أنه لو كان عموم الناس قادرين تمامًا على إثارة كل أنواع الاهتياج والاضطراب والفوضى من دون عون من الفلاسفة، لاعتبرت الإطاحة التصورية بالمذبح والعرش والنبالة، بشكل محقّ بكل توكيد، شيئًا لم يسبق تخيله أو تصوره ولا يرتبط من ثَمَّ بشكل متأصل بالحاجات الاقتصادية، أو الضغوطات الاجتماعية، أو الاستكانة الفطرية المزعومة لدى عموم الناس. عوضًا عن ذلك، ما كان لمثل هذا الاضطراب أن ينشأ إلا عن تَحوُّل ثوريّ في أسلوب الشعب في التفكير.

ولم يؤكد المتجايلون في بداية القرن التاسع عشر بشكل قوي الدور التأسيسي الذي تقوم به «الفلسفة» فحسب، بل كان هناك أيضًا فهم واضح لحقيقة عُتِّم عليها في فترة لاحقة، على الرغم من أنها كانت واضحة تمامًا، مؤدّاها أنه لا معنى للبحث عن أسباب «الثورة» في العقود السابقة مباشرة لعام 1789، لأن الثورة العظمية في الفكر والثقافة تستغرق وقتًا طويلًا. ينبغي على المرء أن يبحث في القرن السابق لعام 1750 كي يُمَوضِع الأصول الفكرية والتطور المبكر لما حدث في عصر الثورة. وحسب أنطونيو فالستشي (Antonio Valsecchi)، في كتاب نُشر بعد وفاته في البندقية عام 1816، لم تكن المظالم الشعبية، أو الأسباب الاقتصادية، أو المُؤسَّسات البالية، أو عوز الحرية، أو أي عامل مادي [آخر]، بل كانت «الروح الفلسفية» تحديدًا هي التي دمرت عمليًا في إيطاليا وفرنسا وسائر أوروبا «المجتمع والتجارة والنظام العام والعقيدة والعرش»، وهي ثورة في الذِّهن تُوِّجَت في يقين فولتير وروسو، لكن أصولها الحقيقية ترجع إلى عهود أقدم بكثير، في القرن السابع عشر. لم يكن روسو أو فولتير مُبدِعَي «الثورة الفرنسية» الحقيقيّين، فيما يقول أنطونيو فالستشي، بل «توماس هوبز من إنكلترا، وبينديكت إسبينوزا من هولندا»، وهما فيلسوفان مُخرِّبان هزّا العالم بالفعل واستمر فعلهما القاتل في الحفر، مرة أخرى في هولندا، على يد «بيترو بيل» الذي لم يكن أقل تخريبًا.[3]

وهذا التأويل للاضطرابات الثورية التي حدثت في نهاية القرن الثامن عشر يكاد لا يختلف في الجوهر عن تأويل أستاذ إيطالي آخر، هو تومازو فينشنسو مونيليا (Tommaso Vincenzo Moniglia) (1686–1787)، في بيزا، الذي حذّر عموم قرائه الإيطاليين قبل أكثر من سبعين عامًا، في 1744، من أن المسارات الفكرية الأخيرة في فرنسا، التي استُلهمت من نصيرَي «الربوبية» (Deists) الإنكليزيين

(3) Valsecchi, *Ritratti o vite*, 101-2.

أنطوني كولنز (Anthony Collins) وجون تولند (John Toland)، بتوظيف أفكار طرحها إسبينوزا، قد أنتجت نوعًا جديدًا وخطِرًا من الفلسفة، يناقض كل المبادئ والمُؤسَّسات ومُدوَّنات الأعراف والمراسيم الملكية القائمة آنذاك. ذلك أن أفكارهما تستلزم، في ما جادل تومازو فينشنسو مونيليا، «ثورة شاملة في الأفكار واللغة وشؤون العالم»، بحيث خلقت مجتمعًا متغيرًا بشكل هائل تنزلت فيه «الإسبينوزية»، أو على حد تعبير كاتب إيطالي مجايل آخر، هو دانيل كونشينا (Daniele Concina)، «هذا اللاهوت الإسبينوزي الشنيع»، المنزلةَ العليا، بمعنى أن كلَّ شيء تأسس بدءًا من ذلك الوقت، ليس على العقيدة والتراتبية والملكية، بل على الواقع المادي وحده و«مصالح الأفراد وعواطفهم».[4]

وبدورها، كانت تحذيرات مونيليا وكونشينا بخصوص «الإسبينوزية» و«الثورة الشاملة» في منتصف القرن الثامن عشر تختلف قليلًا من حيث جوهرها عن أعمال أسبق منها. في بداية القرن، أقر وليام كارول (William Carroll)، عالم لاهوت الكنيسة العليا [التقليديّة] الإنكليزية-الإيرلندية، في القسم الثاني من كتيّبه **إسبينوزا مبعوثًا من جديد** (*Spinoza Reviv'd*) (*London* 1711)، أن الفلسفة المُؤسَّسة على ما يسميه «مبادئ إسبينوزا»، بمعنى الربوبية المتشدّدة القائمة على فلسفة تقول بجوهر واحد، «تخرّب أساس كل الدين الطبيعي والدين الموحى به، [و]تطيح بدستورنا في كل من الكنيسة والدولة».[5] والواقع أن أقدم اعترافات على هذا المنوال ترجع إلى نهاية القرن السابع عشر: ففي عام 1693 مثلًا، ذهب رجل القضاء الألماني المُبرِّز، البارون فايت لودفيغ فون زكندورف (Freiherr Veit Ludwig von Seckendorff) (1626-1692)، إلى أننا نخطئ حين نفترض، كما افترض العديد من علماء اللاهوت، أن الفلسفة «الإلحادية» من الضرب الذي رَوَّجَ له إسبينوزا تُقوِّض الدين واللاهوت فحسب؛ ذلك أنه بجعلها الحياة في هذا العالم، والخبرات الفردية، أساس السياسة، هددت الإسبينوزية أيضًا وبالقَدْر نفسه بتصفية كل الملوك وبلاطاتهم وبطاناتهم.[6] وعلى نحو مشابه، في عام 1681، اعترف الكالفني الفرنسي بيير إيفون (Pierre Yvon) (1646-1707) بأن إسبينوزا لم يدمر اللاهوت فلسفيًّا فحسب، بحيث اختزل الأخلاق إلى مُجرَّد حساب للمصالح الفردية، بل منحت نظريته السياسية كل فرد الحق في التحريض على التمرد السياسي.[7]

وفي أرجاء أوروبا، سرعان ما فهم ذوو التوجهات المتطرفة، فضلًا عن العديد من المفكرين الدينيين، أنه مُحتَّم على ثورة الفكر الأساسية أن تُترجم في النهاية إلى ثورة سياسية. وقد أشير بأسلوب أخّاذ إلى التهديد الذي تُشكِّله «مبادئ إسبينوزا» للوضع السياسي والديني والاجتماعي القائم، في الرسالة المعنونة **لقاء بيل وإسبينوزا في العالم الآخر** (*Rencontre de Bayle et de Spinosa dans l'autre monde*)، التي صدرت غُفلًا من اسم مؤلِّفها عام 1711 في هولندا (على الرغم من ظهور اسم مدينة «كولن» على صفحة الغلاف)، والتي صُمّمت لجعل القرّاء يربطون بشكل وثيق بين بيل وإسبينوزا عبر تضمينٍ أنّ هذين المفكرين العظيمين لم يتشاركا فحسب في أساليب

(4) Moniglia, *Dissertazione contro i fatalisti*, ii. 21-2; Israel, *Radical Enlightenment*, 523-4.

(5) Carroll, *Spinoza Reviv'd Part the Second*, 7.

(6) Seckendorff, *Christen-Staat*, i. 12, ii. 139-41.

(7) Yvon, *L'Impiété convaincue*, 212, 362, 400, 411-12.

حياتهما، فكلاهما فرّ هرَبًا من عدم التسامح الكاثوليكي الملكي وسعيًا وراء حرية الفكر الفردية، بل كانت لديهما أيضًا أهداف فلسفية مشتركة.[8] وفي الحوار المتخيل بين الاثنين، الذي جرى في العالم الآخر، طمأن بيل إسبينوزا بأنه في حين صادق البعض على تصوير إسبينوزا لنفسه (في مُسوَّدة كتابه التي عُثر عليها بعد وفاته) في زي صياد سمك كان يرتديه متمرد القرن السابع عشر سيّئ السمعة مازانيلو (Masaniello)، وهو ما يرمز في عصر إسبينوزا إلى الثورة الشعبية ضد القمع الملكي[9]، خشي أعداؤه من أن هذا قد يضمِّن «أن ما أنجزه مازانيلو في نابولي [الثورة الديمقراطية]، في حوالى خمسة عشر يومًا سوف تنجزه [أنت] بشكل مماثل في وقت قصير، في عالم النصرانية بأسره».[10]

وَفْقَ هذا فإن الاتهامات اللاحقة للتنوير المضادّ، التي تربط بين الفلسفة و«الفلاسفة» والثورة، حين تجرَّد من محاباتها الأيدولوجية، على قَدْر لا يستهان به من الوجاهة، وأحرى بالعلماء أن يولوها قَدْرًا أكبر من الاهتمام. ذلك أنه يمكن الحِجاج عن أن التوجهات صوب العلمانية والتسامح والمساواة والديمقراطية، والحرية الفردية وحرية التعبير في أوروبا الغربية وأميركا بين عامي 1650 و1750، كانت تدفعها بقوة «فلسفة» عمّت بشكل ناجح المجالين السياسي والاجتماعي؛ وتمامًا كما تقر التوجهات المعادية للتنوير، كان لزامًا على مثل هذه الأفكار أن تعجّل في النهاية، وبشكل غير مسبوق، بالعملية الثورية في أوروبا وأميركا. فضلًا عن ذلك، إذا كان معظم مؤرخي التنوير و«الثورة الفرنسية» قد أنكروا في العقود الأخيرة تأويلات تؤكد دور الأفكار، حيث زعموا أن الحركات الثورية كانت أساسًا ظواهر اجتماعية وثقافية تُفهم أفضل ما يكون الفهم عبر التركيز على العلاقات الاجتماعية والعوامل المادية، تظل هناك صعوبات كأداء عالقة تواجه هذا التصور. ذلك أن النتيجة التي أفضى إليها البحث الاجتماعي التاريخي الراهن تكاد لا تستطيع تبرير التوكيد المتواصل على مقاربة «اجتماعية» في أساسها. غير أنه لم يكن في وسع أحد تحديد الماهية الحقيقية للتغيرات الاجتماعية العميقة المزعومة التي تكمن وراء التنوير والثورة، أو حتى تحديد كيف يمكن لتحولات في البنية الاجتماعية، بافتراض واقعيتها، أن تُترجم بشكل واسع وتلقائي إلى «ثورة شاملة» تُقاد شعبيًّا وتُصمَّم لتغيير المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها المجتمع والسياسة.

ومهما يكن من أمر، فقد يفضي تَحُّول عكسي في التركيز يعود إلى دراسة الأفكار في سياقها التاريخي إلى نتائج مفيدة لتاريخ التنوير، والثورات الحديثة، وتاريخ «الحداثة» الغربية نفسها. وعلى الرغم من المزاعم الراهنة بخصوص البنية الاجتماعية، والعوامل الماديّة، وعدم وعي الشعوب بأفكار جديدة، يظلّ من غير المعقول أساسًا أن تكون المفاهيم «الحديثة» الرئيسة، حول المساواة والديمقراطية والحرية الفردية، قد نبعت مباشرة من عملية تغيّر اجتماعي أو تكيّف ثقافي، أو أصبحت مركزية في المجتمع والسياسة «الحديثة»، أو كان بمقدورها أن تلج المجال العمومي أصلًا، من دون

(8) *Rencontre de Bayle et de Spinosa*, 21-2, 31.

(9) Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 473; Stone, *Vico's Cultural History*, 3, 31, 115.

(10) *Rencontre de Bayle et de Spinosa*, 12;

انظر أيضًا:

Stewart, *Courtier*, 95-7.

أن تكون استُحدثت وعُرِّفت ونُقِّحت من خلال عملية جدل فكري. وحتى إذا ظل بعض القرّاء على قناعة بوجوب أن تكون التغيرات المُوجَّهة اجتماعيًا وثقافيًا، وليس الأفكار، هي العوامل الرئيسة في العملية التاريخية، يظل الجانب الفكري من تاريخ الثورة الحديثة جانب دراما هائلة، وتعقيد، واهتمام في حاجة إلى دراسة تُجرى بأسلوب شامل على نحو غير مسبوق.

وكنت في كتابي الأسبق، **التنوير الراديكالي**، قد شرعت أصِف كيف أنّ المناظرات الفلسفية في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر قد أنتجَت الطرف الراديكالي من التنوير الغربي. أما هنا فهدَفي هو تأمين إعادة تقويم أوسع وأعم بكثير للتنوير كما تَطوَّر حتى القسم الأول من المعركة حول **الموسوعة** (*Encyclopédie*) (1751ـ1752)، في ضوء توكيد خاصّ على ثنائية التنوير الأساسية، أي الصراع الداخلي بين الميول المتعارضة التي قسمته دائمًا وبشكل أساسي منذ البداية وحتى النهاية إلى معسكرات فكرية متعارضة لا سبيل لعقد مصالحة بينها. وبالقيام بذلك، سوف أحاول أن أوضح كيف انتقل المسار الرئيس في تطوّر القيم «التنويرية» الحديثة، تاريخيًا وفلسفيًا، من مركزه المبكّر في الجمهورية الهولندية إلى بقاع أخرى في أوروبا بحلول منتصف القرن الثامن عشر، وبوجه خاصّ إلى فرنسا، التي تعاظمت هيمنتها الفكرية والثقافية على انبثاق أفكار راديكالية وديمقراطية ومساواتية وتطوّرها، بدءًا من العقد الثاني في القرن الثامن عشر.

وإلى جانب السعي إلى توضيح كيف أصبحت أفكار المساواة والتسامح والديمقراطية والحرية الفردية تتحدى الملكية والأرستقراطية والتقليد، تتناول هذه الدراسة أيضًا البدايات الفكرية للنزعة المضادّة للاستعمار (anti-colonialism) والنقد الراديكالي للهيمنة الإمبراطورية الأوروبية على الشعوب غير الأوروبية. أما المحاور الإضافية فتتمثل في إبراز محاولة التنوير المزدوجة والمنقسمة دائمًا للتفاعل مع «الآخر» غير-الأوروبي، خصوصًا الثقافة الصينية الكلاسيكية والعالم الإسلامي، إلى جانب تشعّبات أخرى لثورة نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر في البحث ومُثل التعلم.

يبقى أن أقول إني تلقّيت إبّان مرحلة البحث وكتابة هذا العمل عونًا كبيرًا من «معهد الدراسات المتقدّمة» في برنستون، الذي أدين له بالكثير من العرفان. وبودي في المقام الأول أن أشكر سوزان شنلر، وماريان زيلازني، وجوليا برنهايم كرستي فينانزي، ومارسيا تكر، الذين كانوا جميعهم مساعدين رائعين، وسوف أظل أذكر طويلًا دَيْني لهم. وبخصوص الإسهام في المزيد من التطور والتنقيح اللذين طرآ على فهمي للتنوير منذ صدور عملي الأول في هذا الموضوع، عبر المحادثة والنقاش والتراسل، بودي أن أشكر أيضًا أنطوني مكينا، فيم كلفر، ويب فان بنغ، سيرا هتون، وِيغناد مغنهارد، مارتن ملسو، ميشيل فيليما، بيت ستورمان، جيوفاني ريكوبيراتي، فنسنزو فيرون، سلفيا برتي، غيانلوكا موري، إدواردو تورتارولو، وِينفرد شرودر، كاثرين سكرِتان، كنش هوكسترا، فيتوريو هوسل، دان غاربر، مارغريت جاكوب، وليام جي. كونيل، بيت هث، ستيف آلدر، سوزان موريسي، آدم ستكلف، آلستير هملتون، جون هوب ميسون، جوناثان سكوت، ستيف بنكوس، فيت إلم، هلري غاتي، مانفرد ولثر، باسكالس كتروميلديس، إروين برايمر، بل دويل؛ وقبلهم جميعًا، ومن كل قلبي، بودي أن أشكر شريكة حياتي أنيت.

جوناثان آي. إزرايل

التنوير متنازعًا فيه

الفلسفة، والحداثة، وانعتاق الإنسان 1670-1752

ترجمة

د. محمد زاهي المغيربي ود. نجيب الحصادي

هيئة البحرين للثقافة والآثار

قائمة اللوحات

1ـ بينديكت دي إسبينوزا (Benedict de Spinoza) (1632ـ1677). لوحة صاحبها مجهول.

2ـ «الثورة المجيدة». إعادة تصوير متخيلة لدخول الجيش الهولندي لندن، في كانون الأول (ديسمبر) 1688.

3ـ بيير بيل (Pierre Bayle)، «فيلسوف روتردام». لوحة مرسومة.

4ـ زيارة القيصر بطرس الأكبر (Czar Peter the Great) «متحف فيلديانوم».

5ـ واجهة نسخة مخطوط باقٍ من **ملخص التاريخ الشامل** (*Abregé d'histoire universelle*)، ألّفه عام 1700 M.L.C.D.C.D.B. [بولانفيلييه (Boulainvilliers)] نُسخت عام 1707.

6ـ جون لوك (John Locke).

7ـ غوتفريد فيلهلم لايبتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1646ـ1716). لوحة منقوشة.

8ـ ب. دو فونتنيل (B. de Fontenelle) (1657ـ1757). لوحة منقوشة.

9ـ محلّا بيع كتب لفرانسوا لونوريه (François L'Honoré) وجاك ديبورد (Jacques Desbordes)، قبالة البورصة في أمستردام، حوالى 1715.

10ـ كرستيان توماسيوس (Christian Thomasius) (1655ـ1728). لوحة منقوشة.

11ـ نيكلاوس هيرنموس غندلنغ (Niklaus Hieronymus Gundling) (1671ـ1729).

12ـ نيوتن (Newton) في عام 1712. لوحة منقوشة.

13ـ مجيء التنوير اليوناني: لوحة منقوشة لرجل الدولة الباحث، نيكولاوس مافروكورداتوس (Nikolaos Mavrocordatos) (1670ـ1730) حاكم مولدافيا (1709ـ1716) نشرت عام 1724.

14ـ مونتسكيو (Montesquieu) في عام 1728.

15ـ صفحة لغلاف الجزء الأول من أعمال «الأكاديمية الإمبراطورية الروسية للعلوم» في سانت بطرسبرغ نشرت في سانت بطرسبرغ عام 1728.

16ـ صفحة الغلاف لنص ألبرتو راديكاتي (Alberto Radicati) **تاريخ موجز للكهنوت** (*A Succinct History of Priesthood*) (لندن، 1737).

17ـ فولتير (Voltaire) عام 1744. تمثال نصفي من المرمر نحته جان-باتيست ليموين (Jean-Baptist Lemoyne) (1704ـ1778).

18ـ مكتبة «الأكاديمية الإمبراطورية الروسية للعلوم» في سانت بطرسبرغ، حوالى 1740.

19ـ دلمبير (d'Alembert)، لوحة منقوشة أعدت «للأكاديمية الإمبراطورية الروسية للعلوم».

20ـ روسو (Rousseau) عام 1753، لوحة لموريس-كونتن دي لا تور (Maurice-Quentin de la Tour) (1704ـ1788).

21ـ واجهة منقوشة، صممها ب.ل. بريفو (B.L. Prévost) عام 1765، لنسخة 1772 من الموسوعة (*Encyclopédie*) لديدرو ودلمبير، ترمز إلى التعلم والعلم والفنون والمهن الحرفية.

22ـ دوني ديدرو (Denis Diderot) (1713ـ1784). لوحة للوي ميشل فان لو (Louis Michel van Loo) (1707ـ1771).

قائمة الأشكال

اختصارات مواقع مكتبية وأرشيفية

ABM	Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes	إكس-أون-بروفانس، مكتبة ميجان
ARH OSA	The Hague: Algemeen Rijksarchief, Oud Synodaal Archief	لاهاي: المحفوظات الوطنية، أرشيف سينودال القديمة
AUB	Amsterdam: Universiteitsbibliotheek	أمستردام: المكتبة الجامعية
BL	London: British Library	لندن: المكتبة البريطانية
CRL	Copenhagen: Royal Library	كوبنهاغن: المكتبة الملكية
GA Amsterdam	Amsterdam City Archives	أرشيف مدينة أمستردام
GA Leiden	Leiden: City Archives	ليدن: أرشيف المدينة
GA Rotterdam	Rotterdam: City Archives	روتردام: أرشيف المدينة
GA The Hague	The Hague: City Archives	لاهاي: أرشيف المدينة
GA Utrecht	Utrecht City Archives	أرشيف مدينة أترخت
GUB	Göttingen: Universitätsbibliothek	غوتنغن: المكتبة الجامعية
HARA	The Hague: Algemeen Rijksarchief	لاهاي: المحفوظات الوطنية
HHL	Harvard University: Houghton Library	جامعة هارفرد: مكتبة هاوتن
HKB	The Hague: Koninklijke Bibliotheek (Royal Library)	لاهاي: المكتبة الملكية
HUB	Halle: Universitätsbibliothek	هاله: المكتبة الجامعية
IAS	Institute for Advanced Study, Princeton	معهد الدراسات المتقدمة، برنستون
KBJ	Cracow, University Library	كراكوف، المكتبة الجامعية
LDrW	London: Dr Williams' Library	لندن: مكتبة د. وليامز
LUB	Leiden: Universiteitsbibliotheek	ليدن: المكتبة الجامعية
NBN	Naples, Biblioteca Nazionale	نابولي، المكتبة الوطنية
NYCU	New York, Columbia University Library	نيويورك، مكتبة جامعة كولمبيا
NYPL	New York Public Library	مكتبة نيويورك العامة
PBA	Paris: Bibliothèque de l'Arsenal	باريس: مكتبة الأرسنال
PBM	Paris: Bibliothèque Mazarine	باريس: مكتبة مازارين

PBN	Paris: Bibliothèque Nationale	باريس: المكتبة الوطنية
PrF	Princeton, Firestone Library	برنستون، مكتبة فايرستون
UCLA	Los Angeles: UCLA Research Library	لوس أنجلوس: مكتبة أبحاث جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس
UCLA-Cl	Los Angeles: Clark Library	لوس أنجلوس: مكتبة كلارك
UUL	Uppsala University Library	مكتبة جامعة أبسالا
VBM	Venice: Bibliotheca Marciana	البندقية: مكتبة مارشيانا
WHA	Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek	فولفنبتل: مكتبة هرزوغ أوغست
WLC	Washington, Library of Congress	واشنطن، مكتبة الكونغرس
WUL	Wroctaw (Breslau), University Library	روتسواف (برسلاو)، المكتبة الجامعية
YBL	Yale Beinecke Library	مكتبة بينكي في ييل
YML	Yale Mudd Library	مكتبة مد في ييل
YSL	Yale Sterling Memorial Library	مكتبة سترلنغ التذكارية في ييل

اختصارات أخرى

AGPh	*Archiv für Geschichte der Philosophie*	أرشيف تاريخ الفلسفة
ANTW	*Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*	مجلة الفلسفة العامة الهولندية
BAASp	*Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*	نشرة جمعية أصدقاء إسبينوزا
BCSV	*Bolletino del Centro di Studi Vichiani*	نشرة مركز دراسات فتشياني
BHR	*Bibliothèque de l'humanisme et de la Renaissance*	مكتبة الإنسية وعصر النهضة
BJEC	*British Journal for Eighteenth-Century Studies*	المجلة البريطانية لدراسات القرن الثامن عشر
BJHP	*British Journal for the History of Philosophy*	المجلة البريطانية لتاريخ الفلسفة
BJHS	*British Journal for the History of Science*	المجلة البريطانية لتاريخ العلم
BMGN	*Bijdragen en Mededeelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*	مساهمات وملاحظات حول تاريخ هولندا
CHRPh	Ch. B. Schmitt and Quentin Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, 1988)	سي. ب. شميدت وكونتن سكنر (محرران)، تاريخ كيمبردج لفلسفة عصر النهضة
CHSPh	Daniel Garber and M. Ayers (eds.), *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge, 1998)	دانيل غاربر وم. آيرز (محرران)، تاريخ كيمبردج لفلسفة القرن السابع عشر (كيمبردج، 1998)

Corpus	*Corpus: revue de philosophie* (Paris X-Nanterre)	أدبيات: مجلة الفلسفة (باريس إكس-ننتير)
DEBPh	J. W. Yolton, J. V. Price, and J. Stephens (eds.), *The Dictionary of Eighteenth- Century British Philosophers* (2 vols., Bristol, 1999)	جي.دبليو. يولتون، جي.في. برايس، جي. ستيفنس (محررون)، **قاموس فلاسفة القرن الثامن عشر البريطانيين** (جزآن، برستول، 1999)
DHS	*Dix-huitième siècle*	القرن الثامن عشر
GCFI	*Giornale critico della filosofia italiana*	المجلة النقدية للفلسفة الإيطالية
GRSTD	*Groupe de Recherches Spinozistes: travaux et documents*	جماعة الباحثين الإسبينوزيين: أعمال ووثائق
GWN	*Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*	تاريخ الفلسفة في هولندا
HPSGF	Rolf Reichardt and E. Schmitt (eds.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820* (Munich, 18 parts, 1985-96)	رولف رايشهارت وإي. شميت (محرران)، **دليل المفاهيم السياسية والاجتماعية في فرنسا، 1680-1820** (ميونخ، 18 جزءًا، 1985-1996)
HPTh	*History of Political Thought*	تاريخ الفكر السياسي
JHI	*Journal of the History of Ideas*	مجلة تاريخ الأفكار
JHPh	*Journal for the History of Philosophy*	مجلة تاريخ الفلسفة
LIAS	*LIAS: Sources and Documents Relating to the Early Modern History of Ideas*	لياس: مصادر ووثائق متعلقة بتاريخ الأفكار الحديث المبكر
MvSH	*Mededelingen vanwege het Spinozahuis*	ملاحظات حول إسبينوزا
MSJCW	*Mededelingen van de Stichting Jacob Campo Weyerman*	ملاحظات ستشتنغ ياكوب كامبو ويرمان
NAKG	*Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*	الأرشيف الهولندي للتاريخ الكنسي

NRL	*Nouvelles de la République des Lettres* (Naples)	أخبار جمهورية الآداب (نابولي)
OSEMPh	Daniel Garber and Steven Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* (from 2003)	دانيل غاربر وستيفن نادلر (محرران)، دراسات أكسفورد في الفلسفة الحديثة المبكرة (من 2003)
RCSF	*Rivista critica di storia della filosofia*	المجلة النقدية لتاريخ الفلسفة
RDF	*Rivista di fiosofia*	مجلة الفلسفة
RDl'E	*Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*	أبحاث حول ديدرو وحول الموسوعة
RSF	*Rivista di storia della filosofia*	مجلة تاريخ الفلسفة
RSI	*Rivista storica italiana*	المجلة التاريخية الإيطالية
RSPhTh	*Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Paris)	مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية (باريس)
SVEC	*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*	دراسات حول فولتير والقرن الثامن عشر
TJEAS	*Taiwan Journal of East Asian Studies*	مجلة تايوان لدراسات شرق آسيا
TTP	*Spinoza, Tractatus theologico-politicus*	إسبينوزا، رسالة لاهوتية-سياسية
TvSV	*Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting*	مجلة دراسة التنوير

القسم الأول

تمهيد

1

التنوير المبكر، والثورة، والعصر الحديث

1. «النظام القديم» والثورة

لا تلبث الدراسة العابرة للثورة الفرنسية حتى تكفي لإقناع الطالب النبيه بأن أيديولوجيا الثورة وخطابتها في أوروبا نهاية القرن الثامن عشر، وليس أقلّها شعارات «الحرية» و«المساواة» و«الإخاء»، قد ارتبطت بعلاقة وثيقة بأفكار التنوير الجديدة. في المقابل، لا مراء في أن المجتمعات المبكرة الحديثة قبل-الثورية كانت أشد انغماسًا في التقليد والمذهب اللاهوتي وهالة الغموض المحيطة بالمَلكية، فضلًا عن احترامها المسرف للشرعية المتجذّرة في الماضي، والمفاهيم المثالية للجماعة، من أن تحتضن «ثورة» بالمعنى الحديث الذي يحدده أحد البحّاث بأنه «التغير المتطرف والنأي عن أنماط الفكر، أو الاعتقاد، أو الفعل، أو السلوك الاجتماعي، أو التنظيم السياسي أو الاجتماعي، التقليدية أو المقبولة»؛[1] والأقلّ قابلية للتصور من هذا في الأزمنة الحديثة المبكرة، كان قيام «ثورة شاملة» من النوع الذي أكّده «فلاسفة» التنوير الراديكاليون، أي ثورة أخلاقية وثقافية وسياسية، مُؤسّسة على مخطّطات لإعادة تنظيم أساسية قابلة للتطبيق على أي مجتمع.

وَفْقَ هذا فإن الفرق الرئيس بين حالات التمرد والاضطراب قبل-الحديثة والثورة الحديثة هو أنه في تلك الحالات يُعوّل تبرير التغير الاجتماعي والسياسي بشكل ثابت على أسس لاهوتية وقوانين عُرْفية وتبجيل للتقليد، في حين أن الثورات الحديثة تُشرْعِن نفسها وتَرتهِن بشكل جوهري لمفاهيم أساسية ليست تقليدية بل مستحدَثة بشكل جديد. ولهذا السبب، حين يضطلع مؤرّخو «الحداثة» بفحص ظاهرة «الحداثة»، ويتقصون ضمنها مشكِل «الثورة»، فإن ما يناضلون حقيقة من أجل تحديده إنما يتمثل في الفرق بين التجديد الاجتماعي والثقافي والسياسي المعبّر عنه لاهوتيًا وتقليديًا وعبر سلالات حاكمة من جهة، وفعل واسع النطاق وإصلاح مُبرَّر عبر مفاهيم أيديولوجية علمانية ليست لاهوتية ولا تقليدية من جهة أخرى.

وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر، كما من قبل، حَددت معاييرُ قانونية، وسلالية-حاكمة، ولاهوتية متجذّرة بعمق، قُبلت لزمن طويل، مقياسَ ما هو عَدْل وما ليس عدلًا، وما هو شرعي وما هو لاشرعي، كما حددت الإصلاحات التي يمكن تطبيقها بشكل صحيح.[2] وباستثناءات قليلة، قَبِل المؤرخون بوجه عامّ أن هذا يعني أنه لم تَقُمْ، ولم يكن في الوسع أن تقوم ثورات حقيقية خلال القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر؛ وهذا يبدو صحيحًا بشكل عامّ، على الرغم من

(1) Cohen, 'Eighteenth-Century Origins', 258; Zagorin, 'Prolegomena', 169-70;
بخصوص الثورة الإنكليزية، انظر:
Sharpe, 'An Image Doting Rabble', 54-6.

(2) Cohen, 'Eighteenth-Century Origins', 263-4; Schouls, 'Descartes as Revolutionary', 9-10; Bonney, *European Dynastic States*, 221-2, 361-3, 416; Wootton, 'Leveller Democracy', 419-20.

أن كثيرًا من البُحّاث استنتجوا من هذا، خطأً كما سوف نرى، أنه لم يوجَد منظور «ثوري» قبل «الثورة الفرنسية» نفسها.[3] وفي الوقت نفسه، غالبًا ما استمر المؤرخون في اعتبار الثورة شيئًا مُستَمدًّا أساسًا من تغيّر اجتماعي واقتصادي مُعمّق بدلًا من أن تكون تحولات أساسية في الأفكار. غير أنه لم يكن في وسع أحد أن يحدّد على وجه الضبط ماهيّة هذه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، بَيْنَما كان الحديث عن التحولات «الثقافية» العميقة في العادة أشد غموضًا، ولهذا أصبح من المشروع يقينًا أن يعبَّر عن شكوك حَوْلَ ما إذا كان الافتراض السائد أن الثورات الحديثة كانت أساسًا، من حيث أصولها، اجتماعية وسياسية، أو على الأقلّ ثقافية، بدلًا من أن تكون فكرية، هو فعلًا افتراض مُقنِع. وعلى أي حال، فإن التماس تغيير في موضع التركيز ينوط بالأفكار دورًا مهيمنًا، ليس بشكل منعزل بل بشكل يتموضع راسخًا في السياق الاجتماعي، من القبيل الذي يعزز هذا المؤَّلف، لا يعني بالضرورة العودةَ إلى مناهج أقدم في العمل، على الرغم من أنه كان هناك دائمًا من أدرك أن الثورة، حين تُفهم على أنها المُحرِّك الأساسي للحداثة، هي أساسًا مسألة أفكار. وفي هذا الصدد (إن لم يكن في صدد آخر)، كان إدموند برك (Edmund Burke) محقًّا في كتابه **أفكار في الشؤون الفرنسية** *Thoughts on French Affairs* (1791)، حين ذهب إلى أن الجديد في «الثورة الفرنسية»، الذي ميّزها عن كل الاضطرابات السياسية التي عُرفت من قبل، لم يتمثّل في المُشارَكة الشعبية، أو النزاعات الطبقية، أو التغيرات الاقتصادية، أو التحولات الثقافية، أو الضغوطات الاجتماعية، بل في حقيقة أنها كانت «ثورة مذهب وعقيدة نظرية».[4] هذا صحيح، قطعًا، غير أن التحدي الفكري الذي يواجه المؤرخ (والفيلسوف) اليوم هو تفسير أفكار التنوير في سياقها التاريخي الدقيق، وهذه مهمة أُغفلت بشكل غريب في العقود الأخيرة.

وبالطبع، تُعوِّل كل المجتمعات بشكل مُكثَّف على الأساطير والوحي ومفاهيم أساسية تُفسِّر المبادئ والتبريرات التي نُظمت على أساسها، وهي مفاهيم مشتركة مُتنازَع عليها، بطبيعة الحال، بدرجات متفاوتة. ويتعاظم التوتر بقدر اتّساع نطاق النزاع في علاقته بمدى التوافق. غير أن التغير القابل لأن يكون ثوريًّا يقترن دائمًا بتشكيك أساسي وشامل في صحة المُبرِّرات وعمليات الشرعنة التي سبق أن فرضت احترامًا وتوقيرًا كبيرين. ولهذا تبدأ محاولتنا الراهنة لإعادة تقويم التنوير الأوروبي وإعادة تأويله من أطروحة أن المُؤسَّسات والتراتبية الاجتماعية والمكانة وتدابير المِلكية التي تأسس عليها المجتمع لا تظل مستقرة إلا حين تحظى التفسيرات التي يؤمّنها هذا المجتمع للتبرير بتداول وقبول واسعين بشكل كافٍ، وهي تشرع في التحلل حين يصاب مثل هذا القبول العام بالوهن. ولهذا يلزم كل من الواقعيات الاجتماعية والأفكار أن تبقى راسخة في الذهن بشكل مُتساوٍ. مع ذلك، فإن حالات التفاوت الاجتماعي، والتراتبية، والمصاعب الاقتصادية، والأشكال السياسية التي غذّت الاستياء والإحباط الاجتماعي في القرن الثامن عشر، كانت هي نفسها في الأساس حاضرة أصلًا، على الأقل بشكل عامّ وفي الأمور الجوهرية، في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

(3) Wootton, 'Leveller Democracy', 420; Elliott, 'Revolution and Continuity', 105, 108, 111-13.

(4) ذكر في:

Zagorin, 'Prolegomena', 153.

اجتماعيًا ومؤسَّسيًا، لم يتغير مجتمع «النظام القديم» بشكل درامي بين عامي 1650 و1789؛ وما تغير بشكل لافت وأساسي هو تحديدًا السياق الفكري؛ ولذا فإنه هو الذي يحتاج أساسًا إلى تفسير.

الواقع هو أن «الثورة» الحديثة تستلزم بشكل حاسم قطيعة فكرية هائلة مع الماضي، بحيث تستحدث براديغمات تأويلية جديدة تمامًا، متضمَّنة في الطريقة التي ثارت وَفقَها الفكرة الحديثة الخاصة بـ «الثورة» نفسها أول مرة. المثل الأول على بداية الرفض العامّ المبدئي للسلطة والمُصادَرات التقليدية، في أوروبا، هو طرح رؤية-العالم الميكانيكية التي أقرّتها الديكارتيّة (Cartesianism) والتي حققت انتصارًا واسعًا في نهاية القرن السابع عشر. وقد أدّى هذا التحول العظيم في المفاهيم الأساسية، شأنه في هذا شأن فكرة «الثورة العلمية» اللاحقة التي قامت في الفترة الفاصلة بين غاليليو ونيوتن، إلى إحداث تغيّر عميق في الحضارة الغربية، وتحوُّل، ضِمْنَ تبدلات أخرى لا تُحصى، في دلالة كلمة «الثورة» نفسها.

وكان ديكارت قد خاض في عملية «إصلاح» شاملة، أو «ثورة»، كما وُصفت في بداية القرن الثامن عشر، في المعرفة وفي طريقة النظر في كل مناحي الحياة، أو على حدّ تعبير تيرغو (Turgot) عام 1748، نَظَّر ديكارت بأسلوب ممنهج لـ «ثورة شاملة»؛[5] ذلك أن «الثورة» لا تعني عند ديكارت مُجرَّد تَغيُّر خطّي أساسي غير قابل للعكس، ولا مُجرَّد تَحرُّر ذاتي من أغلال الماضي الفكرية والثقافية، بل تعني أيضًا، وكما تشير مُلاحَظة تيرغو، شيئًا يُغيِّر كل شيء.[6] الأمر المهم بوجه خاص في تشكيل تَصوُّر بداية الفكر الحديث مع ديكارت هو مزاعم كتّاب التنوير من أمثال برنار لوبوفييه دو فونتنيل (Bernard Le Bovier de Fontenelle) (1657-1757)، الذي عمل من عام 1699 حتى عام 1741 سكرتيرًا لـ «أكاديمية باريس للعلوم» ووُصف بحقّ بأنه أول «الفلاسفة»، ودلمبير في **خطاب تمهيدي للموسوعة** (*Preliminary Discourse to the Encyclopédie*) (1751)، وكوندورسيه (Condorcet)، أن الديكارتية هندست عملية جَرف شامل للسلطة العلمية والفلسفية السابقة وكل معايير الشرعية المُؤسَّسة على السلطة والمعرفة والممارسة السابقة[7]. فبازدرائه كل المقولات والمُسلَّمات القائمة ومجمل التعليم التقليدي، غيّر ديكارت والديكارتية أسلوب البشر في رؤية العالم، على الرغم من أن التغيّر الحقيقي كان أقل قوة مِمّا بدا لاحقًا،[8] ولذلك السبب اعتُبر «ثورة» تأسيسية بالفعل[9]. ولهذا أعانت هذه «الثورة» بدورها على تشكيل اعتقاد التنوير المعمّق بأنه قد قامت، بين غاليليو ونيوتن، «ثورة علمية» أشمل، طرحت، مِثل «الثورة الديكارتية»، براديغمات تصورية وتأويلية يُفترض أن تكون جديدة كليًا، قد خلقت العديد من التوترات الإضافية في الفكر

(5) Turgot, *Recherches sur les causes*, 134.

(6) Spallanzani, *Immagini*, 46, 60 n.; Gaukroger, *Descartes' System*, 1, 4; Schouls, 'Descartes as Revolutionary', 15-18, 20; Schouls, *Descartes*, 15, 18-19, 73-4, 162-3.

(7) Schouls, *Descartes*, 14-16, 72-3; Schouls, 'Descartes as Revolutionary', 22-3; Williams, *Condorcet*, 93, 95.

(8) Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 58-62, 308.

(9) Williams, *Condorcet*, 7-8, 14-15, 30; Cohen, 'Eighteenth-Century Origins', 208-1; Porter, 'Scientific Revolution', 290; Harrison, *Bible, Protestantism*, 100-1, 268-9.

والثقافة والتعليم واللاهوت. وبسبب هاتين «الثورتين» العظيمتين، دأب «فلاسفة» بداية القرن الثامن عشر على استخدام كلمة «ثورة» في الإشارة إلى أي تغيّر عظيم وأساسي، بوجه خاص وليس بالضرورة، أي تَغيُّر إيجابي في التفكير الأساسي والمُؤسَّسات البشرية.(10)

وَفقَ هذا، فإن التصور الحديث لـ«الثورة» نتاج لـ«التنوير المبكر» بوجه خاص، وهذه حقيقة غاية في الأهمية لأيّ فهم مناسب للحداثة، على الرغم من أن قلة هم المؤرخون المحدثون الذين أبدوا استعدادًا للتسليم بهذا، ربما بسبب المترتّبات المعمقة على التاريخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. كذلك فإن النزوع الراهن الساري بين مؤرخي العلم نحو التشكيك في ما إذا كانت هناك بالفعل «ثورة اكتشافات علمية»، وإجراءات وأدوات جديدة غيّرت بشكل أساسي جوهر الجدل العلمي في القرن السابع عشر، لا يمسّ التأثير الهائل لإدراك «الثورة العلمية» في بداية القرن الثامن عشر. الواقع أنه يعزز في ما يبدو الحجّة بأنّه تحديدًا في «إزاحة الشبكة التصوّرية التي ينظر عبرها العلماء إلى العالم» عبر براديغم جديد أساسًا،(11) هو تغيُّر في المقولات والأفكار، أي تحوُّل فلسفي، يجد المرء الفرقَ المهم حقيقة بين ما هو قبل-حداثي وما هو «حداثي». وكلما أكد مؤرخو العلم بقاء مناهج ومقاربات ومقولات قديمة في الفترة الفاصلة بين كوبرنيكوس ونيوتن، بما يقلل من قيام «ثورة علمية» في الإجراءات والوقائع، اتضح أكثر أن ما حدث بالفعل خلال بداية التنوير كان «ثورة» في الأفكار والإطار التأويلي، إعادة ترتيب للسياق التصوّري الذي عُرضت ضمنه المعطيات العلمية، بمعنى أنه كان بناء فكريًا قويًا استحدثه إلى حد بعيد فونتنيل، ودورتو دو ميران (Dorthous de Mairan)، وفولتير، وتيرغو، ودلمبير، وكوندورسيه؛ أي تقريبًا المؤلفون أنفسهم الذين تعود لهم فكرة أن «الديكارتية» كانت تُشكِّل «ثورة».(12)

وقبل عام 1750، لم تساور أشياع ديكارت وهوبز وإسبينوزا ولايبنتز، ومن بعدهم «الفلاسفة»، الشكوك في أن «ثورة علمية» قد قامت، وفي أن هذه الثورة كانت تصورية أو فلسفية بدلًا من أن تكون «علمية» بالمعنى المقصود في القرن العشرين. الواقع أنهم لم يعرفوا أو يستخدموا كلمة «علم» أو «علمي» بالمعنى الذي نقصده، لكنهم تحدثوا عن «ثورة» في «الفلسفة الطبيعية». كذلك، لم يكن هناك شيء أكثر طبيعية بعد الثورتين الديكارتية و«العلمية» من وجوب أن يسارع الأوروبيون والأميركيون إلى الاطّلاع على واقع «الثورة» التصورية ومضامينها المتحدية بوجه عامّ، والشروع في بسط الفكرة على السياسة. ذلك أن الثورة الفكرية في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر لم تُغيِّر فحسب كلمة «الثورة» وفكرتها، بل عوّدت المجتمع المثقف على حقيقة أنه بمقدور الأفكار القوية الجديدة أن تمهد الطريق وأن تُحدث تَغيُّرًا خَطيًّا أساسيًّا.

أكثر من ذلك فإنّ هذه الدلالة الجديدة لكلمة «ثورة» كانت أضيفت إلى مفردات التعبيرات الغربية الأساسية، الألمانية بدرجة لا تقل عن اللاتينية والفرنسية والإنكليزية والإيطالية، تحديدًا في نصف القرن

(10) R. Kosellek, 'Revolution', in Brunner et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* v. 719-20; Reichardt and Lüsebrink, '*Révolution*', 53, 60; Baker, 'Revolution', 50-2; Engels, 'Wissenschaftliche Revolution', 240, 243, 246.

(11) Kuhn, *Structure*, 102-4, 111.

(12) Ibid. 290-1, 300-1, 304, 306-7; Cohen, 'Eighteenth-Century Origins', 266-71.

الحاسم على المستوى التكويني بين عامي 1670 و1720.[13] وبشكل متسارع، تَبوّأت فكرة «الثورة» كحدث يحتضن التغيّر في المفاهيم الأساسية التي قام عليها المجتمع وينبثق عنه، منزلة مركزية في الحياة السياسية والمُؤسَّسيّة، فضلًا عن الحياة الفكرية والثقافية الأوروبية، وكأن التفوّق الفكري الذي حظيت به منذ زمن طويل الفئات التقليدية، والسلطة الدينية، وأنماط التعلم السابقة والمُكرَّسة، إلى جانب الأشكال الحكومية والإدارية التقليدية مثل «ملَكية الحق الإلهي»، و«الدستور القديم»، والقوانين العرفية، قد تعرّض للتشكيك مِن قِبل الثورة التصورية التي حدثت في نهاية القرن السابع عشر، ضمنيًا على أقل تقدير، بِقَدْر ما تَعرَّضت له علوم الفلك والفيزياء والخيمياء والسحر والطب التقليدية.

وبحلول عَقْدي السبعينيات والثمانينيات من القرن السابع عشر، ضعفت في بعض الأوساط العوائق الفكرية والثقافية المعرقلة لفكرة الثورة السياسية بالمعنى الحديث، وإن ظلت سائدة وعاملة بشكل قوي في معظم الأذهان، إلى حدّ أن أصبحت إمكانية القيام بـ «ثورة» والخوف منها، بوصفها محاولة مقصودة مُخطَّطًا لها لاستبدال أسس المجتمع القائمة، احتمالًا واقعيًا، واعتُبرت على نطاق واسع تهديدًا مُباشرًا. ولم يقتصر ما تَعرَّض للخطر على الأشكال التقليدية من المَلكية والأرستقراطية والسلطة الكنسية، بل شمل أيضًا كل الأنظمة الأخلاقية والتعبّدية والفكرية السائدة. وفجأة، بدءًا من ثمانينيات القرن السابع عشر، أصبحت كلمة «ثورة» تُفهَم وتُوظَّف بالمعنى الجديد والحديث، وهذه علامة أكيدة على أننا كنا نتحرك صوب حقبة «ثورية». ووَفْقَ هذا فإن الثورات الحديثة بدأت كفكرة، وهي أساسًا تَصوُّر فلسفي وعلمي وأصبحت تقريبًا في الوقت نفسه تُترجم إلى مفردات السياسة العامة والجدل اللاهوتي.

صحيح تمامًا، كما يتبيَّن من الكَمّ الهائل من الكُتيِّبات التي صدرت خلال الفترة 1688ـ1700، أن معظم الإنكليز والإسكتلنديين والإيرلنديين، اعتبروا، مثل معظم الشرّاح الأوروبيين القاريين، أنّ ما يسمى بـ «الثورة المجيدة» التي قامت عام 1688 في بريطانيا وإيرلندا، والمستعمرات البريطانية في أميركا، هي غير مُبرَّرة وغير شرعية إطلاقًا؛ أو اعترفوا على مضض، بأن نتاجها، أمر واقعي، شرعي؛ فيما بحثوا عن تبرير لها في تعبيرات دورية تقليدية، بوصفها استعادة للنظام المُؤسَّسي «الصحيح» أو الشرعي. ولكن كان هناك أيضًا فصيل واضح ومسموع من الويغ (Whigs) المتطرفين والجمهوريين في بريطانيا وهولندا ارتأى، وَفْقَ مُقدِّمات ومقاصد مختلفة في أذهانهم، أن «الثورة الأخيرة» شَكَّلت نقطة تَحوُّل عظيمة، تَحوُّل خَطِّي طَرَحَ نمطًا جديدًا أساسًا من المجتمعات السياسية مُبرَّرًا بشكل حصريّ وَفْقَ مبادئ «فلسفية»، لا يستمدّ أي شرعية من التقليد، أو السوابق، أو الأنساب الملكية، أو اللاهوت؛ وفي القرن الثامن عشر، أصبحت هذه المقاربة، التي لم تكن بأي حال مُهَيمِنة في الأسطورة القومية لـ «الثورة»، تنتشر بشكل مُتعاظِم في أميركا وأوروبا الغربية.[14]

ما كان «ثوريًا» في «الثورة المجيدة» التي قامت في الفترة 1688ـ1691 هو أنها، خلافًا للثورة الإنكليزية الأولى، لم تقم فحسب بالإطاحة نهائيًا بعرش أسرة ستيوارت، بل خلقت نمطًا جديدًا

(13) Koselleck, 'Revolution', in Brunner et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* v. 1714-15; Baker, 'Revolution', 41; Reichardt and Lüsebrink, '*Révolution*', 41.

(14) Reichardt and Lüsebrink, '*Revolution*', 48-9; Goulemot, 'Le Mot révolution', 429-31, 436-8, 443; Zagorin, 'Prolegomena', 170; Baker, 'Revolution', 43; Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 10-38.

أساسًا من المَلكية البرلمانية، غَيَّر دور الحكم الملكيّ والبرلمان في بريطانيا وأضعف من سطوة التماثل الديني والكنيسة الأنغليكانية، بحيث كَرَّسَ «تَسامُحًا» شاملًا إزاء الكنائس المختلفة؛ كذلك فإنها أخضعت إسكتلندا وإيرلندا لإنكلترا ضمن سياق قانوني ومُؤسَّسي مختلف، كما حَوَّلت نظام التحكم البريطاني وخطابه في أميركا الشمالية.[15] ولهذا السبب كان هناك مُسوِّغ لقيام المدافعين عنها الأكثر جرأة بتبرير كل هذا عبر مبادئ جديدة للسيادة الشعبية ومحاولة تسويغ التسامح، والحقوق الطبيعية، ومقاومة الطغيان، واصفين مجمل كل هذا بـ «الثورة العظيمة»، على حد تعبير الجمهوري الإسكتلندي السير جيمس مونتغومري (James Montgomery). صحيح أن عبارة «الثورة المجيدة» نفسها لم تُستحدث إلا في فترة لاحقة؛ لكن كلمة «ثورة» بالمعنى الجديد سادت على يد ناشرين وصحفيين ورجال دولة راديكاليين، وسرعان ما أصبحت تُستخدَم بشكل واسع في وَصْف ما حدث عام 1688.

كذلك لم يقتصر التغيّر (كما زُعم) على العالم الناطق بالإنكليزية.[16] على العكس تمامًا، فقد أصبحت كلمة «ثورة» تطبّق بشكل واسع منذ ذلك الحين تقريبًا على كل تَغيُّر مفاجئ وسياسي أساسي ما دامت له مُترتِّبات دائمة. ولهذا يصف المؤرخ الفرنسي الأب فيرتو (Abbé Vertot)، في عام 1695، في كتابه **تاريخ ثورات السويد** (*Histoire des révolutions de Suède*)، كلًّا من انفصال السويد عن الدانمرك، والقطيعة مع البابوية، بأنه «ثورة» لأنه أحدث تغيّرات أساسية لا رجعة فيها. وحين سيطر النمساويون على نظام نائب الملك الإسباني في نابولي عام 1707، مسبِّبين وضعًا سياسيًّا غير مسبوق في المنطقة، وصف جيانّوني (Giannone) ذلك، ناظرًا إلى التغير الخطي الأساسي من منظور نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر، بأنه «ثـورة».[17] وفي كتاب **حياة محمد** لبولانفيلييه عام 1730، وُصف الفتح الإسلامي للشرق الأدنى بعد وفاة النبي بأنه «ثورة» في كل من الأصل الفرنسي والترجمة الإنكليزية في السنة اللاحقة، واعتُبر في هذه الترجمة ثورة «غير مُتوقَّعة، وغير مُتخيَّلة»، ثورة «ذات نطاق أعظم من أي ثورة أخرى دوّنها التاريخ»، تحديدًا لأنها طرحت حقبة جديدة من دون أي عنصر دوري، وتأسَّست بشكل كلي على مبادئ جديدة لا تتعلق (في ما يبدو) بأي شيء في الماضي.[18] وعلى نحو مماثل، ذهب مابلي (Mably) في عام 1751، إلى أن الفتوحات العربية للشرق الأدنى وإيران، وشمال أفريقيا في القرن السابع، بسبب طابعها الخطي المغيِّر، هي من بين «الثورات» الأكثر مدعاة للدهشة في التاريخ.[19] وبأسلوب لا يخلو من دلالة، عرّف هذا الكاتب الثورة السياسية، في كتابه **ملاحظات حول الرومان** (*Observations sur les Romains*)

---

(15) Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 6-7.

(16) Baker, 'Revolution', 43; Kosellek, 'Revolution', in Brunner et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* v. 716, 722; Rachum, '*Revolution*', 131-51, 159.

(17) Giannone, *Opere*, 60.

(18) Boulainvilliers, *Life of Mahomet,* 4;

في كتابه **حياة محمد** (*Vie de Mahomed*) يشير إلى «هذه الثورة... التي كانت النطاق الأوسع من المعرفة، دراية أشمل، واحتفظت بذكريات الناس في الذاكرة».

(19) Mably, *Observations sur les Romains*, ii. 271.

(Geneva, 1751)، بأنها شيء مباغت وعاصف يُبدِّل الطابع السياسي للدولة، نحو الأفضل في بعض الأحيان على الأقل، بحيث يستعيد الشعب «حريته».[20]

وعلى نحو مشابه، في 1750، وصف تيرغو ظهور المسيحية، التي اعتبرها أعظم تَغيُّر خطي والأكثر حسمًا في التاريخ، بأنه «ثورة عامة قامت بها العقول»،[21] وهذا وصف لم يكن في وسع أحد قبل «التنوير المبكّر» أن يحلم بتطبيقه على بدايات دينه، لكنه كان نمطيًّا في هذا الصنف من التنوير. ولعلنا نجد هنا درسًا للمؤرّخ يلزمنا أن نحمله محمل الجد في ما يتبع. غالبًا ما يقول البُحّاث: لا تُعوِّل على الأدبيّات الثانوية، بل ارجع إلى المصادر الأولية. ولكن، أترانا نقوم بذلك بما يكفي؟ هل ندرك تمامًا المخاطر التي تكتنف التعويل على الحكمة السائدة، وما تقره الأدبيّات البحثية الحديثة القائمة؟ لقد كان هناك لعقود اتفاق شبه تام، أكدَت عليه ضمن آخرين حنه أرندت (Hannah Arendt)، على أن التصور الحديث لـ «الثورة» كتغيّر خطي أساسي لم يكد يوجد قبل «الثورة الفرنسية». وقد أُطلق هذا الزعم في مئات المنشورات ومافتئ بعض المؤرخين يكررونه اليوم. غير أن أي استطلاع واسع بشكل مناسب للأدبيات الأولية في بداية القرن الثامن عشر سوف يُعجِّل بإقناع البُحّاث بأن هذه الرؤية مخطئة كليًّا.

وهكذا خلال التنوير المبكر الذي سبق عام 1750، أصبحت «الثورة»، بمعناها الحديث، التي كانت غير قابلة للتصوّر في الغرب حتى نهاية القرن السابع عشر، مركزيّة في الفهم الأوروبي للعالم، خصوصًا بعد عام 1688. فضلًا عن ذلك، وكما هو الحال تقريبًا مع كل جانب أساسي من التنوير، حدث التغيّر الحاسم في الأفكار قبل عام 1750 بوقت طويل. وبسرعة كبيرة، طفقت فكرة «الثورة» الأساسية تَرشح في كل مكان. «الكتب الرائجة»، والتغيرات السياسية، والطموحات المشبوهة، في ما تنبأ لايبنتز بشكل مدهش في كتابه **مقالات جديدة** (*New Essays*) (1704)، أصبحت آنذاك «توجّه كل شيء نحو الثورة الشاملة التي تُهدِّد أوروبا، وتأتي على ما بقي في العالم من أحاسيس عاطفية باذخة إزاء اليونانيين والرومان القدماء الذين قدّموا حبّ الوطن والمصلحة العامّة ورفاه الأجيال القادمة على الثروة والحياة».[22] لقد كان الخطر يكمن تحديدًا، في ما يقول لايبنتز، في حقيقة أنه بسبب أثر الرؤى والمواقف الجديدة والخطرة، لم يعد أحد يتمسك «بالأخلاق القويمة والدين الحق مِمّا يعلمنا إيّاه العقل الطبيعي نفسه». في هذه الفقرة اللافتة، سلّم لايبنتز بأن إسبينوزا، الذي اعتبره رمزًا فكريًّا للأسباب الرئيسة لـ «الثورة الشاملة» القادمة، قد عاش، مثل أبيقور من قبلِه، حياة نموذجية؛[23] غير أنه شكك في ما إذا كان في وسع آخرين يُقوِّضون على نحو مُشابِه الاعتقاد في «عناية إله خيِّر وحكيم وعادل بشكل مِثاليّ»، مقتدين مثل بيل بخطى إسبينوزا، أن ينجزوا أي شيء خيّر. وعلى العكس تمامًا، خشي كثيرًا من «الداء» الذي اكتشفه، وحذّر من أنه لو استمر في الانتشار «سوف يحدث ثورة» تُلحق ضررًا غير مسبوق، على الرغم من أنه اعتقد أيضًا أن «العناية الإلهية

---

(20) Ibid. i. 200 203, 278.

(21) Turgot, *Discours sur les avantages*, 210.

(22) Leibniz, *New Essays*, 463; Lilla, *G.B. Vico*, 61; Hösle, *Morals and Politics*, 588.

(23) Leibniz, *New Essays*, 462.

سوف تشفي الناس عبر ذلك»، وأنه حتى لو حدثت «الثورة الشاملة» التي تَوقَّع، بكل عواقبها، «سوف تؤول الأمور في نهاية المطاف إلى الأفضل».[24]

وكان مُحتَّمًا أن يتزعزع القبول والثقة في التراتبية الاجتماعية، والملوك، والأساقفة، والأرستقراطية ويَتعرَّضا للخطر بمُجرَّد أن بدأت الأنساق الفكرية الفلسفية والعلمية والسياسية الثورية في غزو الوعي العامّ، والتشكيك في سطوة السلطة والتقليد المُكرَّس، وإضعاف توقير الدساتير القديمة والنظم القانونية المفترَضة، فضلًا عن التوافق القديم على أن كل الشرعية القانونية والمُؤسَّسِيّة مُستمَدّة من السوابق، والحظر الديني، والمفاهيم التقليدية الخاصة بالطبيعة الحقة للمجتمع. وعن هذا لزم مباشرة بروز الأيديولوجيات السياسية الجمهورية والديمقراطية التي أنكرت صراحة المبادئ التي سبق أن تأسّست عليها الشرعية السياسية، وشرعية التراتبية-الاجتماعية، والشرعية الكنسية.

وغنيّ عن البيان أن كون مفهوم «الثورة»، السياسي والاجتماعي والأخلاقي أصبح مألوفًا لا يعني أنه أمسى موضع ترحيب. الأمر أبعد ما يكون عن هذا، لأنه لم تكن لدى معظم الناس رغبة في الخلاص من التبجيل التقليدي للسلطة المُكرَّسة، وكانت المفاهيم المثالية في المجتمع تفوق درجة اعتقادهم في السحر وعلم الشياطين وإبليس. ولا شك في أن هذا يصدق على النخب وعموم الناس؛ وإن كان يصدق بوجه خاصّ على هؤلاء العموم. حتى القلة الصغيرة نسبيًا في المجتمع التي استمالتها الثورة الفكرية الديكارتية لتبني التفسير الميكانيكي والمنطق الرياضي معيارًا عامًّا جديدًا للحقيقة، نادرًا ما حاولت تطبيقه على كل شيء. وتمامًا كما أن ديكارت خلق بنزعته الثنائية (dualism) بجوهرَيها منطقة خاصة للأرواح والملائكة والشياطين والمعجزات، وتمامًا كما حَصَّن بويل ولوك بنزعتهما الإمبيريقية (empiricism) الحاسمة المعجزات والأرواح و«الأسرار» المسيحية المركزية، سعت النخب الفكرية في أوروبا إلى أي وسيلة فكرية أو أخرى للظفر بالحُسْنَيين: المُصالحَة بين المعايير الميكانيكية الجديدة للعقلانية ليس مع الدين والتعاليم اللاهوتية فقط، بل حتى مع قواعد السلوك الاجتماعي وأفكار التربية، والمجتمع والسياسة المُؤسَّسة على التقليد، والعرف، والقانون النافذ، فضلًا عن مبادئ التراتبية-الاجتماعية.

قلة إذًا هم الذين حاولوا تطبيق المعايير الجديدة على كل شيء، ما أبقى دائمًا على التنوير في العالم الأطلسي الغربي، منذ بدايته، في شكل ثُنائية متصارعة، وجعل النزاع الحادّ ضمنه، بين التيار الرئيس المعتدل و«التنوير الراديكالي»، البعد الأساسي والأهمّ فيه. وقد تكون دراسة بيتر غَي (Peter Gay) المؤلَّفة من جزأين للتنوير، **ظهور الوثنية الحديثة** (*The Rise of Modern Paganism*) (1966)، وعِلم **الحرية** (*Science of Freedom*) (1969)، من جوانب بعينها إنجازًا سامقًا في تدوين التاريخ في ستينيات القرن العشرين؛ غير أنه لنا أن نجادل بأنها تتأسَّس على خطأ جوهري يَتكشَّف في عبارته الاستهلالية: «كان هناك الكثير من «الفلاسفة» في القرن الثامن عشر، غير أنه كان هناك تنوير واحد فقط.»[25] في الحقيقة إنه يلزم تغيير هذا بالكامل: فتصوُّريًّا، كان هناك باستمرار تنويران،

(24) Ibid. 463.

(25) Gay, *Enlightenment*, i. 3.

ولم يكن في الوسع أن يكون هناك «تنوير واحد فقط»، وذلك بسبب الخلاف الأساسي والغامر حول ما إذا كان العقل بمفرده هو الحاكم الأعلى في الحياة البشرية أو يلزم، خلافًا لذلك، تضييق نطاق الفلسفة وعقد مُصالحَة بين العقل والإيمان والتقليد. لقد كان بيتر غَي مخطئًا بافتراض تنوير «واحد»، لكنه كان أقرب بكثير إلى الصواب حين تساءل بأسلوب إنكاريّ عمّا «يجمع في النهاية بين هيوم (Hume)، الذي كان محافظًا، وكوندورسيه، الذي كان ديمقراطيًّا»،[26] إذ يتضح أنه اعتقد أن المشترَك بينهما كان ضئيلًا نسبيًّا. وعلى أي حال، هنا يكمن التضارب المركزي الذي يُشكِّل في قَدْر كبير من هذا التأريخ للتنوير وهو الأقدم عهدًا.

وَفْقَ هذا، كان هناك دائمًا من البداية، في نهاية القرن السابع عشر، تنويران، وليس من المُرجَّح أن يذهب المؤرخ أو الفيلسوف بعيدًا بنقاش «الحداثة» ما لم يبدأ بالتمييز بين «التنوير الراديكالي» و«التنوير المحافظ»، أو كما نَصِفُه في هذه الدراسة، «تنوير التيار الرئيس المعتدل» (moderate mainstream Enlightenment). ذلك أن الفرق بين القول بالعقل وحده والقول بالعقل مصحوبًا بالإيمان والتقليد كان جارفًا ومطلقًا. لقد تم تَصوُّر «الحداثة»، فلسفيًّا، على أنها حزمة مُجرَّدة من القيم الأساسية، تشمل التسامح، والحرية الشخصية، والديمقراطية، والمساواة العنصرية والجنسية، وحرية التعبير، والحرية الجنسية، والحق الشامل في المعرفة و«التنوير»، مستمدة، كما رأينا، من واحد فحسب من ذينك التنويرين، وهو «التنوير الراديكالي»؛ غير أن «الحداثة»، تاريخيًّا، خلطة دسمة نتجت من صراع مستمر ليس فقط بين هذين التنويرين، بل كذلك (أو أكثر من ذلك) بينهما وبين النزعَات المتلاحقة للتنوير المضادّ، التي بدأت ببوسُّويه (Bossuet) وتتوجت في ما بعد الحداثة، والتي رفضت كل المبادئ وسعت للإطاحة بتياري التنوير على حد السواء. وقد أصبح روسو (Rousseau)، الذي كان في البداية، في أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر ومطلع خمسينياته، حليفًا لديدرو (Diderot) و«فيلسوفًا» راديكاليًّا، ثم تمرد في ستينيات ذلك القرن ضد فرعي التنوير، يمكن وصفه «بالنبي» الأخلاقي لأحد أشكال «نزعة التنوير المضادّ» (Counter-Enlightenment).[27]

ولا شك في أنه كان لأحد المُكوِّنَين، وهو التيار الرئيس المحافظ، الغلبة من حيث الدعم والتأييد الرسمي والمكانة، تقريبًا في كل مكان، باستثناء عقود في فرنسا بدأت من أربعينيات القرن الثامن عشر. غير أنه ثبت بمعنى أعمق، وعلى المدى الطويل، أنه أقل أهمية من التنوير الراديكالي، فقد كان يَتعرَّض دائمًا للعراقيل بشكل مدمِّر بسبب نقطة ضعفه، وذلك لأن كل وصفاته الفلسفية للمزج بين المقولات اللاهوتية والتقليدية والعقلانية الرياضية-النقدية الجديدة تبيَّن أنها تعاني من خلل في التطبيق، إن لم تكن مثيرة إلى حد كبير للإشكال ومحفوفة بالتناقض. لقد كانت الثنائية الديكارتية (Cartesian dualism)، والإمبيريقية اللوكية (Lockean empiricism)، والمونادات اللايبنتزية (Leibnizian monads)، والمناسبية المالبرانشية (Malebranche's occasionalism)، ونزعة الأسقف هِوَييه (Huet) الإيمانية (fideism)، ومحاضرات بويل اللندنية، ولاهوت نيوتن الطبيعي، والانتقائية التوماسيّة (Thomasian eclecticism)، والوولفيّة الألمانية والسويدية، وكل

(26) Ibid. i, preface p. x; Himmelfarb, 'Two Enlightenments', 297-8.

(27) Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment*, 25-7.

مناهج التسويات، تعرض بدائل يصعب التخير بينها وصعوبات لا تحل، ما جعل مجمل الوسط الفلسفي-العلمي-البحثي بعد عام 1650 مشحونًا ومضطربًا.

ولعل الجناح الراديكالي الذي سخر من كل هذه الأنساق الثنائية، وحاول إجراء تعديلات عليها، كان طائفة قليلة الشأن من حيث العدد والمنزلة ومُعدَّلات التأييد، نسبة إلى النخب والثقافة الشعبية، لكنه اتضح أنه يستحيل الإطاحة به أو التغلب عليه فكريًا. إن الذين اختزلوا الدنيوي والروحي إلى متّصل مفرد ووضعوا فئة مفردة من القواعد تحكم الواقع بأسره، تبدأ بمعنى ما بهوبز وبوجه خاص إسبينوزا، قد تَعرَّضوا من قِبل الجميع للشجب والحظر والتشهير. غير أنه لم يكن في وسع المعارضة الشاملة القادمة من الكنائس والحكومات والجامعات والناشرين الطليعيّين، فضلًا عن قطاع كبير من عموم الناس، أن تُغيِّر حقيقة أن هؤلاء الراديكاليين فلسفيًا تحديدًا، الذين وسّعوا التصور الغاليلي-الديكارتي للعقلانية ومعيار ما هو «صحيح» بحيث اشتمل على كل شيء، دافعين به مبلغ ما استطاعوا، ولم يسمحوا بأي استثناءات، هم الذين عَبَّروا فيما يبدو في الغالب عن القَدْر الأعظم من الاتساق والتساوق الفكريين.

وبحسب ما يزعم «فلاسفة» «التنوير المبكر» الراديكاليون؛ بيل، فونتنيل، بولانفيلييه، ميسلييه (Meslier)، فريري (Fréret)، بورو ديلاند (Boureau-Deslandes)، تيسو دو باتو (Tyssot de Patot)، دو مارسي (Du Marsais)، روسي دو مسي (Rousset de Missy)، لا بوميل (La Beaumelle)، ليفيك دو بورينيه (Lévesque de Burigny)، مابلي (Mably)، موريللي (Morelly)، ديدرو، دلمبير، هلفيتيوس (Helvetius)، ماركيز آرجون (the marquis d'Argens)، وروسو قبل عام 1754، فإن العقل يعلّمنا أنه ينبغي تأسيس المجتمع على الحرية الفردية والمساواة وحرية الفكر والتعبير. غير أن الحركة الفلسفية الراديكالية السرية، بفروعها في إنكلترا وألمانيا وإيطاليا وهولندا، فضلًا عن فرنسا، لم تَظَلّ لفترة طويلة قليلة الشأن فحسب، بل تَعرَّضت كثيرًا للتشهير والاضطهاد من مجمل المجتمع الأوروبي والأميركي تقريبًا. ولكن تحديدًا بسبب فقد التعليم والبحث العلمي القديمين هيبتهما وثبوت أن كل القطاعات الوسطى غير مستقرة فكريًا إلى حد كبير، بدءًا من ستينيات القرن السابع عشر، فقد نجح الفصيل الراديكالي بشكل لافت ليس فقط في مُواصَلة إزعاج القطاع الأوسط، وتخريب «جمهورية الآداب» (Republic of Letters)، فأعاد تعريف القضايا المحورية ووضع الأجندة الفكرية العامة، بل نجح أيضًا في اختراق الثقافة الشعبية والرأي العام. وبحلول منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، وعلى الرغم من جهود فولتير المعارضة، تسنّى للفصيل الراديكالي أن يأسر إلى حد كبير القطاع الرئيس من الطليعة الفكرية الفرنسية التي ظلت مهيمنة حتى عهد نابليون. وقد بذلت الحكومات والكنائس والجامعات والمجلات العلمية، والمحامون والأكاديميات العلمية، ناهيك بمحاكم التفتيش ومراقبي الصحف، جهودًا كبيرة للحيلولة دون تغلغل الأفكار المتطرفة المتنامي في المجال العام، وفي النهاية في الضمير الشعبي، أو على الأقل محاولة احتوائه. أما المجادلون القياديون في ذلك العصر، من أمثال صمويل كلارك (Samuel Clarke) في إنكلترا، وجان لوكلرك (Jean Le Clerc) في هولندا، وكرستيان توماسيوس (Christian Thomasius) في ألمانيا، والأب هوتفيل (the Abbé Houtteville)

والأب بلوش (Pluche) في فرنسا، فلم يدّخروا وسعًا في قمع التحدي المتطرف فكريًا. غير أنه ظَهَرَ أن التيار الرئيس المعتدل، في مجابهته التحدي الراديكالي باللوكية، والنيوتنيّة وفي ألمانيا وإسكندينافيا وروسيا، بالولفيّة-اللايبنتزية، كان عاجزًا عن كسب المعركة الفكرية بشكل حاسم ومقنع.

وكان للجدل العامّ أن يخلق ديالكتيكه الخاص به. وكما لاحظ كوندورسيه في فترة لاحقة، خلال «الثورة الفرنسية»، تعرَّضت «هذه الفلسفة الجديدة» في كل مكان، عبر محاولتها تقويض التقليد وإعادة تعليم الشعب، لهجوم لا هوادة فيه شنته عليها جماعات اجتماعية لم توجد، على حد تعبيره، إلا بسبب «الامتيازات والخطأ والمحاباة والسذاجة والاضطهاد».[28] مع ذلك، اتضح أنه لا يستحيل فحسب كبح المفاهيم المحظورة والحؤول دون تَحصُّنها في قلب الحياة الفكرية والثقافية الأوروبية، بل يستحيل حتى الحؤول دون تغلغلها في المجال الاجتماعي بوجه أعم. ويمكن الحِجاج بأنه منذ «**الجدال حول الفلسفة مؤوِّلة الكتاب المُقدَّس**» (*Philosophy the Interpreter of Scripture Controversy*)، الذي ثار في الجمهورية الهولندية عام 1666 واستمر حتى ثورات عام 1848 التي عمت أوروبا، ظل الفكر المتطرف، الذي يحدَّد على أنه «الفلسفة» التي تتخلص من كل المعايير اللاهوتية، والفاعلية فوق الطبيعية، والتقليد، والسحر، والمفاهيم العنصرية والتراتبية في المجتمع، والذي يدرج مجمل الواقع تحت مجموعة القواعد نفسها، أي مسألة ما إذا كان يلزم قبول أو معارضة ما وصفه كارل ماركس الشاب لاحقًا بأنه «طبيعانيّة متّسقة» (consistent naturalism) توحِّد ما هو صحيح في المثالية والمادية في نسق مفرد،[29] المسألةَ الأساسية والأهم في الجدل الفكري الغربي.

غير أنه بسبب الميول التي نجدها في الكثير من التأريخ الراهن، فضلًا عن التوجّه المناوئ للتاريخ في فلسفة القرن العشرين الأنغلو-أميركية، يواجه القارئ الحديث الباحث في ظهور «الحداثة»، كنسق من القيم الديمقراطية والحريات الفردية في التنوير، مفارقة مُحيِّرة ومثيرة. ذلك أن «التنوير الراديكالي»، وهو البوتقة التي نشأت وتطورت فيها هذه القيم، لم يَحْظَ حتى وقت متأخر بقدر ضئيل من دراسة البُحّاث فحسب، بل يواجهنا في الوقت نفسه بتحدّ فلسفي أساسي يتعين في أنّ ملمحه الرئيس عبارة عن تَصُّور في «الفلسفة» (وفي «الثورة») أصبح الفكر الليبرالي والتأريخ الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، خصوصًا في العالم الناطق بالإنكليزية، غريبًا عنه إلى حدّ بعيد. ويتمثل جزء من هذه الصعوبة، في بريطانيا وأميركا المعاصرتين، في أن المجال المناسب لنشاط الفلسفة كان قد تَحدَّد بشكل ضيِّق على يد أخلاف لوك وهيوم المثقّفين إلى حَدّ أن أصبحت الفلسفة تُعَدّ بوجه عامّ تخصصًا هامشيًّا واصطلاحيًّا لا يؤثر كثيرًا ولا ينبغي له أن يؤثر كثيرًا في أي شيء، ناهيك بأن يُحدِّد مجمل الواقع الذي نعيش فيه، وهذه مُقارَبة لا ريب في أنها تضع «الفلسفة» في نهاية الطرف المعارض في الطيف لتصوّر التنوير الراديكالي (بل وتصوّر ماركس ونيتشه) لـ «الفلسفة» كنقاش للوضع البشري والكوني بمجمله، وسعي وراء صورة متساوقة، أي المعمار الأساسي لكل ما نعرف ونكون.

---

(28) Condorcet, *Esquisse*, 208.

(29) Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, 156.

وهكذا، في حين يُؤكِّد المفكر الراديكالي كوندورسيه، في فحصه منجزات التنوير من منظور عام 1793، ليس أن «الفلسفة» سَبَّبت «الثورة الفرنسية» فحسب، بل إنه بمقدور الفلسفة كذلك أن تُسبِّب «ثورة» حقيقية، وهذا هو موقف الدراسة الراهنة؛ تظل هذه القضية المتحدية والمهمة لدى معظم القراء المعاصرين فكرة قصيّة ومحيرة إلى حد كبير. وحسب كوندورسيه، في حين كان التحوّل الثوري تَحوُّلًا في الفهم، شيئًا يُعدّ هو نفسه، على الرغم من أنه مُوجَّه في النهاية عبر عمليات طويلة الأجل تتعلق بالتغير الاجتماعي والتطور الاقتصادي والتكيف المُؤسَّسي، نتاج «فلسفة»، لأن الفلسفة وَحْدَها قادرة على أن تُغيِّر صورتنا الذهنية للعالم ومقولاته الأساسية، فإن معظم القراء الذين جعلهم تراثنا اللوكي والهيومي يقاومون مُحاوَلات تَصوُّر «الفلسفة» على أنها مُحدِّد الوضع البشري، ومعرفتنا ووعينا الذاتي في محيطهما الشامل، يرون الأمور بشكل جِدّ مختلف.

مع ذلك، فإن المُوافقَة بشكل ابتدائي مع «الفلاسفة» الراديكاليين في فهمهم «الفلسفة» والتاريخ لا تعني بالضرورة إنكار صحة مفاهيم أخرى للفلسفة في سياقها، ولا حتى دور القوى الاجتماعية، أو الثقافة الشعبية، في صناعة المُؤسَّسات الديمقراطية الأطلسية في القرن الثامن عشر. بنظر «الفلاسفة» الراديكاليين، ليست كل أنماط العلوم فحسب، بل حتى مناهج التخصصات الإنسانية الجديدة، بما فيها علم الاقتصاد، والنظرية الاجتماعية، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، والدراسات القانونية، وعلم السياسة، مترابطة حُكْمًا بشكل متساوق، حيث يعلو ما يسمّيه كوندورسيه «الفلسفة العامة» على كل جانب من المعرفة البشرية، وهذه خاصية تُميِّز كل الأنساق التي تُعَدّ أساسًا «إسبينوزية».[30] قد يكون هذا السعي صوب الشمولية والتساوق العام، المُتجذِّر في تَصوُّر للفلسفة بوصفها مُجْمَل المعرفة وقوّة تسمو على كل شيء، غريبًا تمامًا في تقليد التيار الأساسي في الفكر الأنغلو-أميركي، وقد يكون محل اشتباه مُعمَّق من وجهة نظر فلسفية، لكن تأثيره كقوة مشكِّلة في التنوير، ومن ثَمّ كعامل تاريخي، بمنأى عن كل شك.

ويمكن بسهولة الجمع بين إقرار الدور الأساسي الذي تقوم به «الفلسفة» في التنوير والاعتراف بأهمية العوامل الاجتماعية-الاقتصادية وأبعاد التاريخ «الثقافية-الأنثروبولوجية»، ما دمنا نحتفظ بالمفاهيم الرئيسة في مركز تَصوُّرنا. وبطبيعة الحال فإن «الفلسفة» حين تُفهم على أنها نقاش الأفكار المشتركة والخلافيّة المحورية التي تنظم التغيّرات التي تطرأ في المجتمعات البشرية وتوجهها، لا تُستحضر بطريقة سحرية في أوضاع التفاوت الشنيعة، والحرمان، والبؤس، والتمرد الاجتماعي، والجشع في امتلاك الأراضي، والتنافس التجاري، ومقاومة الضغوطات المالية التي تغذّي الاستياء والاضطراب الاجتماعي، والتي تُعَدّ شرطًا مسبقًا لا غنى عنه للتغيّر الثوري؛ غير أنه يمكن الزعم بشكل وجيه بأن «الفلسفة» كما يعرّفها «الفلاسفة» توجِّه تغيّرًا أساسيًّا في المجتمعات البشرية عبر توجيه المظالم الاجتماعية وحالات الاستياء والإحباط في وجهة دون غيرها.

وعلى أيّ حال، ليس في وسع الأفكار الثورية أن تصبح قوة فاعلة في التاريخ إلا حين يتم تصورها والإفصاح عنها ونقاشها، ثم تطويرها ونشرها بشكل واسع، وهذه عمليات غاية في التركيب يمكن

(30) Condorcet, *Esquisse*, 200.

ربطها، وبمعنى ما تمييزها، بالسياق الاجتماعي والاقتصادي أو الملمح الأنثروبولوجي للمجتمع الذي يتمّ فيه التعبير عن أفكار جديدة ونقاشها. وهذا يعني أنه ينبغي على جانب أساسي من أي إعادة تشكيل للدراسات التاريخية مُصمَّمة لإعادة ترتيب العلاقة الأساسية بين التاريخ الفكري وسائر التاريخ، بحيث يمَوضع الأول في المركز ويُضمن قيام تفاعُل قويّ بين الأفكار والتاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي، أن يعيد النظر أولًا في تاريخ الأفكار نفسه حقيقة. وإذا كان تبيان وجود روابط بين المفاهيم المركزية والتغيّرات الواسعة والطويلة الأجل في البيئة الاجتماعية والاقتصادية، فضلًا عن الثقافة الشعبية، هو المهمة الأساسية في الدراسات التاريخية المُعاد تشكيلها المعنية بإنجاز تَصوُّر متكامل و«متصل» للماضي، وإذا كانت كل «ثورة» حديثة حقيقية إنما تنتج في الواقع عن ثورة تصوّرية سابقة سائدة بشكل واسع، يلزم أن نستعيض في النهاية عن الانشغال المعاصر الراهن بما يُسمّى بالتطورات «الثقافية» والاجتماعية بتاريخ أفكار يعاد تشكيله بوصفه الدراسة الأكثر أهمية وحسمًا لأيّ فهم جادّ «للحداثة».

2. المؤرخون وتدوين «التاريخ الفكري»

بناء على هذا، تتمثل الأولويّة الأشد إلحاحًا في أيّ مُحاوَلة راهنة لتشكيل منهجية للتاريخ الفكري قادرة على بلورة إطار «تاريخ عامّ متكامل»، في إعادة تعريف «حقل تاريخ الفلسفة» بشكل يمكّننا من أن نستوعب بشكل مُرضٍ معنى «الفلسفة» لدى أشياع التنوير. ومن أَجْل تحقيق مَقاصد الجهد الراهن، قد يكون أفضل مسار هو التجريب على إعادة تبنّي «الفلسفة» بأوسع معانيها وأشدها معارضة للتقليد «التحليلي» الأنغلو-أميركي المطروح؛ ذلك أنه بدون إجراء توسيع درامي لنطاق «تاريخ الفلسفة»، تُحدث في هذا الجانب قطيعة مع الإرث اللوكي والهيومي، لا يمكن أن يقال عن أي مؤرخ أو فيلسوف إنه تَفَاعل بشكل واسع مع أفكار التنوير في الثورات والمجتمع أو تَعامَل بشكل شامل مع «حداثة» مبدأ مُتصوَّر في شكل حزمة من القيم والمواقف والأفكار التي ولّدها «التنوير الراديكالي».

وتتفق كل النَّزعات المتنافسة في سياق إعادة تشكيل الدراسات التاريخية في العقود القليلة الأخيرة، بصرف النظر عن مدى اختلافها في جوانب أخرى، على أن «تاريخ الأفكار القديم» الذي ظل سائدًا حتى ستينيات القرن العشرين قد أصبح لأسباب مُلِحَّة ومُلزِمة غير مناسب بشكل حاسم. والسبب في هذا هو أن «تاريخ الأفكار القديم» فَصَلَ الأفكار عن السياق الاجتماعي، مُسلِّمًا وَفْقَ توافق راهن بأننا نعرف من هم المفكرون المهمّون في الحقبة المعنية، ومن هم أكثر أهمية ومن هم أقل أهمية. وعلى هذا النحو أفضى إلى «شرعة كلاسيكيات» غاية في الانتقائية والتجريد، وهي رؤية «كتاب عظيم، رجل عظيم» في التاريخ الفكري، كما سماها روبرت دارنتون (Robert Darnton)، لم تنزع المفكرين والنصوص من سياقاتها التاريخية فحسب، بل فرضت ضمنيًّا تفضيلاتها الفكرية الخاصة، أي أفكارًا ومواريث فكرية سَبَقَ انتقاؤها بوصفها «مفتاحية»، أو لكونها المفاهيم التي شَكّلت بأقوى الأساليب العمليةَ التاريخية، حيث يتأثر المؤرخ نفسه من دون وعي بالمناظرات والانشغالات المعاصرة. وكانت النتيجة «شرعة» مُكرَّسة، نوعًا من الأسطورة الفكرية، تحتفي ببعض الشخصيات وتتجاهل أخرى، وتخلق صورة قابلة لأن تنأى عن مشاغل المعاصرين الفكرية الحقيقية، فضلًا عن

تكريس فكرة «التأثير الفكري» المشبوهة، ولا تكشف إلا عن القليل بخصوص المجتمع أو كيفيّة تأثير الأفكار في السياسة والثقافة و«الإنسان العادي».[31] ولم تكن هذه الشرعة لاتاريخية فحسب، بل تَعرَّضت للهجوم كذلك، وبشكل مُبرَّر إلى حد كبير، لكونها مُؤسَّسة على محاباة حقيقية تمامًا (وتُعَدّ من منظورنا غير مقبولة): ذلك أنها لم تكن من عدة جوانب ديمقراطية ومساواتية بما يكفي، بل يمكن القول بشكل منصف إنها كانت إلى حد ما بطريركية، وأوروبية-المركز، ومناصرة بشكل خفّي للإمبريالية، وتنحرف كثيرًا صوب تفضيلات ومواريث ثقافية عبر-أطلسية بعينها.

تَمثَّل الشاغل الرئيس في تاريخ الأفكار «القديم» (أو *Ideengeschichte*) إذًا في إثبات كيف «أثّرت» الأفكار في تَطوُّر أفكار أخرى ونشرها. وبتصور هذه الأفكار على أنها تولّد أو تؤثر في مفاهيم مغايرة في سلسلة متصلة بدرجة أو أخرى، لم تتركنا هذه المنهجية القديمة فحسب مع عملية «تأثير» تاريخي مسرفة في التبسيط، وغير مرضية، لا بل غير مفسَّرة، والأسوأ من ذلك أنها نزعت إلى عزل التاريخ الفكري عبر فصله بشكل حادّ تقريبًا عن كل جانب من جوانب التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الرئيسة. وقد حدث بعد ذلك تمرُّد واسع تَحوَّل فيه الانتباه بشكل حاسم، على حد تعبير دارنتون، أحد أهم مؤرخي التنوير في العقود الأخيرة، بعيدًا عن محتوى الأفكار صوب أسئلة من قبيل «كيف تتعلّق الأفكار بالعَمليَّة التاريخيَّة الأوسع؟»، «وكيف تتغلغل في المجتمع وتؤثر فيه؟»[32]

وعلى هذا النحو أصبح التاريخ التقليدي للأفكار، على جانبي الأطلسي خلال الثلث الأخير من القرن العشرين، مُتَّهمًا بشكل واسع ومُبرَّر بأنه ضيّق وتحكّمي أكثر مما يجب، وغير متضمَّن بشكل كافٍ في سياق العملية التاريخية الأوسع.[33] غير أنه لم يُطَح به على يد منهجية واحدة، بل على يد ثلاث منهجيات مختلفة على الأقل، متباينة تصوريًّا بشكل واسع، تطوّرت إلى حد كبير بشكل مستقل بعضها عن بعض. فبالإضافة إلى النوع الجديد من «تاريخ الذهنيات» (*histoire de mentalités*) الثقافي-الاجتماعي (وتعديلاته ما بعد البنيوية) الذي طَوَّرته «مدرسة الحَوْليّات» (Annales School) في فرنسا، ظهرت في الوسط الأكاديمي الأنغلو-أميركي مُقاربَة جديدة تَطوَّرت في الأصل في كيمبردج في ستينيات القرن العشرين، حيث ممارسوها الأبرز هم جون بوكوك (John Pocock) الذي انتقل لاحقًا إلى الولايات المتحدة، وكونتن سكنر (Quentin Skinner)، ورتشارد تك (Richard Tuck)، وجون دن (John Dunn)، وهؤلاء جماعة من البُحّاث تَساءَلوا عن الكيفية التي تتعلق بها المفاهيم بالخطابة، وأساليب التعبير، و«اللغات السياسية» التي تُجرى بها المناظرات السياسية، مستحدثين بذلك نهجًا جديدًا مفيدًا، يوصف أحيانًا بأنه «ثوري»، طَبَّقوه تحديدًا على تاريخ الفكر السياسي. وقد كانت هناك فروق بين هؤلاء الممارسين، فسكنر مثلًا يقاوم إلى حد ما إستراتيجية بوكوك في التعامل مع لغات ومواريث سياسية مختلفة على أنها كينونات مستقلة أساسًا

(31) Darnton, *Forbidden Best-Sellers*, 170; Stuurman, 'The Canon', 152-3, 157; Skinner, *Liberty*, 102-6.

(32) Skinner, *Liberty*, 106; Darnton, *Forbidden Best-Sellers*, 169; Darnton, *Business*, 1; Richter, 'Towards a Lexicon', 95-6.

(33) Stuurman, 'The Canon', 152; Richter, 'Towards a Lexicon', 96, 101, 103-6, 117-18.

والتوكيد بشكل كبير على أهمية الاستقلالية التأليفية، وهو فرق يوصف أحيانًا بالفرق بين «أنصار السياقية» (contextualists) الخلّص و«المواضعتيين» (conventionalists) الذين يقولون بوجوب أن يُعبِّر المؤلفون عن وجهات نظرهم بأسلوب عُرْفيّ؛ إلّا أنّهم يتشاركون في تبني مقاربة عامة بشكل واسع لدراسة السياق النصي واللغوي للأفكار.(34) وقد تَمثَّل إسهامهم في تحديد وتوضيح وتسميك وتخصيب «سياق» الخطاب المحيط بظهور الأفكار وتطبيقها.

وثمّة قوة ثالثة، مدرسة «التاريخ التصوري» الألمانية (Begriffsgeschichte) التي أسسها رينارت كوزلك (Reinhart Koselleck)، ورولف ريشارت (Rolf Reichardt)، تأملت في مفاهيم أساسية من قبيل «الثورة»، «الجمهورية»، «النقد»، «المجتمع المدني»، «الحضارة»، «الحرية»، «الليبرالية»، «التنوير»، «التسامح»، وحتى «التاريخ» كما يُصنع ويُنشر ويُكيَّف في خضمّ مُمارسَة نشاط التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وجعلت هذه الأفكار المحوريّة، وتحولاتها الدلالية المُحدَّدة تاريخيًّا، هي نفسها موضع التركيز الرئيس في الدراسة.(35) وفي حين اعتبر «أنصار السياقية» الأنغلوفونيون عَزْلَ مفاهيم بعينها عن السياق المباشر للاستخدام والنقاش والصياغة اللغوية محل اشتباه منهجي، بل ومَسلكًا ضارًّا، وأنكر مؤرخو الفلسفة، وَفْقَ مبرِّر مماثل، نزوعهم نحو فصل «المفاهيم الأساسية» الفاعلة في المجتمع عن معارك الفلاسفة التصورية، لا ريب في أن هذه المدرسة الفكرية أعانت كذلك على تعميق فهمنا لمُكوِّنات تصورية محورية في التاريخ الفكري والاجتماعي، على الرغم من أنه يمكن بالقطع تخطئة كوزلك، ضِمْنَ أسباب أخرى، لتطبيقه المسرف في التردد لمنهجه الخاص على معنى كلمة «ثورة» واستخدامها في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، حيث فشل بالفعل في تعديل الافتراضات (الخاطئة) التي سادت في هذا الصدد فترة طويلة، وكان هذا كما سوف نرى عائقًا أساسيًّا في طريق دراسات التنوير ودراسة «الثورة الفرنسية».(36)

وفي الوقت نفسه، اتهم أنصارُ «التاريخ التصوري» أشياعَ «السياقية» بفصل انسيابيّة الخطاب الفكري، على نحو يتجاوز ما يحق للمؤرخ القيام به، عن الديناميكا المُركَّبة للتاريخ الاجتماعي والسياسي.(37) وكانوا أشد تأكيدًا من «مدرسة كيمبردج» على السعي لتوحيد التاريخ الاجتماعي والفكري، تحديدًا عبر التنقيب عن نطاق جِدّ واسع من المصادر للتركيز على تحولات في التعبيرات الجمعيّة ومَفْهمة أفكار محورية.(38) وبنقده «تاريخ الخطاب» (*Diskursgeschichte*) الكيمبردجي لتعريفه «السياق التاريخي» بشكل ضَيِّق أكثر مما يجب وعدم اهتمامه بما يكفي بالبنى والضغوطات الاجتماعية،(39) انضمَّ «التاريخ التصوري» الألماني إلى «الانتشاريين» (diffusionists) الفرنسيين،

(34) Richter, 'Towards a Lexicon', 105-6, 108; Palonen, *Quentin Skinner*, 67-7, 79; Bevir, 'Role of Contexts', 165.

(35) Kosellek, 'Hinweise', 36-8, 42, 44.

(36) Reichardt, 'Einleitung', 62-4; Richter, 'Towards a Lexicon', 107-12; Krüger, '*Geroglifici und scrittura*', 353.

(37) Kosellek, 'Hinweise', 45-6; Bödeker, 'Reflexionen', 78-9, 83.

(38) Bödeker, 'Reflexionen', 83-4.

(39) Darnton, *Forbidden Best-Sellers*, 170, 175, 178-9; Palonen, *Quentin Skinner*, 39, 65.

وهذه هي تسمية دارنتون لأنصار النزوع الثقافي-الأنثروبولوجي المنشغلين بالثقافة الشعبية، والكتب، والتاريخ المُدوَّن، و«تاريخ الذهنيات». وفي ما يبدو لهذه الفصائل، يُعوِّل زعم سكنر أن معنى النص ينشأ عن مقاصد المؤلِّف المعبَّر عنها بألفاظ تَشكَّلت وَفْقَ أعراف سياقه التاريخي واستخداماته، على فكرة «السياق» النصيّة والخطابية بشكل ضَيِّق إلى حد كبير، بحيث لا يقيم حسابًا كافيًا للأدوار المُركَّبة التي يقوم بها إنتاج الكتب، وانتشار النصوص، والتسويق، فضلًا عن القيود السياسية والقانونية والكنسية وأنواع أخرى من التدخل.

ويجادل مثل هؤلاء النقاد بأنه لا يتسنى استنباط المغزى الحقيقي والدقيق للمواجهات الفكرية من النصوص وتَتبُّع تَطوُّر الفكر بأفضل طريقة عبر دراسة الخطاب والنقاش الفكري بشكل منعزل بدرجة أو أخرى، أو دراسة مقاصد المؤلّف التي تتخللها أعراف نصية واصطلاحية، بل عبر دراسة سياقات تاريخية أوسع تطبق فيها الأفكار والسياق الاجتماعي والسياسي. وهكذا يشيرون إلى أن «مقاصد» المؤلفين غالبًا ما ترتبط بالنصوص بطريقة أقلّ وضوحًا وأكثر إثارة للمشاكل مما يفترض «أنصار السياقية»، حيث تَتدخّل كل أنواع العوامل الظرفية والاجتماعية والثقافية التي قد تكون خارج نطاق وعي المُؤلِّف المباشر، ما يجعل خطاب «السياق» على المستوى النظري هو نفسه أكثر إشكالًا وأقلّ نفعًا بذاته ممّا يزعم سكنر وبوكوك.[40]

وفضلًا عن رفض «الانتشاريين»، مثل غيرهم، قيود شرعة مفرّغة من أفكار محورية دوفع عنها في كتب عظيمة، اهتمّوا أساسًا، خلافًا لغيرهم، بربط المواقف والتيارات الدينية وأساليب التفكير بالتطورات الثقافية التي تحدث في المجتمع بوجه عام، حيث حاولوا في الغالب القيام بذلك بسبل جديدة بشكل مدهش، ليس عبر دراسة الأفكار المُفصَح عنها أو «السياقات» الفكرية، بل عبر ثقافة المعرفة والنشر والتواصل بأوسع المعاني، بما في ذلك الصحف والمنشورات السيّارة الأخرى، والمجلات، والمخطوطات السرية، والوصايا، والقوائم، والنكات، والأغاني، وممارسات الناشرين والمُوزِّعين. وبتقصي الكيفية التي تُقرأ وتستخدم بها كل أنواع النصوص، وهوية من يقرأها، حققوا نجاحات لافتة في الكشف عن ديناميات القراءة، وتشكيل المواقف، والاستقبال الثقافي، والانتشار. مرة أخرى، كانت النتيجة إثراء المعرفة التاريخية بأساليب نقدية، ليس أقلها تأمين صورة مُفصَّلة على نحو غير مسبوق لحجم قطاع القراء العامّين المعاصر وطبيعته، ومثال ذلك حقيقة أن عدد قرّاء الأعمال الأدبية الرائجة حوالى عام 1660 في باريس بلغ 3000 قارئ،[41] بالإضافة إلى مفاهيم أكثر وضوحًا بخصوص ما يُقرأ وهوية القراء.

وقد عُني «الانتشاريون» الفرنسيون والممارسون الأنغلو-أميركيون «للتاريخ الاجتماعي الجديد» أساسًا بمَوْضعة منظورات ومواقف في سياقها الاجتماعي والثقافي، ومن ثَمَّ، في رد فعل إزاء تاريخ الأفكار القديم، التقليل من شأن دور القادة الفكريين المزعومين. وحين يرغب هؤلاء البُحّاث أصلًا في التسليم بموضع للتاريخ الفكري، فإنهم يُعنَوْن أساسًا بمسائل التأثير والترويج والوظيفة

(40) Palonen, *Quentin Skinner*, 42-6; LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 36-7; Bevir, 'Role of Contexts', 168.

(41) Muchembled, *History of the Devil*, 163.

الاجتماعية، بالإضافة إلى التعبير الكمي عن القراءة والنشر. وبمناهجهم المُؤسَّسة في الغالب أرشيفيًا التي تُوظِّف شواهد من كل الأنواع، كشفوا عن الكثير من الحقائق الجديدة حول مواقف الفكر وأساليبه في المجتمع، ومن ثَمَّ حول «الذهنيّات»، على الرغم من أن معظم «الانتشاريين» رفضوا في فترة لاحقة تَصوُّر الذهنيات» نفسه لكونه محمولًا على درجة من التساوق البنيوي في تشكيل الثقافة الشعبية، يرى ما بعد البنيويين أنها قد لا تتحقق بالفعل. غير أن عددًا قليلًا من النقاد، وأنا من ضمنهم، عبّروا عن الانزعاج من نبذهم دراسة النقاشات الفكرية والأفكار المُفصَح عنها على هذا النحو. اعتبر دارنتون، الذي يوصي بالمزيد من التفاعل، إن لم يكن بالتوحيد، بين مدرسة سياقية كيمبردج والمدارس الانتشارية الفرنسية، الفصل شبه الكامل بين سياقية كيمبردج بانشغالها المُكثَّف «بتحليل نصوص تعكس لغات خطاب مختلفة» و«تاريخ الثقافة الاجتماعي «الجديد» بتركيزه على كينونات الثقافة الشعبية وعموم الناس، غير مفيد وفي النهاية ضارًّا. ولكن في حين أن «مدرسة كيمبردج» سوف تفيد بلا شك من انغماسها في قَدْر أكبر من التاريخ الاجتماعي والثقافي و«التاريخ الاجتماعي الجديد» للأفكار، فإنه بحسبان الاختلاف الكبير بين المُقدِّمات المنهجية لدى المدرستين، والتفاوت في مواضع الاهتمام، حيث تركز إحداهما على السمات الثقافية في المجتمع، وتركز الأخرى على الثقافة الفكرية لدى نخبة فصيحة صغيرة، لا يُرجَّح في ما يبدو أن يَتَّحدا في المستقبل.

وهناك نتيجة لافتة للبحث «الانتشاري» في سياقنا الراهن تتمثل في وعينا الحاضر الأكثر تفصيلًا بواقع مجموعة التحولات الثقافية التي توجّه، أو، وَفقًا لوجهة نظرك، تعكس انبثاق أفكار جديدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لقد ثبت بما لا يدع مجالًا للشك أن هناك تَحوُّلًا واسعًا في المجتمع الأوروبي الشمالي-الغربي نحو مواقف «تنويرية» في ما يتعلق بالسحر وعلم الشياطين وإبليس، مثلًا، وبأسلوب مُفصَّل يُبيِّن أن التغيّرات الحاسمة حدثت قبل عام 1750 بوقت طويل، وليس في النصف الثاني من القرن الثامن عشر كما كان لقرّاء «تاريخ الأفكار القديم» المفروض أن يفترضوا. وفي فرنسا، كانت العقود 1720_1750 فارقة بوجه خاص نسبة إلى هذا التحول الحاسم، على الرغم من أن التطور حدث في هولندا وإنكلترا قبل ذلك.[42] ولهذا فإن الانتشاريين محقون تمامًا في إقرار أن فكرة تاريخ الأفكار القديم التي تزعم أن الانطلاق الواسع لأفكار أكثر علمانية بدأ في منتصف القرن الثامن عشر تقريبًا، حيث نشأت مع عمل مونتسكيو **روح القوانين** (*L'Esprit des lois*) (1748) وأول أجزاء **الموسوعة** في بداية خمسينيات القرن الثامن عشر، ليست مخطئة فحسب بل معارضة للوقائع التاريخية ومُضلِّلة كليًّا. غير أن الانتشاريين، كما سوف نرى، ارتكبوا هم أنفسهم خطأً مماثلًا حين افترضوا أن أخطاء «تاريخ الأفكار القديم تثبت أن إفصاح «الفلاسفة» عن أفكار جديدة كان لهذا السبب هامشيًّا نسبة للعملية الأساسية وبعد ذلك نسبة لما يزعمون أنه تحولات «ثقافية» سابقة.

وفي حين أن التغيرات التي طرأت على أفكار القطاع الأكثر تعليمًا من المجتمع، التي أثبت «الانتشاريون» الفرنسيون أنها تتناغم بشكل واسع مع التيار الثقافي الأوسع، انعكست في الأدب،

(42) Ibid. 171; Goulemot, 'Démons, merveilles et philosophie', 1231-7.

كشفت تقنياتهم عن تباعُد بدأ منذ نهاية القرن السابع عشر بين النخبة والثقافة الشعبية. لقد دللوا، كما خمّنت من قبل قلة قليلة فحسب، من أمثال بول هازار (Paul Hazard)، على أن البداية الفعلية لتوضيح سبل النخبة التنويرية والفصل الحقيقي بينها وبين الثقافة الشعبية كانت في نهاية القرن السابع عشر، حين تَراجَع الاعتقاد في إبليس والسحر وعلم الشياطين بشكل سريع ضمن شرائح نخبوية، لكنه ظل مُتحصِّنًا بشكل قويّ ضمن الشرائح الأفقر، خصوصًا لدى الأميين الريفيين والشرائح شِبْه المتعلمة من السكان.[43] وقد بَيَّنَ مثل هذا البحث كذلك أنه في حين بقي الولاء لرؤية-العالم التقليدية السحرية قويًا ضمن الأميين والذين تلقوا قَدْرًا ضئيلًا من التعليم، ظل خصوم «الفلاسفة» ومعادو التنوير متحصّنين ضِمْنَ شرائح أكثر تعليمًا في المجتمع. وعلى نحو لا تُقدَّر قيمته، استطاع «الانتشاريون» أن يثبتوا أن أقليات صغيرة فحسب من المجتمع النخبوي تَبنَّت بشكل واثق ومُتّسِق ما يسميه المعاصرون الرؤية «الفلسفية» في الأكوان، ويسري هذا بشكل أقوى على الأكثر تعليمًا الذين احتفظوا بقلقهم ومخاوفهم السابقة من خوارق الطبيعة بما يكفي لأن يظلوا مترددين بخصوص «الفلاسفة» ورسالتهم التي تؤكد دور العقل.[44]

ولكن إذا كانت المُقارَبة «الانتشارية» تفضي إلى نتائج مدهشة، بحيث تكشف عن تحولات في الميول عبر الزمن تحدث عبر تفاعل واضح وقابل للتكميم، لكنه مُركَّب مع تغيرات في المجتمع، فإن هذه المنهجية تعاني كذلك من ضعف واضح؛ ذلك أنها لا تُؤمِّن أي سبيل إلى معرفة ما إذا كانت الأفكار والمواقف الجديدة مستمدة من تَحوُّلات بنيوية في المجتمع، أو موجِّهة لها. عوضًا عن ذلك فإنها تميل إلى مُواصَلة محاباة مُتجذِّرة ورثتها عن الماركسية على أساس أنه لزام على الأفكار أن تمثل لواقعيات اجتماعية يفترض أنها أكثر عمقًا، وتُسلِّم بأنها تستعيض عن الحتمية الاقتصادية المرفوضة التي تقول بها النظرية الماركسية بنمط جديد من الحتمية الاجتماعية البنيوية أو، في الآونة الأخيرة، الحتمية الثقافية، في حين أنها لا توضح إطلاقًا، بخصوص الأفكار الجديدة والتحولات الثقافية، أيهما العربة وأيهما الحصان. وفي حالة ضعف الاعتقاد في السحر وعلم الشياطين مثلًا، أو الانخفاض في رسامات الكهنة وعدد المستقطَبين الجدد الذين التحقوا بالأديرة الفرنسية في القرن الثامن عشر (بدءًا من ثلاثينيات القرن الثامن عشر)،[45] كانت هناك تَحوُّلات مُوثَّقة بشكل واضح في الممارسة والاعتقادات والميول تُعزى بأسلوب غامض إلى ضغوطات و«حساسيّات» اجتماعية وبنيوية مزعومة لكنها ليست مرئية وغير موثقة.

ولفترة ما، لم يثر هذا الغموض سوى قدر قليل من الاحتجاج. ولكن بتواصل الدراسات التاريخية التي تستهدف إعادة التشكيل، اتضح وجود تَباعُد كبير بين تَصوُّرَي العملية التاريخية المتضاربين. ومن سبُل التعبير عن المُقارَبة «الانتشارية» التي أكدت بوجه خاص الصراع والتنافس الذي دار في المناظرة المنهجية بين «التاريخ الاجتماعي الجديد» ومنافسه «التاريخ الفكري الجديد»،

(43) Goulemot, 'Démons, merveilles et philosophie', 1226, 1238-40; Muchembled, *History of the Devil*, 163.

(44) Muchembled, *History of the Devil*, 171, 175-81.

(45) Delumeau and Cottret, *Le Catholicisme, 407-8;* Chartier, *Cultural Origins*, 100-1.

على الهيمنة على التاريخ «التكاملي» الواسع الجديد، منهج روجيه شارتييه (Roger Chartier)، الذي اشتهر بتوكيد أن توكفيل (Tocqueville) زَعَمَ مُحِقًّا أن فرنسا القرن الثامن عشر شهدت «تَخَلّيًا عن المُمارَسات المسيحية لا مثيل له في أوروبا»، وأن الثورة نشأت عن وضع مُتحوّل في الذهن، لكنه عزا مخطئًا هذا التحول إلى «الفلاسفة» والأفكار المعبَّر عنها في الكتب. ومتَخلّيًا عن العقيدة القديمة بأن جوهر النمو الاجتماعي يكمن في التحكم في المِلكية ووسائل الإنتاج، جادل شارتييه بأنه تظل هناك مجموعة أساسية محدَّدة من البنى أو التيارات الاجتماعية «الواقعية»، متميزة عن الأفكار التي حددت هذه البنى أو التيارات، تكشف عن أفاعيل هذا المُحدِّد الاجتماعي «الحقيقي»، وتُشكِّل مهمة ما يسميه «علم الاجتماع الثقافي».

الأسلوب «الجديد» الذي يتبناه التاريخ الاجتماعي بخصوص تنظيم الدراسات التاريخية، حيث يُركِّز على تغيّرات في مواقف المجتمع وممارساته على نحو يُهمِّش التاريخ الفكري، وعلى توكيد استحالة أن يكون دافع وأصل أي إعادة بناء ثورية عظيمة في المواقف، من القبيل الذي غيّر الغرب في القرن الثامن عشر، فكريًّا أساسًا، بل مُحتَّم أن يكون «اجتماعيًّا» واجتماعيًّا-ثقافيًّا؛ نقول إن هذا الأسلوب يتأسس في النهاية على زعم أن التغيّرات في الاعتقاد والحساسيَّة في المجتمع مستقلة عن الأفكار وسابقة عليها، وأن هذه التحولات «الأعمق» تنشأ عن حركات في الممارسة والعادات الاجتماعية التي يُعَدّ تَشكُّل المذاهب والمفاهيم الفكرية لاحقًا وتابعًا لها: «إن التغيرات الأعمق في سبل الوجود»، في ما يزعم شارتييه، «لم تكن نتيجة مباشرة وواضحة وأفكارًا متميزة»؛ على العكس»، «فحتى الابتكارات التصورية الأشد قوة والأكثر أصالة منقوشة في القرارات الجماعية التي تُنظِّم وتَتحكَّم في التعليمات الفكرية قبل أن تُحقِّق تعبيرًا في أفكار واضحة».[46] قد يبدو هذا، كنظرية، زعمًا وجيهًا، ولا شك في أنه حظي بدعم واسع، ولكن في حين أن الأفكار الفلسفية قد تتبع في الغالب تيارات تحتية غامضة في الثقافة لا تنشأ فكريًّا، يظل من الصعب إلى حد كبير تعزيز مثل هذه المزاعم بأسلوب واضح ومقنع، كما أن بعض إقراراته تبدو هشة بشكل سافر.

ويتميّز «علم اجتماع شارتييه الثقافي»، بوصفه التاريخ الاجتماعي بوجه أعمّ، بعَزْو تَحوُّلات أساسية في الاعتقادات والمواقف إلى تغيرات في الممارسة الثقافية-الاجتماعية، والموضة والانفتاح الاجتماعي، وتَحوُّلات لاواعية في التديّن، وانخفاض السمة الطقوسية في الحكم والنظام الملكي بعد عام 1700، وتَحوُّلات جائحة في أنماط الزواج، والعلاقات الجندرية، والعلاقات الجنسية، ومنع الحمل. ومن مزاعم شارتييه غير المقنعة بوجه خاص توكيده اعتبار انبثاق الرؤى من الحساسية، وعبر الحساسية، على أنه طريق ذو اتجاه واحد، حيث يُعوِّض عن قلة شواهده وضعفها بخصوص الحساسية بما هو في أحيان كثيرة مجرد تخمينات. نظريًّا، كما اعترف ماركس نفسه قبل خلاصه إلى صياغات أكثر تشدّدًا للحتمية الديالكتيكية، لا يتّضح إطلاقًا لماذا يعجز تَصوُّر مادي وطبيعاني كُلّيًّا في استيعاب تفاعل متوازن، أو ذي اتجاهات مزدوجة، بين الواقع المادي والوعي البشري. غير أن المؤرخين ملزمون من منظور عَمليّ بأن يستجيبوا للاستحالة البيّنة لإثبات أي شيء بأسلوب مقنع يتعلق بالتحولات التي تُعَدّ بالتعريف صامتة، وغير دقيقة، ولاواعية.

(46) Chartier, *Cultural Origins*, 2, 109.

ولا مراء في أن الغموض الكامن والعَصِيّ في «التاريخ الاجتماعي الجديد» يُشكِّل مكمن ضعفه. حين ناقش شارتييه العلمنة الفرنسية في القرن الثامن عشر مثلًا، زَعَمَ أن «الثورة» تُعبّر عن تتويج «لتغير في موضع القداسة، حوَّل بصمت، حتى قبل أن يظهر على السطح، المشاعر والعواطف التي سبق استثمارها في تَمثُّلات مسيحية إلى قيم مُوجَّهة عائليًا ومدنيًا ووطنيًا».[47] لعل هذا صحيح. ولكن كيف يكون في وسع أيّ كان أن يثبت بشكل مقنع مثل هذه العملية المُركبَّة والغامضة بالركون إلى الشواهد «الاجتماعية» المحدودة المتوافرة، خصوصًا أن كل شُرّاح القرنين السابع عشر والثامن عشر، وليس كوندورسيه ودي توكفيل (de Tocqueville) فحسب، يؤكدون نقيض هذا تمامًا، وأن «الفلسفة» شكلت على نحو لا جدال فيه السبب الرئيس لما طرأ من تغيرات في المواقف الاجتماعية؟ فضلًا عن ذلك، فإن خصوم التنوير لم يكونوا أقلّ جزمًا من «الفلاسفة»: «لا سبيل لتفسير التقدم الاستثنائي الذي كان ينجزه التشكيك بمرور الوقت»، في ما تعجب أحد المدافعين المسيحيين عام 1751، سوى بأثر «الفلسفة، أي نوع الفلسفة الذي يعارض الاعتقاد في المعجزات والوحي والسلطة الكنسية».[48]

وتسهل السخرية من «حساسية شارتييه الناقصة»، والتحولات «الصامتة» والغامضة التي تبرز على السطح. غير أنه يمكن الجدل بأنها عرَض لضعف واختلالات مزمنة يعاني منها التاريخ الاجتماعي «الجديد» كمنهج لتفسير التغيرات الاجتماعية في المواقف في تاريخ المجتمعات. ويزعم البعض أن مثل هذا التقليل القطعي من شأن الأفكار والتاريخ الفكري، بصرف النظر عن منطقه الداخلي ومبرّراته، يظل بتوكيده أن الأمر المهم هو الإنسان العادي أفضل بكثير من تاريخ الأفكار من حيث توافقه مع المعنى الديمقراطي للمجتمع الحديث. لا اهتمام لدى الناس العاديين، في ما يُزعم، بالأفكار، وهم يسخرون ممن يهتم بها، ولكي تحظى الدراسات التاريخية بأهمية، يلزمها أن تركز على الجموع البشرية وأن تجعل عملية التاريخ الأساسية ميّسرة لمن لا يعرف ولا يرغب في معرفة المذاهب، أو المفاهيم، أو المبادئ المُؤسِّسة، أو المناظرات الفكرية. ويقينًا أينبغي على دراسة الجموع البشرية العادية دائمًا أن تكون إجراء أكثر شرعية من دراسة النخب الفكرية؟

يبدو هذا معقولًا، لكنه مُغالِط بالكامل، فهو قائم على خلط متجذّر بين أهمية الأفكار وقوتها والقدرة على فهمها. ذلك أن الأفكار لا تقتصر إطلاقًا على النخب. خلافًا لذلك، وكما سبق أن أشار جان ميسلييه في بداية القرن الثامن عشر، فإن البؤس والاستغلال والضيق الاقتصادي الذي يتعرض له المقموعون، خصوصًا الفلاحين والحرفيّين الأميّين والفقراء الكادحين، على الرغم من عدم درايتهم بهذا، إنما تنظِّم وتنسِّق على أساس مذاهب يثقون فيها بشكل ضمني، تنظِّر وتعزِّز وتشرعن أدوات استغلالهم السياسية والدينية والاقتصادية، مذاهب تزدهر وتتعاظم سطوتها بتنامي سذاجة وجهل «مَن هم أشدّ ضعفًا وأقلّ استنارة».[49]

(47) Ibid., 109.

(48) [François], *Preuves*, i. preface pp. i-ii.

(49) Meslier, *Testament*, i. 7.



قد يرجع التفضيل الراهن والسائد لدى المدرِّسين والطلاب «للثقافي» و«الاجتماعي» على الفكري في ميكانيكيات التاريخ الرئيسة إلى ما يعتبره البعض الزعم الضمني المغري بأنّ تاريخ الأفكار لا يتعلق بالفهم الفعال للتاريخ، وليست هناك من ثَمّ حاجة لتحميل المرء ذهنه عبء أفكار مُعقَّدة يُفترض أنها لا تهمّ سوى قطاع صغير وقَصِيّ من النخب. غير أن هذا النوع من النزوع نحو معاداة النزعة العقلانية (anti-intellectualism)، بصرف النظر عن عدد مَن ينجح في كسبهم، إنما يقوم بذلك نظير ثمن باهظ: ذلك أنه غالبًا ما جعل «الانتشاريين» إما حلفاء باختيارهم، في حالة دارنتون، وكما أشار جيرمي بوبكن (Jeremy Popkin)، وإما حلفاء مكرهين، للحملة ما بعد الحداثية الرامية لتشويه المناهج التقليدية للنقد التاريخي وتهميش التنوير نفسه وتسليط ضوء سلبي عليه.[50]

وتُعد تبَعيّة التاريخ الاجتماعي «الجديد» الفكرية لبنى اجتماعية يُزعم أنها أكثر عمقًا وقوة جزءًا من التقليد الموقَّر للفكر التاريخي والاجتماعي الذي يرجع عبر «مدرسة الحوليات» في فرنسا وماركس إلى مونتسكيو، أول من أكد في الأزمنة الحديثة وجود شيء من قبيل حزمة البنى المؤسَّسة، الجغرافية، أو المناخية، أو الاقتصادية، أو العنصرية، التي تولّد في مجتمعات بعينها ميولًا ثابتة أو بطيئة التغير تورث أشكالًا وبنًى اجتماعية يُعتقد أنها أكثر أساسية، وأكثر نزوعًا إلى تحديد الشكل العام للتطور التاريخي من زَبَد مذاهب وأفكار أكثر تفصيلًا وثقافة نخبوية. إن مثل هذه النظريات تُهمّش أهمية البدايات الفكرية لكنها كذلك وبشكل جَلِيّ ليست عملية، كما اشتهر بصورة سيئة بروديل (Braudel) مثلًا في تفسير حوادث سياسية مهمة. ومن بين الاعتراضات المعاصرة البارعة على «بنيوية» مونتسكيو حوالى عام 1750، اعتراض طرحه «الفيلسوف» الدانمركي لودفيغ هولبرغ (Ludvig Holberg) (1684–1754)، مؤداه أنها تفشل بشكل واضح في تفسير تطورات، مثل الثورة الثقافية في روسيا بداية القرن الثامن عشر، حيث لم تكن هناك دوافع مهمة سابقة لدى الفلاحين، أو سكان المدن، أو سائر المجتمع تشير إلى «ثورة» مفاجئة في الأفكار، ومع ذلك حدث تَحوُّل اجتماعي وثقافي هائل، طال مجمل مناحي المجتمع الروسي، ثورة استُوردت إلى حد كبير من الخارج في هيئة كتب ومثقفين.[51] وكان لدى هولبرغ في واقع الأمر اعتراض لم يكن في وسع مونتسكيو الرد عليه. ذلك أنه لا شك في أن سبب «الثورات» في الغالب، جزئيًا على أقل تقدير، عوامل اجتماعية–بنيوية واسعة. لكنه يتبيّن أنه لا يلزم أن تكون، في حالة وجود تدخل خارجي قوي، شيئًا أشدّ وضوحًا في القرن الثامن عشر منه الآن.

بناء على هذا، كي نقيم بشكل فعّال تكاملًا بين التاريخ الفكري والتاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي، يبدو أنه من المُرجَّح أن ما نحتاجه في الواقع ليس شيئًا على شاكلة «علم الاجتماع الثقافي»، بل تاريخ فكري إصلاحي جديد، يشرف على عملية مزدوجة المسارات، أو ديالكتيك بين أفكار وواقع اجتماعي، ولا يُركّز على النظريات المكتملة، كما عبّر عن ذلك بأسلوب مناسب أحد المشاركين في هذه العملية الجماعية، بِقَدْر ما يُركّز على «إعادة تشكيل حجج خطابية غالبًا ما تظل عالقة لا يحسم لها أمر»، تاريخ فكري جديد يظل مُنظِّرو الماضي يقومون فيه بدور بارز، على الرغم

(50) Ibid., 4; Popkin, 'Robert Darnton's Alternative', 105-6, 128

(51) Holberg, *Remarques*, pp. d2v, e5-e5v; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 204-5.

من أن تراتبيّتهم قد تتبدل إلى حد كبير، لكن التوكيد الأساسي لا يكون على المفكرين والنظريات بِقَدْر ما يكون على «التفكير» والمناظرات.[52] ذلك أنه ما إن يُعترف بأن ثمة مفاهيم أساسية في المجتمع، تدرَّس في شكل مذاهب واعتقادات ومبادئ قانونية، مشتركة جزئيًّا ومختلف عليها جزئيًّا، تُشكّل العامل المحوري في تحديد التنظيم الاجتماعي وتعريفه وإعادة تقويمه، ومن ثَمَّ في التغيير الاجتماعي نفسه، ويُعترف بأنها المدار الحقيقي لتاريخ اجتماعي متكامل، حتى تصبح مهمة إصلاح التاريخ الفكري نفسه أشد إلحاحًا. ومن الاستحقاقات المهمة إجراء توسيع درامي في تصور «الجدال» بحيث لا يشمل التدخلات السياسية والقانونية والكنَسيّة في المناظرات الجدلية فحسب، بل يشمل أيضًا، وربما بوجه خاص، احتجاجات وتدخلات شعبية. وغنيّ عن البيان أن مثل هذا التاريخ الفكري الجديد يفيد من مناقب «مدرسة كيمبردج»، والنزعة «الانتشارية» ومدرسة «التاريخ التصوري»، ويتخلّص مِن مَثالِبها، على الرغم من أن البناء الانتقائي سوف يكون في الوقت نفسه ظاهرة ثقافية على درجة عالية من الأهمية ليس عند المؤرخين فقط، بل حتى عند الفلاسفة والمنظّرين الاجتماعيين والمحلّلين السياسيين وعموم القراء.

وقد يكون من المفيد الاصطلاح على وصف النتيجة بالمقاربة «الجدليّة» (controversialist) للتاريخ الفكري، وهي منهج يتقصى التفاعل بين المجتمع والأفكار كسلسلة من المواجهات لا تعدّ فيها المفاهيم المشتركة جزئيًّا والمختلف عليها جزئيًّا المُحرِّك الوحيد للتغيّر الاجتماعي والسياسي، بحسبان أن التحولات المادية تظل عوامل رئيسة، بل تعدّ القوة المُوجِّهة والمُرشِّدة الأساسية. إن مثل هذا الأسلوب في إعادة تشكيل الدراسات التاريخية حول «التاريخ الفكري الجديد»، بمنافسة مباشِرة مع «التاريخ الاجتماعي الجديد»، يتصور نظام المجتمع في العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية على أنه يعاد تقويمه وتشكيله وإعادة تشكيله بشكل مستمر عبر خلافات حَوْلَ مفاهيم أساسية تتعلق بالسلطة والتقليد والدين والعلم والقوة. وكان القرن السابع عشر، وبدرجة أقلّ القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، عصرًا لم يُفترض فيه أن يخوض الأفراد (على الرغم من مطالب كانط وآخرين) في تفكير ناقد مستقل. وكانت الأفكار الأساسية تُشهَر وتدرَّس وتطرح على المجتمع من قِبَل الكنائس والهيئات القانونية والنقابات والجمعيات الحرفية والمدارس والجامعات والمهن الطبية والمُؤسَّسات الفنية، وبطبيعة الحال بلاط الأمراء. ومن شأن هذا أن يضفي بدوره أهمية غالبة على النقاشات والمواجهات الشعبية حول الكتب والكتيّبات والخطب الملقاة والأفكار؛ ذلك أن المجتمع والحكومة والكنائس، فضلًا عن الهيئات الأخرى، تُحدَّد هنا بأعلى درجات التكثيف والدقة علاقاتها بالمواقف والمواريث الفكرية، كما يتمّ الكشف عن الروابط بين الأفكار و«المجال العمومي» بأعلى درجات التميّز.

كذلك فإن البحث العلني في الرؤى المقبولة أو المرفوضة يبرز المواعظ الدينية وأعمال المجامع الكنسية والنزاعات الأكاديمية، ونصوصًا أخرى تعكس أفكار المؤلِّف المعني بدرجة أقل مما يُتوقع من الجماعات والمجالس أن تعتقد في استجابتها لأفكار جديدة. السؤال حول هوية من يقرأ كتبًا بعينها، الذي أكد عليه الانتشاريون، يفقد هنا بعضًا من أهميته، لأن التركيز على الجدالات سرعان ما

(52) Stuurman, 'The Canon', 161.

يثبت أن أبناء المجتمع يتحالفون بجموع كبيرة مع أصحاب الرؤى القوية (تمامًا كما يفعلون اليوم) بخصوص أفكار مفصح عنها في كتب يُرجَّح أنهم لم يقرأوها ولا يعرفون سوى القليل عنها، على الرغم من أنهم ربما يكونون قد سمعوا عنها. وكما لاحظت المجلة اليسوعية الفرنسية **مذكرات تريفو** (*Mémoires de Trévoux*) خلال الخلاف العلني حول كتاب مونتسكيو **روح القوانين**، في نيسان (أبريل) 1749 في فرنسا، كان الكتاب «معروفًا بشكل جيد» حتى عند الذين لم يقرأوه وعجزوا عن فهمه بشكل مناسب.[53]

ومن ناحية أخرى كذلك، يتطلب الإعداد لتفاعُل مُتبادَل بين مفاهيم أساسية والمجتمع تَجاوُز التساؤل عمّن يقرأ لمؤلفين بعينهم وكتبًا بعينها وعن أسباب ذلك. لقد كان عدد كبير من النصوص التي بقيت بعد «التنوير المبكر» إما مجهول المؤلفين، وإما متعدّد المؤلفين، وإما يبحر في الخيال ويفصّل في النكات التي تعوّل على تشارك القراء في إدراكات بعينها، وهذه النصوص تحتاج بدورها لأن تُدرس بدرجة أقل كنتاج لذهن مؤلِّف بعينه، أو من يقرأ لمؤلف بعينه (وهذا من عدّة نواحٍ سؤال زائف)، منها كأجزاء من إطار تصوري مشترك جزئيًا ومختلف عليه جزئيًا يعمّ المجتمع ككل. يجب كذلك على الباحث أن يتعلم أن يقرأ كما لو أنه يشارك في نقاش عمومي وعلى مستويات مختلفة في وقت متزامن. الحظر العمومي المطبق في كل مكان في عصر التنوير على التعبير المباشر عن الأفكار الجمالية، أو المناوئة للمسيحية أو النظام الملكي، أو الأفكار الليبرتانية، إنما يولّد أشكالًا مركَّبة من الازدراء والغموض والتهكّم يُرجَّح أن يُؤوِّلها المرء كما أشار كونتين سكنر منذ فترة طويلة في حالتي هوبز وبيل،[54] إذا اعتبر بشكل حريص كيف يقرأها المعاصرون، بشكل أكثر دقة، مما يفعل حين يتعامل معها على أنها مجرد نصوص مؤلَّفة بشكل منعزل.

ولهذا السبب فإن الجدالات المعاصرة، الرئيسة والثانوية، حاسمة، فهي ليست وسائل لاستيعاب التاريخ الفكري في منظوره المناسب فقط، بل أهم من ذلك العلاقة الفعلية بين المجال الاجتماعي والأفكار. ذلك أن الجدالات المعاصرة هي التي تربط الفلاسفة والكتب والأفكار مباشرة بالسياسة والمواقف المقبولة والمجال العمومي، بحيث تُحدِّد بدقة الأفكار التي تتغلغل في المجتمع، وكيف تتبدل أو تُبسَّط حين تعلِن عنها أو تروِّج لها شخصيات فكرية أقلّ شأنًا، ومتى وكيف تتغلغل في المجتمع، وما عسى أن تكون العواقب المُدرَكة لنشرها. وفي وسع الإيماءات والشعارات والصور الذهنية والاحتجاجات والنكات وقضايا المحاكم والأمور الهامشية جميعها أن تُدمج ضمن النسيج الأوسع للجدال الفكري. وقد عرضَت فترة «التنوير المبكر» العديد من الجدالات العمومية المشحونة بشكل مكثف، مثل حرب الكتيّبات بين اليعقوبيين البريطانيين والإيرلنديين والولياميين (Williamites) خلال «الثورة المجيدة»، وخلافات روتردام التي سبقت طرد بيل من وظيفته في 1693 وانتفاضة بيكر (the Bekker furore) في فترة (1691ـ1693)، والجدل الربوبي الإنكليزي الساخن في الأعوام 1713ـ1717، والإدانة العلنية لكرستيان وولف (Christian Wolff) وطرده من بروسيا

---

(53) *Mémoires de Trévoux* (Apr. 1749), 718.

(54) Skinner, 'Meaning and Understanding', 33-4, 40.

عام 1721، وجدال «توراة فيرتهايم» (Wertheim Bible) في ثلاثينيات القرن الثامن عشر، والخلاف حول عمل فولتير **رسائل فلسفية** (*Lettres philosophiques*) (1734)، وجدال دراسة الشياطين في شمال شرق إيطاليا في أربعينيات القرن الثامن عشر، وما يُعرف «بالنزاع حول **روح القوانين**» (1748ـ1751)، والجدالات التي قامت بين الكنيسة والدولة حول السماح بنشر **الموسوعة** في خمسينيّات القرن الثامن عشر.

ومن بين المناقب اللافتة لمثل هذا الأسلوب «الجدليّ» الترشيد الذي يؤمّنه بخصوص المشكل الدائم حول تحديد ما هو أكثر تمثيلًا وما هو أقلّ، وما هو أكثر أهمية وما هو أقلّ، ومَن وماذا كان موضعًا أكثر (أو أقلّ) للحديث؛ بتعبير آخر، تحديد **حقيقة** شرعة المفكرين الأساسيين والأفكار الأساسية. ديفيد هيوم، مثلًا، الذي يُعَدّ من منظور لاحق أحد أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر، لم يُذكر عمليًّا في الجدالات الأوروبية الفكرية الأساسية في الفترة التي تصل حتى عام 1752 التي يغطيها كتابنا هذا. التشويه اللاحق والعزل والصورة الأحادية الجانب والرؤية «القومية» والأطر التي تقع في مفارقات تاريخية تفرضها حقب لاحقة، والأحكام المسبقة المُوجَّهة أيديولوجيًّا في الغالب، كلها محاذير قائمة وخطرة. وإذا لم يكن في وسع المؤرخين تحقيق موضوعية كاملة، يظل مطلب الموضوعية شاغلًا وواجبًا ضروريًّا.

ويُؤمِّن تقصي الجدالات بشكل مُفصَّل وسيلة لاختبار أجوبة ممكنة عن أسئلة أكثر علاقة بالعملية التاريخية نفسها، بحيث تتسنى رؤية ما تعرّض للقَدْر الأكبر من النقاش، وما تَعرَّض لِقَدْر أقلّ، وهوية المفكرين الذين كانوا المصدر الأكبر للخَشية، وهويّة من حظي بالقَدْر الأكبر من الإعجاب، والأسباب الكامنة وراء ذلك. وهو يطبق كمنهجيّة العملية التاريخية نفسها بهدف مَوْضَعة الأفكار المحورية وانتخال الأفكار التي فُرضت على أنها «محورية» من قبل مدارس فكرية ومؤرّخين لاحقين. إنه أكثر موضوعية من كل من «تاريخ الأفكار القديم» و«تاريخ الخطاب الكيمبردجي» لأنه يبدأ من الوضع الأوروبي الشامل، حيث يحدد بدقة الجدالات الأساسية وَفْقَ هَرميّة تفرض نفسها: ذلك أنها تحدد نفسها عبر طول فترة المنشورات وكَمّها، ونطاق الترجمة إلى لغات أخرى، والمقاضاة القانونية، والخلافات الأكاديمية، والإجراءات الكنسية، وبوجه عام، القدر المُولى من الاهتمام العمومي. هنا يتوحد التاريخ الفكري كُلّيًّا مع كتب التاريخ والتاريخ الاجتماعي، فضلًا عن التاريخ الديني والسياسي؛ وهذا مكمن قوته.

لقد قامت الجدالات ووفّرَت قَدْرًا هائلًا من الشواهد. ووقعت مثل هذه الحوادث في كل مكان في العالم الأطلسي الغربي خلال مُجمَل حقبة التنوير. ولعل حالات الجدال الثانوية تبدأ بظهور نص يطرح رؤية لا تحظى بالقبول الشعبي أو وجهة نظر مبتكرة تثير نقاشًا في الصحف لا يخوض فيه سوى حفنة من المشاركين، لكنه يُحْدِث أثرًا عموميًّا لافتًا. ومن بين أنماط الجدالات الثانوية النزاع العلَنيّ حول أطروحات جامعية كُتبت باللاتينية، خصوصًا حين تُعرَض المسائل على صفحات مجلات شعبية، كما كان يحدث في الغالب في ألمانيا القرن الثامن عشر. وفي الطرف النقيض، كما حدث مع «الانتفاضة الفيرتهايميّة» في 1735ـ1738، حيث أثير الخلاف في العديد من الحكومات والسلطات الأخرى في قطاع كبير من أوروبا وشارك فيه بالفعل الآلاف، منهم فلاسفة ومؤرخون

وفقهاء في اللغة وعلماء لاهوت وناشرون وباعة كتب ومحامون ورجالات بلاط ومجالس بلدية وعلماء. ويمكن لجدال مُتوسّط الحجم أن يبدأ في الجامعة، ولكن لأنه يمس قضايا حسّاسة بوجه خاص، فإنه يجذب سلطات كنسية ودنيوية، ويثير لغطًا كبيرًا، كما حدث في باريس عام 1752، حين مَنعت السوربون رسميًّا أطروحة الأب جان مارتن دو براد (the Abbé Jean Martin de Prades)، ما اضطرّه إلى البحث عن ملاذ في برلين، وهدّد بتقويض مشروع **الموسوعة** برمته.

وتُركِّز الدراسة الراهنة، التي تحاول إعادة تقويم التنوير الغربي عبر تطبيق هذا الأسلوب الجدليّ في مُعارَضة لمزاعم «التاريخ الاجتماعي الجديد»، على جدالات «التنوير المبكر» الكبيرة والواسعة، الفرنسية والألمانية والبريطانية والإيطالية والهولندية، التي تُؤمِّن في مجملها نافذة تُمكِّن، بأسلوب موضوعي مناسب، من رؤية تفاعُل بنى الاعتقاد والحساسية في المجتمع ديالكتيكيًا مع تَطوُّر الأفكار الفلسفية. وكل هذا إنما يثبت بطريقة أو أخرى كيف ارتبطت شخصيات عديدة أقل أهمية بأنساق فلاسفة مبرزين، وكيف غيّر النشر والترويج الأفكار وأسهم غالبًا في تبسيطها، وكيف تَتوسَّط وتَتشكَّل عمليةَ «التلقي» على نحو أساسي مِن تفاعلات مع الكنائس والحكومات، وكيف أنه خلال عملية العرض العلني والأحكام الحكومية والكنسية والأكاديمية يتم التوكيد على أفكار بعينها وتهميش أفكار أخرى. والصورة الناتجة عن ذلك تصبح غير مألوفة بشكل مدهش.

3. «الروح الفلسفية»

ينبغي علينا، حسب رؤية «التاريخ الاجتماعي الجديد»، إنكار استحداث تاريخ الأفكار القديم الخاص بحقب تاريخية مُؤسَّسة على تغيّرات في الأفكار والثقافة الراقية، لمُسمَّيات من قبيل «عصر النهضة»، و«الإصلاح»، و«الباروك» (Baroque)، و«التنوير»، و«النزعة المضادّة للتنوير»، وذلك لِمَصلحة تسميات مُؤسَّسة «اجتماعيًّا». إذ ما الذي يأبه له رجل الشارع بخصوص عصر النهضة والتنوير؟ في المقابل، تنحو إعادة تشكيل الدراسات التاريخية حول «التاريخ الفكري الجديد» صوب الاتجاه المعاكس تمامًا، بحيث تضفي بشكل مُكثَّف مغزًى اجتماعيًّا أعمّ مما سبق على المسميات «عصر النهضة» و«التنوير»، و«نزعة التنوير المضادّ»، وما إلى ذلك، مُخلِّصة إيّاها من قيود الغيتو المُخصَّص لتاريخ الفكر والثقافة الراقية، وجاعلة منها العناصر الأساسية في التاريخ الغربي. وبخصوص القرن الثامن عشر، تهيمن على الصورة ثلاث دفعات فكرية-ثقافية عظيمة: «التنوير الراديكالي»، و«التنوير المعتدل» الذي يجمع بين العقل والإيمان، و«نزعة بوشّويه المضادّة للتنوير» والمناوئة للفلسفة.

وكان «التنوير الراديكالي»، بحلول عام 1700، حركة فلسفية سرية واسعة مُتحصِّنة بقوة ونشِطة في هولندا وفرنسا وبريطانيا وألمانيا على حد سواء. ولهذا فإنه من المهم ألا نماهي أفكاره الأساسية أو الجوهرية مع أي تقليد قومي أو ثقافي مُحدَّد، على الرغم من أنه صَدَف أن بدأ في الجمهورية الهولندية وإنكلترا، وأن اللغة والثقافة الفرنسيّتين، بعد 1720، هيمنتا على البقية كوسط لنشر أفكار راديكالية في أوروبا والعالم الأطلسي بوجه أشمل. وإذا كان مركز الجاذبية قد تموضع في البداية في هولندا ثم انتقل إلى فرنسا، فإن هذا لا يتعلق، خلافًا لزعم مونتسكيو، بخصائص «قومية» كامنة أو علم اجتماع ثقافي، بل يرجع ببساطة إلى تاريخ هذه الدول القريب وتطورها الاجتماعي والسياسي

الراهن، في مقابل فشل بريطانيا الذريع، بعد عشرينيات القرن الثامن عشر، في القيام بدور شبيه بدور فرنسا في تطوير أفكار مُتطرِّفة ونشرها.

وقد مرت الجمهورية الهولندية التي تَشكَّلت في فترة لاحقة بعد «التمرّد» ضد إسبانيا بفترة من النمو الحضري، والتحول إلى النمط التجاري، والاستعمار الخارجي، وبسيولة اجتماعية داخلية متنامية، وإعادة تشكيل للحياة الفنية، وتَوزُّع في القوة السياسية؛ وفي الوقت نفسه قامت الطبقة الحاكمة الجديدة، وحُكّام المناطق الحضرية، بخلق مناخ جديد كُلّيًّا من التسامح الديني والحرية النسبية في الفكر والتعبير، ولعلّها اضطرت إلى خلقه. وإذا كانت هولندا في نهاية القرن السابع عشر الموطن الذي صيغت فيه فلسفيًّا أفكار مُتطرِّفة بشكل كامل، وكان يمكن فيه لِمِثْل هذه الأفكار أن تتطور وتُبحث وتُنشر بالأسلوب الأكثر شمولًا، فلا ريب في أن هذا راجع لكونها أول مجتمع واقتصاد حضري بشكل غالب، وهي الأولى، بالإضافة إلى سويسرا، التي لم يحكمها أمراء ونبلاء ورجال دين. في العمق، إذًا، تتموضع أصول «التنوير الراديكالي» في مُركّب من التطورات الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية والاقتصادية المرتبطة، أي في حزمة جديدة من البنى المتفاعلة مع أفكار.

الطابع المنفتح والمتسامح نسبيًّا، فضلًا عن المؤسَّسات الأكاديمية ومحلات بيع الكتب ومَرافق النشر في «المُقاطَعات المتحدة» [الهولندية] شجعت بشكل طبيعي على وصول واستيطان عدد كبير من البُحّاث الأجانب الزائرين، بالإضافة إلى وجود لاجئين فكريين مقيمين، يهود وسوسينيين وكاثوليك، فضلًا عن منشقين بروتستنت ومفكّرين أحرار. وكانت ضغوطات عدم التسامح والرقابة والاضطهاد في بقاع أخرى هي التي جلبت، في حقيقة الأمر، شخصيّات العصر الفكرية إلى «المُقاطَعات المتحدة» ومَكَّنت آخرين، من أمثال مالبرانش (Malebranche) وريشار سيمون (Richard Simon)، الذين لم يستقروا هناك شخصيًّا، من نشر أعمال لم يكن في وسعهم نشرها في فرنسا. وبكل توكيد، لم يكن بمقدور «التنوير الهولندي المبكر» في غياب مثل هذا التدفق من الخارج أن يقوم بالدور الحيوي الذي قام به في أرجاء أوروبا. صحيح أنه كان للمرء أن يُؤلِّف بجرأة أعمالًا مُتطرِّفة مبتكرة في بقاع أخرى، غير أنه كان من الضروري توخّي قدر أكبر من الحذر وأقلّ من الصراحة مقارنة مع هولندا أو بريطانيا، بعد «الثورة المجيدة»، فهكذا حِيل دون نشر بولانفيلييه وميسلييه أعمالهما الأكثر جرأة. وقد لاحظ ماركيز آرجون، أحد الناشرين الأكثر تَطرُّفًا في «التنوير المبكر»، بخصوص **تاريخ النبوءات** (*Histoire des oracles*) (باريس، 1686)، أنه كان واحدًا من إسهامات فونتنيل الأساسية في الفكر الراديكالي، الذي لو أنه كتب في هولندا أو إنكلترا، وتسنى له من ثَمَّ أن يكون أقلّ تحفُّظًا، «لكان أكثر اكتمالًا».(55)

لهذا السبب فإن التغيّر الاقتصادي، والحراك الاجتماعي، والتعددية الدينية، إلى جانب الأثر الاستثنائي الذي أحدثته الديكارتية والتقدم العامّ هناك بعد عام 1650 في الفنون والعلوم، كل ذلك خلقَ ما وصفه أحد المؤرخين بشكل مناسب «عالم الجمهورية الهولندية الجديد».(56) ومن بين العوامل المساهمة الحاسمة التي جعلت من هولندا مركز «التنوير الراديكالي» الأصلي، خصوصًا

(55) D'Argens, *Mémoires secrets*, v. 185.

(56) Swart, *Miracle*, 3.

بعد «إلغاء مرسوم نانت» (1685)، ظهور شتات هيغونوتي كبير ونابض بالحياة تجاوز حجمه بعيدًا حجم الفروع الأخرى من الشتات الهيغونوتي في إنكلترا وإيرلندا وألمانيا وسويسرا وأميركا، وتفوّق عليها بصفة عامة، خصوصًا في المجال الفكري. الواقع أن جماعة اللاجئين الناطقين بالفرنسية التي ازدهرت في الجمهورية الهولندية، أساسًا في أمستردام وروتردام ولاهاي، لم تكن من حيث تكوينها هيغونوتية بشكل كلي. ذلك أنها ضمّت جانسينيين وكاثوليك آخرين، ومنفيين كاثوليك سابقين، من بينهم رهبان سابقون منشقون هربوا مما اعتبره البعض مناخًا قمعيًّا سائدًا في الأديرة الفرنسية في عهد لويس الرابع عشر (الذي حكم في الفترة 1643–1715).[57]

ولا غَرْوَ في أن هذا الشتات الناطق بالفرنسية والدينامي والمزدهر الذي تَحصَّل على تعليم راقٍ بشكل استثنائي، قد طَوَّر نفورًا لافتًا من الحكم المطلق في البلاط الفرنسي، وهو بعد 1685 تحالَف سياسيًّا بقوّة ضد فرنسا مع «المُقاطَعات المتحدة» وإنكلترا وبراندنبورغ وبسبب خبرته القريبة، شكّل بيئة معارضة بشكل تلقائي للاضطهاد وعدم التسامح الديني. لقد كانوا جماعة تتطلع إلى إنقاذ ما يمكن إنقاذه من فرنسا، ودعم تجارة أوطانهم الجديدة وصناعتها، وتحتفظ بما يمكن لها من روابط مع بقايا البروتستنت في فرنسا وفي سائر الشتات الهيغونوتي، إلى حدّ أنه لوحظ بحقّ أن البوربون في فرنسا شعروا لعدة عقود بعد 1685 بأنهم مُحاصَرون أيديولوجيًّا وثقافيًّا من حلقة كاملة من مجتمعات هيغونوتية مشتتة في المنطقة بين جنيف ودبلن، تمركزت قيادتها في هولندا. ذلك أن الهيغونوتيين المنفيّين، أكثر بكثير مما هو الحال مع البريطانيين أو الهولنديين الأصليين، كانوا خصومًا فكريين ولاهوتيين وسياسيين كذلك للملكية الفرنسية، كما كانوا حركة فرنكوفونية في هذا الخصوص.[58] وإذا كان المفكرون الهيغونوتيون الموجودون في هولندا قد عارضوا النزعة العسكرية والتوسعية لدى لويس الرابع عشر، فقد حاربوا كذلك نزعة الحق الإلهي في الحكم المطلق لديه وسياساته الدينية، حيث شكلوا معارضة خارجية كانت في الوقت نفسه سياسية وثقافية ولاهوتية وفلسفية، لم يكن سلاحها البنادق، بل الأفكار والصحف والكتيبات والمجلات والكتب وتجارة الكتب.

ولا سبيل لإنكار أنه نادرًا ما حظيت الملامح «الحديثة» الخاصّة التي كانت تسم «المقاطعات المتحدة» بالاحترام في الخارج، وأن المرونة الاجتماعية الهولندية، والتعددية الدينية، والتسامح، والحرية النسبية لدى الأفراد قد نزعت بالمجمل إلى تغذية وقود العداء ضد المجتمع الهولندي الذي طالما أظهره الزوار الأجانب في ذلك العصر. فعالم اللاهوت اللوثري هاينريش بِنْتِم (Heinrich Benthem) الذي جال في هولندا عام 1694، وإن سلّم بأن كل شيء في هولندا كان سيئًا، أعد قائمة طويلة بشكل لافت بالنقاط التي روّعته؛ وقد عبّر عن استهجانه الحرية الفردية لدى النساء، فضلًا عن الخدَم والأطفال،[59] وعن رعبه من موقف السلطات الكنسية الضعيف، في ما عزا انتشار الفجور في المدن الهولندية إلى عجز الكنيسة العامة عن إرغام حكومات المدن على إغلاق

(57) Hazard, *Crise de la conscience*, 83-90; *Vernière, Spinoza*, 24-5, 81, 326, 408; Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, 1-6; Mulsow, *Die drei Ringe*, 11; Israel, *Radical Enlightenment*, 575-90.

(58) Hazard, *Crise de la conscience*, 90.

(59) Benthem, *Holländischer Kirch- und Schulen-Staat*, i. 7-9.

«قاعات الموسيقى» في منطقة مرفأ أمستردام السيّئة السمعة، فضلًا عن بيوت الدعارة وأوكار الرذيلة، وعلى تضييق الخناق على البغاء.[60] وقد صدمته الحرية الفردية التي يتمتع بها اليهود والسوسينيون، كما صدمه عدم احترام العمال الهولنديين من هم أعلى منهم منزلة اجتماعية، وبوجه عامّ، عدم وجود تراتبية اجتماعية مُحدَّدة بشكل قاطع؛ هذا في ما بدا له أن غياب طبقات اجتماعية واضحة في الحياة الحضرية هو السبب الجذري للحرية غير المسبوقة المسموح بها، أو غير الممنوعة على الأقل، في ما يتعلق بأسلوب الحياة واللباس. وأسوأ من هذا عنده، «الدملة المتقيحة» التي ارتهن لها كل شي، ويقصد بذلك «الحرية الدينية الكبيرة» التي سمح بها الحكام.

ولم يكن بِنْتِم وَحدَه الذي أبدى اعتراضه، فمعظم تعليقات الأجانب حول الجمهورية في تلك الفترة كانت سلبية بوجه عام، على الرغم من أن مديح التسامح الهولندي كان قد بدأ منذ 1688 يُسمع بشكل أكثر تواترًا من ذي قبل.[61] ولهذا يكاد لا يكون من المفاجئ أنه حين أعلن جمهوريون مستقلون ومدافعون عن الحرية الفردية، من أمثال الفنان والمخترع والكاتب رومين دي هوغ (Romeyn de Hooghe) (حوالى 1645ـ1708)، في عام 1706، أن الدولة الهولندية هي «إلى حد بعيد، أكثر دول العالم المعروفة جدارة بالثناء، وأكثرها حرية وأمنًا»،[62] كانت هناك قلة صغيرة من الغرباء مستعدين للموافقة، وكل مَن فعل عرّض نفسه لأن يكون موضعًا للسخرية والتأنيب. فالأجانب الذين اقترحوا وجوب أن يُثنى على الجمهورية كنموذج عالمي كانوا بالتوكيد أصواتًا معزولة، وغالبًا ما كانوا مفكّرين أحرارًا وربوبيين من أمثال السيد دو سان إفريمون (de Saint-Evremond) الذي نُفي من فرنسا، واستقر في لاهاي بين عامي 1665 و1670، والدبلوماسي الأبيقوري وليام تمبل (William Temple) (1628ـ1699)، الذي أثنى على الجمهورية في كتابه **ملاحظات** (*Observations*) (1672)، والمفكر الحر أنطوني كولنز،[63] والإيطالي البروتستنتي المبتدع غريغوريو ليتي (Gregorio Leti) (1631ـ1701)، أحد الرواد المتحمسين للتسامح، الذي أمضى سنوات عمره الأخيرة في أمستردام ووصف «المقاطعات المتحدة» في تسعينيات القرن السابع عشر بأنها في حقيقة الأمر «أم البشر» (mater gentium).[64]

ولا شك في أن التسامح الشامل المُؤسَّس بشكل راسخ، مثلما يُقرّ تمبل، قد خفف من حدّة العداوة الطائفية القديمة. غير أنه لم يكن هناك الكثير من المعاصرين الذين رغبوا في استخدام هذا العلاج. ومن ضمن مستخدميه، نويل أوبار دو فِرس (Noël Aubert de Versé) (1645ـ1714)، الذي أكد في كتابه **رسالة في حرية الضمير** (*Traité de la liberté de conscience*) (1687)، أن أمستردام، مركز أوروبا التجاري والمالي آنذاك، «تلزم جميع الدول العظيمة المعجبة بهذه الحرية الأثيرة، بأنه لا جماعة، ولا طائفة، ولا أمة منشقة بما يكفي لاستثنائها، إذا ألزم [أبناؤها]

(60) Ibid. i. 8-9; Bientjes, *Holland und die Holländer*, 22.

(61) Schreiner, 'Toleranz', 537.

(62) De Hooghe, *Spiegel van Staat*, ii. 57.

(63) Collins, *Discourse of Free-Thinking*, 28, 30; Collins, *Discourse of the Grounds*, pp. xxx-xxxii.

(64) Leti, *Monarchie universelle*, ii. 525, 527, 559-60; Leti, *Raguagli politici*, 2. ii. 408-10.

أنفسهم بالتصرّف بإخلاص وأمانة كمواطنين صالحين».[65] غير أن أوبار دو فرس تَعرَّض هو نفسه للنبذ، لكونه سوسينيًا. والمُفارق أنه بُعَيْد كتابة هذه الكلمات، اضطرّه عدم التسامح المحلي إلى الهرب إلى هامبورغ. وفي كتابه **الأسباب الداعية لتجنيس اليهود في بريطانيا العظمى وإيرلندا** (*Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*) (1714)، أثنى جون تولند (1670ـ1722) بشكل مشابه على هولندا، لأنها أرض تُؤمِّن الاستقرار السياسي القائم على «حرية ضمير لا حدّ لها».[66] غير أنه تَعرَّض هو الآخر لازدراء الجميع بسبب رؤاه البدعيّة، ولكونه نصيرًا لمذهب وحدة الوجود (pantheist)، ومعاديًا للمسيحية، ومفكِّرًا حرًّا، وكذا شأن أنطوني كولنز الذي تساءل، في سياق الثناء على تمبل بسبب رؤاه في التسامح وفي الهولنديين، «أليست «المقاطعات المتحدة» رائعة بسبب ما تنعم به من حرية وسلام؟ فهناك يعيش كل الناس، مهما اختلفت أممهم، في سلام وصداقة بعضهم مع بعض، على نحو لم يعهده البشر في بلدان أخرى».[67]

وغالبًا ما يُسلِّم الشرّاح بأن «النموذج الهولندي» كان «الأكثر حرية» في أوروبا، غير أنهم لا يقصدون في العادة من هذا أي ثناء.[68] كذلك لم يقتصر الانتقاص من الحرية والمساواة النسبيّتين اللتين تَميَّز بهما المجتمع والثقافة الهولندية على الأجانب، فقد كان هناك في ما يتعلق «بعالم الجمهورية الجديد» الكثير من الأشياء البغيضة إلى حد كبير وَفْقَ قِطاع واسع من المجتمع الهولندي نفسه. وإذا كانت مأسسة ما وصفه أدريان بيتس (Adriaen Paets) (1631ـ1686)، الحاكم الذي جلب بيل لروتردام، بـ«حرية الفَرْد الفطرية» في أن يختار معتقداته الذاتية، وَفْقَ حكمه الخاص به،[69] تُغضِب الغرباء، فإنها كذلك روّعت كثيرين في الجمهورية الهولندية، اعتقد العديد منهم أن السلطة الكنسية في بلادهم لا تحتاج إلى المزيد من الإضعاف بل تحتاج إلى دعم قوي. وهناك كذلك كثيرون، خصوصًا من ذوي التعليم المتدني، وإن لم يقتصر الأمر عليهم، قد استاؤوا بشكل كبير من التلاشي المتزايد للعقائد القديمة والسلطة الدينية الناتج عن حرية الرأي والنقاش. ولم يكن النقاش يسبب إشكالًا أقلّ من الكتب والقراءة. وكما لاحظ في عام 1741 يوهان لورنز شميدت (Johann Lorenz Schmidt)، الشخصية المركزية في «جدال فيرتهايم»، فإن الناس قد أصبحوا «مَلاحدة» بسبب الكلام بِقَدْر ما أصبحوا كذلك بسبب الكتب.[70]

وعلى الرغم من أن الخسائر حسب ذوي التوجهات التقليدية فاقت المكاسب بشكل هائل، كان هناك توافُق واسع قبل ستينيات القرن السابع عشر على أنه طرأ على الثقافة الفكرية والتعليم الجامعي الهولندي تحوُّل بسبب «الفلسفة الجديدة». فضلًا عن ذلك، ظَهَرَ أنه لا يسهل حسم الصدام

---

(65) Aubert de Versé, *Traité de la liberté*, 55.

(66) Toland, *Reasons for Naturalizing the Jews*, 46.

(67) Collins, *Discourse of the Grounds*, p. xxx.

(68) Temple, *Observations*, 134; Leti, *Raguagli politici*, 2. ii. 408-10; Bientjes, *Holland und die Holländer*, 22; Mulsow, 'Eine «Rettung»', 86-7.

(69) Frijhoff and Spies, *1650. Bevochten eendracht*, 358, 371; Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 172-3.

(70) Schmidt, 'Vorbericht', 76.

الناتج بين «الفلسفة» واللاهوت وأن «أزمة الضمير» هذه قد سَبَّبت توتّرات قوية جديدة في المجتمع الهولندي. وفي حين أن الفصيل الكوكسيّ المناصر للديكارتية من الكنيسة الإصلاحية اعتبر الأزمة الفكرية مسؤولة عن تحريف الديكارتية على يد «ديكارتيين أوغاد» و«إسبينوزيين»، فإن علماء اللاهوت «الإصلاحي» من صنف «الفويتيين» الكالفنيين المتشدّدين، فضلًا عن العديد من المنشقّين ورجال الدين الكاثوليك، نزعوا إلى عَزْو مُجمل ما اعتبروه كارثة اجتماعية إلى الديكارتية نفسها. وكما عبّر عن هذا الواعظ الإصلاحي ياكوبس كولمان (Jacobus Koelman) في عام 1692، كانت هولندا تحتشد آنذاك «بجمع هائل» من المَلاحدة والليبرتانيين والصدوقيين الجدد والهوبزيين والتهكميين، ومَن على شاكلتهم؛ ذلك أنهم جميعًا نشؤوا فكريًا على الديكارتية، بمن فيهم «إسبينوزا الديكارتي، وأيضًا كورباخ (Koerbagh)».[71]

نتيجة لذلك، تَعرَّضت المطالب بحرية فكرية أوسع وتَسامُح ديني أوفر للرفض بشكل متواتر، ليس على يد الأرثوذكسية [أي التقليديّة] المُتشدِّدة المعارضة لكل فلسفة حديثة فحسب، بل حتى من قِبل الرأي المعتدل الذي كان يُفضِّل تسامحًا محدودًا على المنوال اللوكي. وقد أوّل معظم الناس، ولهم بعض الحق في ذلك، حججًا تدعو إلى حرية كاملة في التعبير، على أنها تُشكِّل عمَليًا مناشَدة لحقّ نشر التفكير الحر، والإسبينوزية، والإلحاد الفلسفي، أو ما وصفه الواعظ الزيلندي كورنيلس تويتمان (Cornelis Tuinman) (1659–1728) بـ«سُمّ الروح»،[72] حيث اعتبر تقريظ أمستردام حيلة نمطية يمارسها السوسينيون والمفكرون الأحرار والربوبيون تستخدم هذه المدينة، كما فعل إسبينوزا،[73] وتمبل، وأوبار دو فرس، وتولند، ومانديفِيل (Mandeville)، مثلًا في إثبات أن النشاط المَدني، والثراء، والاستقرار، ترتبط سببيًا بالتسامح وحرية الفكر والحرية الفردية.[74] وقد أبدى الخصوم أسفهم بصوت مسموع على هذه الإستراتيجية، مذكّرين محاوريهم بأن أمستردام كانت على أي حال أقلّ تسامحًا في الواقع ممّا زعم مشاغبون من أمثال كورباخ وأيرت ولسغرين (Aert Wolsgryn)، ناشر الجزء الثاني من كتاب **محب وطنه** (*Philopater*)، اللذين تَعرَّضا بشكل منصف للاعتقال على يد السلطات الملكية في أمستردام وتُركا يتعفنان في سجن راسفيوس بسبب الترويج للإسبينوزية.[75]

غير أن الحرية الفردية وحرية الضمير الهولندية، بصرف النظر عن قَدْر بغض الأجانب لهما، كانتا بالفعل، كما توضح تجربة كل من كورباخ، ولسغرين، أوبار دو فرس، بعيدتين كل البعد حسب تولند عن أن تكونا «مطلقتين» في التطبيق. حتى جان لوكلرك (1657–1737)، وهو شخصية فكرية قيادية في أمستردام وصاحب آراء أكثر تَحرُّرًا من معظم مجايليه، ارتأى مثل صديقه لوك أنه يجب ألّا يُتسامح مع «المَلاحدة»، وأنه ينبغي فرض حظر ديني على التعبير العلني عن النزعة الربوبية

(71) Koelman, *Het Vergift*, preface p. ix; van der Wall, '*The Tractatus*', 212.

(72) Tuinman, *Liegende en bedriegende Vrygeest*, 55, 93; Tuinman, *Het helsche gruwelheim*, 271-3.

(73) Tuinman, *Het helsche gruwelheim*, 274; Spinoza, *TTP*, 298.

(74) Tuinman, *Het helsche gruwelheim*, 274.

(75) Ibid., 275.

الراديكالية والرؤى الإلحادية.[76] وكان في وسع اللاجئين السوسينيين من بولندا، من أمثال دانيل زفيكر (Daniel Zwicker) (1612ـ1678) وحفيد سوسينوس، آندراي فيزوفاتي (Andrzey Wiszowaty) (توفي 1678)، الإقامة في أمستردام من دون أن يتعرّضوا في معظم الأحوال للإزعاج، بل كان يمكنهم حتى الترويج بشكل سري للتيار السوسيني الغريب؛ غير أنهم كانوا يتعرّضون بشكل مستمر لضغوطات من المجالس الكنسية والتنفيذية، ويتلقّون تحذيرات رسمية من التعبير العلني عن رؤاهم، كما كانوا يتعرضون بشكل دوريّ للتحقيق والاستجواب في مبنى البلدية.[77]

وقد اعتقد كثيرون، هولنديون وأجانب، أن الحرية الفردية المزعوم أنها تتجاوز الحدود، والتشرذم الديني، هما السبب الرئيس الذي جعل بِدَعًا فلسفية كالديكارتية الراديكالية والإسبينوزية وليبرتانية كورباخ تظهر في أمستردام بدلًا من أي مكان آخر. ويذهب نصير الانتقائية الألماني ذو الميول الأرسطية ـ المدرسية كرستوف أوغست هويمان (Christoph August Heumann) (1681ـ1764) في غوتنغن، وهو شخصية محورية في ظهور الفرع التخصصي الجديد في «تاريخ الفلسفة»، ومن أوائل العلماء الأوروبيين الذين أكدوا تأثير الزمان والمكان والبيئة على تَطوُّر الأفكار،[78] إلى أن لدى كل شعب من الشعوب الأوروبية خصائص فكرية متأصلة اكتسبها من بيئته. وبقدر ما أُعجب بالإنكليز بسبب اعتدالهم، ودرايتهم بكيفية المصالحة بين الدين والعقل في الفلسفة والعلم، ازدرى هويمان «الموهبة» أو الطبيعة الفكرية المشروطة لدى الهولنديين، التي صدمته بكونها متدنية ومعتلّة كليًّا، آية ذلك بِنظره أنها أنتجت مفكّرين من أمثال إسبينوزا وكورباخ.

فكرة هويمان أن موهبة قومية ما «أفضل» أو «أسوأ» فكريًّا من أخرى، بسبب البيئة، على الرغم من أنه طرأ عليها المزيد من التطوير، لم تكن بأيّ حال رأيًا نادرًا في ذلك العصر. غير أن الفروق الثقافية، بما فيها مستويات التنوير، كانت تُؤوّل في الغالب على أنها ترجع إلى ظروف طارئة وليس إلى أي خصائص عرقية أو قومية كامنة. بِنَظر الراديكالي، كان خَلْق مجتمع أفضل هو في الأساس مسألة إعادة تعليم «التنوير» ونشره. وقد وقفت الشعوب المختلفة عند أطوار مختلفة من النمو من حيث انفتاحها على أفكار «تنويرية»؛ غير أنه ليس هناك بالكاد أيّ فرق، في ما اعتُقد، بين فروع البشر المختلفة والقدرة الفكرية والأخلاقية بصفتها كذلك. فالبشر «يتساوون في حيازة العقل»، في ما يقول أحد الكتاب الراديكاليين عام 1723، «لكنّهم لا يتَساوون في استعمالِه».[79] وهكذا اعتبرت إسبانيا والبرتغال، مثل دوقيّة موسكو (Muscovy)، إلى حد كبير أراضِي يعمّها الجهل، ولكن ليس بسبب أي نزوع دوني كامن. ولو قرر الإسبان والبرتغاليون في يوم ما أن يفتحوا عيونهم، في ما يقول ماركيز آرجون في دعابة، وأن يتخلوا عن «منّة العمى»، لربّما وجدوا صعوبة كبيرة في فهم كيف ظلوا لفترة طويلة يمسكون عن استخدام عقولهم.[80]

(76) *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 392-3.

(77) Fix, *Prophecy and Reason*, 129-32, 142, 149; Bietenholz, *Daniel Zwicker*, 34-8.

(78) Braun, *Histoire*, 113-15; Kelley, *Descent of Ideas*, 5, 161-3; Albrecht, *Eklektik*, 493-6.

(79) [Bruzen de La Martinière], *Entretiens*, i. 1.

(80) D'Argens, 'Lettre dédicatoire', p. ix.

وكانت لدى ماركيز آرجون وآخرين مُبرِّرات وجيهة لوصف هولندا بأنها أرض المنشقّين والفلسفة البِدعيّة بامتياز. كان العمل المشاغب الخاصّ بإعادة صياغة على ثنائية ديكارت التي تقول بجوهرين، الامتداد والفكر، كي تصبح نزعة ماديّة ذات جوهر واحد - مجال الفيزيقي - بحيث تُخضَع كل الأكوان للقواعد الميكانيكية الخاصة بالسبب والنتيجة، القواعد التي طبّقها الديكارتيون الخلّص على الأجسام وليس على المَجال الروحيّ، قد بدأ في خمسينيات وستينيات القرن السابع عشر في أمستردام وليدن. وقد قامت بهذه الخطوة العلمية-الفلسفية، التي كان لها مترتبات هائلة على أوروبا بأسرها وعلى العالم بوجه أعمّ، حلقة صغيرة من المثقّفين المحترفين والهواة نشطت خارج الحياة الأكاديمية. وأهم أعضائها هم إسبينوزا، ومعلّمه مدرّس اللاتينية فرانسيسكوس فان دن إندن (Franciscus van den Enden) (1602-1674)، وأدريان كورباخ (1632-1669)، والطبيب لودفيك ماير (Lodewijk Meyer) (1629-1681)، ويوهان باوميستر (Johan Bouwmeester) (1630-1680)، وبتروس فان بالين (Petrus van Balen) (1643-1690)، وأدريان بفرلاند (Hadrianus Beverland، (1650-1716)، والفيلسوف الألماني ايرنفريد فالتر فون تشيرنهاوس (Ehrenfried Walther von Tschirnhaus) (1651-1708)، والمحامي أبراهام يوهانس كفلر (Abraham Johannes Cuffeler) (1637-1694). ومن الشخصيات التي لم تكن جزءًا من حلقة إسبينوزا ولكن كان لها تأثير حاسم، في الجهة الأولى على الفكر السياسي الجمهوري لدى الإسبينوزيين، وفي الثانية، على نظرياتهم العلمية، الأخوان دو لا كور (de La Court) في ليدن، والعالم العظيم ومنافِس نيوتن، كرستيان هايخنز (Christian Huygens) (1629-1695) في لاهاي.

وفي حين أن التفاصيل المُتعلِّقة بالبدايات الفكرية، والإسهامات الفرديّة، والعلاقات بين الأعضاء البارزين لهذا الوسط «الملحد» تظلّ متناثرة في ما يتعلق بمنتصف خمسينيات القرن السابع عشر ونهايتها، حين بُلورت النزعتان «الإسبينوزية» والجمهورانية الديمقراطية الهولندية أول مرة، لا يبدو أن هناك شكوكًا قوية في أن ديكارت، أو بالأحرى ديكارت مختزَلًا، قد أمّن نقطة البدء «لثورة» فكرية أساسية قادت إلى تشكيل صنف جديد من رؤية العالم الراديكالية. لقد كانت الديكارتية مُكوِّنًا أساسيًّا؛ غير أنه يتّضح تمامًا أن تأثير مكيافيلي وهوبز كان على قَدْر لا يُستهان به من الأهمية. وبوجه عام على أقل تقدير، سبَق لتَصوُّر هذه الجماعة الجديد للفلسفة والسياسة والعلم ونقد النصوص، والدور الذي قامت به أفكارها في تثوير العالم، أن وُجد أصلًا قبل 1660، ثم نضج نسقها بسرعة بعد هذا التاريخ وبدأ الحديث عنها بشكل أوسع في المجتمع.[81]

وبعد عام 1670، وعقب صدور طبعة أخرى من عمل إسبينوزا **رسالة لاهوتية-سياسية** (*Tractatus theologico-politicus*)، غُفلًا من اسم مؤلفه، ذاع صيت الفلسفة الراديكالية بأجندتها الجمهورية الديمقراطية في كثير من بقاع أوروبا الغربية، أساسًا عبر ترجمات لاتينية وفرنسية لنصوص إسبينوزا، ولكن كذلك عبر نشر كتابات شخصيات أخرى في حلقته، وكتابات أتباع ومعاونين لاحقين. وفي الوقت نفسه، بدأت الإسبينوزية بصفتها نسقًا في الانتشار بين جماعات هولندية وأوساط أخرى

(81) Mignini, 'Données et problèmes', 9-13, 20-1; Mertens, 'Franciscus van den Enden', 718, 738; Gelderblom, 'Publisher', 162-6; Wielema, 'Adriaan Koerbagh', 61-3.

في الثقافة المحلية. فضلًا عن ذلك، يبدو أن هذه العملية الهولندية بوجه خاص قد حققت المزيد من التغلغل يتجاوز ما ينحو المؤرّخون إلى افتراضه، فبحلول العقد الأخير من القرن السابع عشر، أصبح إسبينوزا و«الإسبينوزية»، كما لوحظ في سفن وعربات نقل الركاب، موضع نقاش عموم الناس غير المتعلمين،(82) خصوصًا في ما يتعلق بإمكان ألا يكون الكتاب المقدس، في النهاية، «صحيحًا»، وأنه قد لا يكون هناك يوم حساب أو بعث، وأنه لا وجود حقيقة لإبليس والشياطين والملائكة والسحر.(83)

وفي بداية القرن الثامن عشر، عزا لوكلرك، الباحث الريمونستراتي، كون سيرة إسبينوزا قد أصبحت ثرية (بالسلبيات أساسًا) وتأثيره الواسع في هولندا، وهو شيء يعتبره غير مستحق إطلاقًا، إلى انشغال الأكاديميا الهولندية المكثّف بالكثير من المشاكل الفلسفية العَصيّة التي أورثتها الديكارتية.(84) وفي وسط البُحّاث الذين انغمسوا في القضايا الديكارتية، نزل النقد الإسبينوزي لديكارت نزول الصاعقة. وفي حين أن لوكلرك، على نحو ليس أقلّ من إسبينوزا، وجدَ نسق ديكارت حافلًا بالتناقضات، فقد استهجن كثيرًا الأسلوب الذي استطاع به إسبينوزا إعادة صياغة جوانبه الأشد اتساقًا وأن يعوّل كثيرًا وتحديدًا على الصعوبات الكأداء التي أوقع الديكارتيون الهولنديون أنفسهم في شِراكها، بحيث جعل منه نسقًا يقول بجوهر واحد. وفي الأثناء، وعلى الرغم من موقفهم المُتردِّد بشكل مُتزايد، كان عُلَماء اللاهوت الليبراليون الكوكسيّون-الديكارتيون القياديون، من أمثال كرستوفر فيتيشيوس (Christopher Wittichius) (1625-1687)، الذي عمل أستاذًا عدة سنين في ليدن، يتشبثون بعناد ببنادقهم، يحاربون الفويتيين على الجانب الأيمن، والإسبينوزيين على الجانب الأيسر، فضلًا عن لوكلرك وآخرين كانوا يتّحدونَهُمْ في الوسط. ومن بين انتقادات أخرى، كان لزامًا على فيتيشيوس وأتباعه إبراء ساحتهم من تهمة أنهم المسؤولون في النهاية عن التهديد الراديكالي، بأن سمحوا لإسبينوزا بدعم دعاواهم الواثقة والجارفة التي كانت غير مسؤولة وفي النهاية غير قادرة على الاستمرار.

ولفترة ما، كما تشهد قرائن معاصرة متواترة، تغلغلت الأفكار الراديكالية في المجتمع الهولندي بشكل واسع تمامًا، حيث انتشرت خلال نصف القرن الممتد بين 1670 و1720، قبل أن تنحسر ثانيةً، جزئيًا على الأقلّ ربّما بسبب ضغط الرفض الشعبي والنخبوي. ويعلّق كثير من المعاصرين، من أمثال رئيس الدير الريمونستراتي يوهانس مولينوس (Johannes Molinaeus)، الذي كتب عام 1692، على التصاعد المقلق للإيمان الفلسفي والليبرتانية في هولندا في نهاية القرن السابع عشر، الذي أفضى على حد تعبيره إلى «تقويض تعاليم المسيح النقية» وفقد عدد لا يُحصى من الأرواح بسبب «سوء

---

(82) Brink, *Ongenoegsame satisfactie*, 4; Molinaeus, *De* Betoverde Werelt *van D. Balthazar Bekker*, 24-5.

(83) Brink, *Ongenoegsame satisfactie*, 4.

(84) *Bibliothèque choisie*, 26 (1713), 311; in 1710, he wrote, 'il n'y a rien que je méprise plus que le système de Spinoza',

انظر:

Bibliothèque choisie, 21 (1710), 40.

الاستخدام المُدنَّس للفلسفة» وقوّتها المُغوِية.[85] غير أنه لم يتفق مع النزوع السائد آنذاك نحو الإلقاء بلائمة التغلغل الراديكالي على فيتيشيوس والديكارتيين. فبِنَظَره، مأتى العفَن ليس ديكارت بل هوبز وإسبينوزا تحديدًا. والكتابان اللذان أحدث تداولهما الضرر الأكبر، حسب رأيه، على الرغم من أنهما حُظرا فترةً طويلة (1674) بمرسوم من المقاطعات، هما عمل ماير **الفلسفة مؤوِّلة الكتاب المُقدَّس** (1666) ورسالة إسبينوزا؛ ذلك أن كليهما، في ما يقولُ، يوظِّف الحجج الفلسفية بشكل ممنهج في تقويض مكانة الكتاب المُقدَّس.

إسبينوزا نفسه، على الرغم من أنه خضع لضغوطات متواصلة في آخر سني حياته، لم يتعرض إطلاقًا للاعتقال أو السجن. غير أنه مُنع طيلة حياته من نشر جوهرته كتاب **الأخلاق** (*Ethics*)، وأُفهم أن السلطات سوف تتخذ إجراءات متشددة ضده في حال نشر **رسالة لاهوتية-سياسية** باللغة العامية [أي غير اللاتينية عمومًا، وهنا الهولندية]. وبعد وفاته والنشر السري على يد أصدقائه في أمستردام لكتابه في **الأخلاق** في عامي 1677-1678 وكتابات أخرى لم يسبق نشرها، حُظرت أعماله وملخّصاته (وإعادة صياغاته)، بشكل شامل بمرسوم صدر عن «الحاكم العام» ومقاطعات هولندا في نيسان (أبريل) 1678. وفي آخر سني حياته التي كان شعارها «الحذر»، استطاع أن يتجنب بأسلوب بارع مشاكل خطرة، كما أعانه على ذلك موته المبكر ولم يكد يبلغ الخامسة والأربعين. غير أن العديد من حلفائه ومعاونيه كانوا أسوأ حظًّا. وقد تعاملت السلطات المدنية خلال حياة إسبينوزا، أو خلال العقود التالية، مع خمسة مؤلفين وناشرين على الأقلّ لكتب «إسبينوزية»، هم أدريان كورباخ، وأدريان بفرلاند، وأيرت ولسغرين، وإريكوس فالتن (Ericus Walten) (1663-1697)، وهندريك فيرمارس (Hendrik Wyermars)، بشدة بأن حكمت عليهم بأحكام قاسية بالسجن (آخرها كان عام 1710)، ووافتهم المنية في ظروف بائسة، في السجن أو المنفى، أو وافتهم والخزي يلاحقهم، وآخرون تلقوا تحذيرات، أو فُرضت عليهم غرامات، أو فترات سجن أقصر، في حين أن أقرب الأصدقاء لإسبينوزا في آخر حياته، أبراهام يوهان كفلر، لم يستطع سوى نشر رسالته اللاتينية الضخمة **الفن المثالي للتفكير** (*Specimen artis ratiocinandi*) (1684) سرًّا من دون أن يمهر اسمه عليها.

وقد واجهت الصدمة والفزع الناجمان عن ذيوع صيت إسبينوزا وأفكاره في هولندا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا، وبدرجة أقل بريطانيا، القطاع الرئيس من الفلاسفة وعلماء اللاهوت في أوروبا بمأزق خطير. فترْكُ حجج إسبينوزا دون الرد عليها مخاطرة واضحة: وكما أكد يوهان لورنز شميدت، في مقدّمة ترجمته الألمانية لتندال، فشل علماء اللاهوت اللوثريون، على الرغم من شكواهم المستمرة من انتشار الإيمان الفلسفي و«الإلحاد» في المجتمع الألماني، في التعامل مع السبب الرئيس وراء هذه الظاهرة، الذي تمثّل، في رأيه، في إخفاقهم في دحض الحجج المضادّة للدين الموحى به التي طرحها المفكّرون الأحرار والإسبينوزيون.[86] ومن جهة أخرى، بالرد على إسبينوزا، واجه علماء اللاهوت والأكاديميون بالضرورة الخطر المعاكس، المتمثّل في إيلاء المزيد

(85) Molinaeus, *De Betoverde Werelt van D. Balthazar Bekker*, 24.

(86) Schmidt, 'Vorbericht', 79, 100-3.

من الاهتمام لفلسفته. وقد نتج عن هذا المأزق نوع من المقاطعة لوحظ بشكل واسع عبر عدة عقود، خصوصًا في المُناظَرات التي كانت تُجرى بالفرنسية. ولأسباب جَدَليّة، كانت الحجج الإسبينوزية الجزئية تتعرض لهجوم لا يلين، ولكن حين تُعزل عن نسق إسبينوزا ويُغفل ذكر اسمه فحسب. وقد تبنت العديد من الشخصيات المبرّزة أسلوب الإيماء إلى مؤلّفين هدامين، واستهداف حجج محورية، ولكن من دون أن يذكروا بالفعل اسم المؤلّف المعنيّ، محاولين، على هذا النحو، مواجهة إرثه الفكريّ المزدهر من دون الإسهام في تعزيز شهرته.

وقد مكّن هذا التكتيك الخصوم من تجنب الاستشهاد المتواصل بأعمال فيلسوف يُدان كُلّيًا لكونه الأشد تخريبًا، والمؤلّف الوحيد الأكثر خبثًا وضررًا للسلطة والعُرْف والتقليد من هوبز ومكيافيلي، والذي يتوجّب، في ما يُفترض، أن يُحمى القراء منه بشكل عاجل. وعلى هذا النحو، أُمّل في منع إسبينوزا من الحظوة باهتمام أناس لم يطّلعوا بأنفسهم على كتاباته. وهكذا، في ما يقرّ لوكلرك بأسلوب معبِّر، في رسالة للأسقف الإنكليزي رتشارد كدر (Richard Kidder)، في تشرين الثاني (نوفمبر) 1694، فإن الحجج العديدة المشروحة في كتاباته موجَّهة ضد إسبينوزا تحديدًا وليس ضد آخرين، لكنها عمدت في الفقرات نفسها إلى عدَم ذكره بالاسم.[87] وعلى نحو مماثل، أكد الأسقف بوسُّويه، ومالبرانش، وأرنو، وريجيس (Régis)، وفينيلون (Fénelon)، وعَمليًّا كلّ مَن كانت لديه سلطة فكرية في فرنسا عشية نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، الحاجة إلى تجنب جذب قَدْر أكبر من الاهتمام اللازم بشكل مطلق لإسبينوزا، مع السعي في الوقت نفسه إلى محاربة فلسفته.

غير أن هذه الإستراتيجية تغيّرت في فترة لاحقة. تحديدًا، بعد عمل هوتفيل الشهير الذي دافع عن الاعتقاد المسيحي ضد إسبينوزا، والصادر عام 1722، لم يعد المدافعون الفرنسيون عن الدين والمعجزات والسلطة الكنسية يحاولون إخفاء حقيقة أن الإسبينوزيين هم أعداؤهم الأشد خطرًا والأكثر عددًا، والصنف الأساسي من «المفكّرين الأحرار» (esprits forts) والطبيعانيين الذين يهاجمون التقليد المسيحي. الواقع أنهم كانوا يؤكّدون بصوت مسموع حتى خمسينيات القرن الثامن عشر أن خصوم السلطة الأساسيين في فرنسا هم أتباع إسبينوزا، على الرغم من أنهم ظلّوا يُحاوِلون التقليل من شأنه كفيلسوف عبر الزعم بأن الكثير من قوّته إنّما يُعزَى إلى «غموضه»، وبأن نَسقَه «هراء غير مفهوم» من الميتافيزيقا العقيمة، وأن مريديه كانوا يردّدون شعارات من قبيل «نظام الطبيعة» من دون استيعاب مفاهيم مستغلقة؛ وفي الوقت نفسه، أنكروا وجود أي شيء أصيل في فكره، حيث نسبوا العناصر الأساسية عنده إلى اليونانيين الأوائل، مستشهدين بمختلف الفلاسفة قبل السقراطيين والرواقيين والأبيقوريين والستراتونيين كمصادر لإلهامه.[88]

وهكذا تَعرَّض اسم إسبينوزا وكتاباته في البداية، جزئيًّا، إلى حظر عامّ ثم تمّت مماهاتهما بشكل راسخ بمبادئ النزعة المادية القديمة. وفي الوقت نفسه، لم يكن لدى أصحاب الموقف الأكثر تَطرُّفًا، من أمثال فالتون وتولند وشميدت، دافع قوي لتجنّب الارتباط بمفكر كانت سمعته تلحق الضرر

---

(87) Le Clerc, *Epistolario*, ii. 222-3: Le Clerc to Richard Kidder, Amsterdam, 5 Nov. 1694.

(88) [François], *Preuves*, i. 84, 234-6, 267, 276.

بوضع المرء بمجرد التلميح إلى أنه واحد من أنصاره.[89] غير أنه لم يتعرّض أي شخص آخر، حتى هوبز ذاته، للشجب بقدر ما تعرض له إسبينوزا سواء في نهاية القرن السابع عشر أو بداية القرن الثامن عشر، أو منتصفه زمانًا، أو في العديد من الدول مكانًا؛ ولم يشتهر أي شخص آخر مثله بشكل واسع لدى عموم الناس بأنه بُعْبُع فلسفي عالمي. وفي هذا الصدد، لاحظ شميدت في مقدمة ترجمته لكتاب **الأخلاق**، عام 1744، أن إسبينوزا ظلّ الفيلسوف الأكثر مدعاة للخشية في أوروبا في القرن الثامن عشر، بحيث حجب في الإدراك المعاصر أي «ملحد» مزعوم آخر في التاريخ.[90]

وكانت النتيجة وعيًا سائدًا ونقاشًا ودَحْضًا وشَجْبًا لإسبينوزا، بالإضافة إلى إعجاب به، خصوصًا بين أتباع لايبنتز وولف، في الغالب من دون تكرار ذكر اسمه. وإذا كان معظم الفلاسفة، باستثناء ديكارت و(في بريطانيا) هوبز، لم يكونوا معروفين إلا لنُخَب صغيرة من المتعلمين، كما كان الوضع دائمًا بالنسبة للفلاسفة، فإن هذا لم يكن يسري على إسبينوزا. فخلافًا لما كان مؤلّفو القرن العشرين يؤكدون في الغالب، كان اسمه بدءًا من نهاية القرن السابع عشر معروفًا على نطاق واسع في أوروبا خارج الأوساط العلمية والفكرية. لا شيء إذًا مفاجئًا في قول لِراثٍ كاثوليكي لأنطوان أرنو في منتصف سبعينيات القرن الثامن عشر حول «هذا الملحد الشهير»، مِن أن «العالم بأسره يعرف إسبينوزا».[91]

وخلال الفترة التي يغطيها هذا الكتاب، أي حتى 1752، ظهرت العديد من الدحوض لفلسفة إسبينوزا بالهولندية واللاتينية والفرنسية والألمانية والإيطالية والإنكليزية، وحتى الإسبانية والدانمركية والسويدية والبرتغالية.[92] وفي حين انتشرت الطبيعانية المادية والليبرتانية في العقود الأخيرة في أرجاء أوروبا، وكانت لهما العديد من الأسباب، شكلتها تنويعة من المواريث الفكرية، واتّخذت أشكالًا متعددة، تم التسليم بحلول ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر بأن كل نزعة «إلحادية» فلسفية متساوقة (بمعنى رفض للفاعلية فوق الطبيعية، والعناية الإلهية، والإعجازية كمكوّنات للعالم، رفض يرتبط بالسياسة الديمقراطية، والتسامح الشامل، وأفكار المساواة والحرية الفردية غير الأبيقورية-الغاسندية من حيث اشتراطها روحًا مادية مُؤلَّفة من جوهر دقيق ما) هي إما إسبينوزية صراحةً، وإما هي تُرَدّ عبر الفحص، كما هو الحال مع بولانفيلييه، وميسلييه، وديدرو، ودلمبير، إلى «الإسبينوزية».

ولا شك في أن الطبيعة الجارفة والشمولية في التغيّر العام الذي طرأ على المجتمع والأخلاق والسياسة والتعليم، والذي تصورته الأفكار الراديكالية، قد نبعت من النزعة التفاؤلية الغامرة بخصوص قدرة العقل الفلسفي على هزيمة السلطة المُكرَّسة وهندسة تغيّر اجتماعي وثقافي وسياسي واسع النطاق. غير أن هذا الإيمان بقوّة «الروح الفلسفية»، والابتهاج بانتشارها، على إسرافه

---

(89) Rihs, Philosophes utopistes, 230.

(90) Schmidt, 'Vorrede', 4; Israel, *Radical Enlightenment*, 599-609.

(91) *Préface historique et critique, Œuvres de Arnauld*, x, pp. xv-xvi.

(92) Ibid., p. xvi; Goeree, *Kerkelyke en weereldlyke historien*, 667; Israel, *Radical Enlightenment*, 56-8, 63, 489-91, 501, 599-600, 657.

في التفاؤل، لم تكن، كما أثبت التاريخ، مخطئًا كليًّا. ولعل اللافت بوجه خاص هو أن هناك تثمينًا مشابهًا وموازيًا لإمكانات الفلسفة في نهاية القرن السابع عشر، وفي القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، تشارك فيه تيار التنوير المعتدل الرئيس ونزعة التنوير المضادّ، على الرغم من أنه لم يورث عندهما سوى التردد والخوف. الواقع أن كل من المعسكرات الأيديولوجية الحديثة الثلاثة في الغرب، بصرف النظر عن أساليبها العابرة في الوصف، تقاربت في سعيها نحو نوع من المادية التطورية توقعت «الإسبينوزية» أنها قادرة على أن تقلب وتبدل بشكل راديكالي كل شيء، من المعرفة حتى السياسة، وليس في النظرية فحسب، بل حتى في التطبيق. وحسب تقدير جميع الأطراف، تعيّنت المحصّلة النهائية للتفكير الإسبينوزي، بصرف النظر عن موقف المرء منه، في «ثورة فلسفية شاملة»؛ أي إعادة تقويم عامة لكل القيم باسم العقل والتسامح والمساواة.

وفي حين استجابت نزعة التنوير المضادّ برفض «الفلسفة» كُلِّيًّا لِمَصلحة العقيدة والتديّن والامتثال للسلطة، رَدّ التيار الرئيس المعتدل بأن الإسبينوزيين أخطأوا في كل من فلسفتهم وتاريخهم. لقد شُجبت «روحهم الفلسفية» بوصفها انحرافًا شنيعًا ينتهك مبادئ الفلسفة الحَقَّة ولا يسبب سوى كارثة عبر التعبير عن مَزاعم مغالية حول العقل. وفي ألمانيا وإسكندينافيا وسويسرا وروسيا قبل زمن كانط، تجمّع التنوير المحترم في معسكرين، الانتقائية التوماسية من جهة، واللايبنتزية-الولفيّة من جهة أخرى. وفي غرب هذه الدول، هيمنت الأفكار الإنكليزية بقوة. وحسب زعم الترميدوري جان إيتيان ماري بورتاليس (Thermidorean Jean-Étienne-Marie Portalis)، في عام 1798، فان أفضل ترياق «للروح الفلسفية» المنحرفة هو الإمبيريقية اللوكية التي تُقيِّد بشكل صارم نطاق العقل وتتخذ من «الملاحظة والتجربة» مبدأها المرشد.[93] وقد كان هذا النمط من التنوير في المجمل وبشكل يقيني أنغلوفيليًّا [يكنّ إعجابًا شديدًا للثقافة الإنكليزية] في مظهره، يعتبر التيار الأساسي في الفكر على أنه يسير عبر بيكون وبويل ولوك ونيوتن وكلارك وكوندياك ومونتسكيو وفولتير وهيوم.[94] في المقابل، فإن نزعة التنوير المضادّ، المُؤسَّسة حسب التيار المعتدل على «أنساق خاطئة»، قد سخرت بوجه عام من نيوتن ولوك، ونظرت بتوجس متزايد إلى «أنغلومينيا» [التعظيم الذاتي الشديد للثقافة الإنكليزية] التيار الرئيس المعتدل، واعتبرت أنه يمرّ من الفلاسفة قبل السقراطيين، عبر أبيقور والرواقيين وستراتون الطبيعاني ومكيافيلي، ثم إسبينوزا وبيل، وفونتنيل وديدرو ودلمبير وهلفيتيوس وهولباخ (d'Holbach) وكوندورسيه.

وخلال القرن الثامن عشر، كان تنوير التيار الرئيس المعتدل، بتوكيده التوفيق بين العقل والدين، وتأييده لملَكية (معتدلة) وأرسطية (معدّلة) وسلطة كنسية (معتدلة)، هو المهيمن ثقافيًّا وسياسيًّا في معظم العالم الأطلسي الغربي. غير أنه فشل في النهاية، أو عُرقل على أقل تقدير، بعد أن عجز عن التغلب على انقساماته الداخلية التي نتجت بشكل محتّم عن تضارباته وتناقضاته الفكرية الداخلية، حسب كثيرين، في التغلب على معسكر نزعة التنوير المضادّ واليسار الراديكالي. ولم تكن نزعة التنوير المضادّ الحقيقية تستجيب لشيء لم تفهمه أو تفشل في التفاعل معه؛ على

(93) Portalis, *De l'usage et de l'abus*, i. 114.

(94) Portalis, *De l'usage et de l'abus*, ii. 93; Jacob, *Radical Enlightenment*, 91-107.

العكس، فإن رجالًا من أمثال عالم اللاهوت من جامعة ييل جوناثان إدواردز (Jonathan Edwards) (1703ـ1758)، الشخصية الفكرية القيادية في نيو إنغلند والمستعمرات الوسطى في منتصف القرن الثامن عشر، تشكلوا بعمق عبر قراءة لوك ونيوتن، وكان لديهم فهم شامل لما تستلزمه «الفلسفة»،[95] وقد هاجموا منظورهم جزئيًا بسبب تناقضاته الداخلية، مضيفين بذلك إلى الصعوبات التي كان الأرمينيّون يواجهونها. وإذا كان «التنوير الأرميني» عند لوك وكلارك ولوكلرك قد تعثر في النهاية، فقد خسر أراضيَ بسبب هجومات نزعة التنوير المضادّ التي عرضت مآزق المزج بين الإيمان والعقل، والكتاب المُقدَّس والفلسفة، بقدر ما خسرها بسبب هجوم الإسبينوزيين والربوبيين الراديكاليين على المصادر الإلهية للكتاب المُقدَّس، والعناية الإلهية، والخلق الإلهي.

وهكذا تلقّى الفكر الراديكالي بشكل مُفارِق عونًا قويًّا في سياق علمنة الفكر والثقافة والسياسة والمجتمع الغربي، من أكبر أعدائه، نزعة التنوير المضادّ، أي الجماعة نفسها التي أدانته بأعظم درجات الحماس. ذلك أنه إذا كان الأسلوب المفضل لدى الراديكاليين هو «توكيد التعارض بين العقل والإيمان»، كما عبّر خصم سويسري عن أسلوب بيل الهدام في عام 1733،[96] فقد أسهمت هذه النقيضة (antithesis) تحديدًا، بعرضها العقل في مواجهة الإيمان، التي كابد التيار المعتدل الرئيس من أجل التغلب عليها فلسفيًّا، في تعزيز إستراتيجية نزعة التنوير المضادّ، المتقدمة من الجانب الآخر. كذلك شجعت هذه النزعة بقوّة الإيمان الشعبي، والعداء «للفلسفة» المُؤسَّس عليه، حيث زعمت قوة التقليد وقداسته؛ غير أنها بالهجوم على العقل وتمجيد الإيمان البسيط لدى الجموع، أحدثت باعتبارها «نزعة مضادّة للفلسفة» حالة استقطاب على نحو غالبًا ما كان في مَصلحة خصومهم الراديكاليين.

لم يدرس المؤرخون نزعة التنوير المضادّ إلا بالقدر الضئيل، وحين دُرست افتُرض خطأً أنها كانت نتيجة «للثورة الفرنسية»، والواقع أنه ليس هناك من حيث الأساسيات الأيديولوجية سوى فرق بسيط بين نزعة التنوير المضادّ قبل عام 1789 [الذي قامت فيه هذه الثورة] وبعده (أو في هذا الصدد، نزعة التنوير المضادّ الكاثوليكية أو البروتستنتية قبل عام 1830 وبعده)؛ فبالنسبة للتيار المركزي، بدءًا من عصر بوسُّويه، دُمّرت النصرانية عبر مؤامرة فلسفية غادرة، وفي قلب هذه المؤامرة تصوُّر جديد للفلسفة، هو «الروح الفلسفية»، شَكَّل تهديدًا شاملًا بتقويض ركائز السلطة والتقليد، أي المجتمع المسيحي والملكي والأرستقراطي.[97] ولهذا، فإنه من المنطقي أن نعثر على بدايات نزعة التنوير المضادّ في نهاية القرن السابع عشر مع مجيء ما زُعم بشكل واعٍ «تنويرًا». لقد كانت رَدّ فعل محتَّمًا وطبيعيًّا لتحدّ تم إدراكه بشكل صحيح بدرجة أو أخرى.

وثمة مثل مهم ومبكّر على عامل نفسي مميّز قام بدور في «هدي» المنشقّ عالم اللاهوت الهيوغنوتي إسحق بابن (Isaac Papin) (1657ـ1709). لقد كان في الأصل مدافعًا مُتحمّسًا عن

(95) Zakai, *Jonathan Edwards's Philosophy*, 87-90; Kucklick, History, 8, 14-15.

(96) Crousaz, *Examen*, 201, 323, 336.

(97) McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, 32-7, 189-90.

العقل والتسامح درس إسبينوزا بعناية، وتَناظر مع لوكلرك، وتَقصّي كل درب يفضي إلى استيعاب فلسفي للعقل والإيمان.[98] وفي النهاية، بعد سنوات من التجوال في إنكلترا وهولندا وألمانيا وبولندا، تخلى عن مثل هذا البحث لكونه متهافتًا ولا يجدي نفعًا، مُعْرِضًا عن العقل والتسامح على حد السواء. وقد اعتبر التنوير الذي يطرحه البعض وهمًا مستحيلًا لأنه يندر، على حد تعبيره، أن يوجد واحد في كل مائة «بمقدوره أن يتبع طريق العقل والبحث». وحسب بابن، الحياة أقصر، والصعوبة أعظم من أن يتسنى للغالبية العظمى أن تختار دينها أو تثبت رؤيتها تأسيسًا على تفكير ناقد مستقل واستدلال عقلي سليم.[99] ولهذا، فإن التقليد والسلطة الكنسية، في ما أقنع بابن نفسه، هما الركيزتان الآمنتان للمجتمع المسيحي المُؤسَّس على التديّن والتراتب. ولأن السلطة الكنسية الأكثر مهابة، والأكثر معارضة للحرية الفكرية والتسامح هي الكاثوليكية، آثر التحول إلى هذا المعتقد. استقبله وسط جمع من المهللين في الكنيسة الكاثوليكية في باريس الأسقف بوسُّوي هعام 1690، ومذّاك حاول بابن إقناع زملائه الهيغونوتيين السابقين بأن الأمل في العثور على طريق وسط متساوق فكريًّا بين الامتثال الروحي وإسبينوزا، مهما كان مغريًا، خرافة مميتة.[100] التسامح، والتفكير الناقد المستقل، وحرية الفكر إنما تعني في النهاية السماح لكل الآراء، «وهذا يعني» [بدوره]، على حد تعبير الصيغة الإنكليزية من دحضه للتسامح، «أن تخلق فوضى، وليس مجتمعًا سليمًا».[101]

وحسب بابن، وضع إسبينوزا وبيل بشكل صحيح الإيمان والعقل في تعارض متضارب يستحيل المصالحة بين طرفيه. في الحقيقة يتعيّن في النهاية على كل المفكرين المقنِعين أن ينحوا صوب أحدهما، باستثناء أن الخيار المسؤول والمسيحي هو إنكار إسبينوزا واختيار الطاعة المتدينة. وفي فترة لاحقة، في ثمانينيات القرن الثامن عشر، كانت هذه على نحو مشابه الرسالة التي أعلنها فريدريش هاينرش ياكوبي (Friedrich Heinrich Jacobi) (1743-1819) للعالَم الفلسفي الألماني: قد يعتقد أشياع توماسيوس، لايبنتز ووولف ومندلسون وكانط أنهم عثروا على طريق وَسَط قابل للتطبيق، يمزج بين الإيمان والعقل؛ غير أنهم يخدعون أنفسهم. ففي النهاية، لا واحد من أنساقهم يفلح فلسفيًّا؛ ليس في وسع مثل هذه المصالحة، في ما ارتأى ياكوبي، أن تتحمل منطق إسبينوزا المدمر. كل فكر التنوير، من دون استثناء، إما مُؤسَّس على ثنائية تعج بالتناقضات مآلها أن تنهار على نفسها، كما في حال فكر ديكارت، ولوك، ولايبنتز، ونيوتن، وفولتير، وإما هو يُختزل على نحو ضروري إلى المادية والإسبينوزية.

ويزعم بابن وياكوبي بحقّ، في كتابات يفصل بينها قرن من الزمان، أن أقوى أسلحة إسبينوزا هو نزعته الواحدية وتماسكه الفلسفي. وعلى الرغم من أنه حُظر وشُجب في كل مكان مِن الحكومات والكنائس، فقد لقي الفكر الراديكالي قَدْرًا لا يستهان به من النجاح في اختراق مواقف التيار الرئيس

(98) Pitassi, 'L'Écho des discussions', 260-1, 264-5; Zuber, Spinozisme', 222-3.

(99) [Lévesque de Burigny], *De l'examen*, 39.

(100) Zuber, 'Spinozisme', 225, 227; Zuber, 'Isaac Papin', 4-5, 8-12.

(101) Papin, *Toleration of the Protestants*, 93; Zuber, 'Spinozisme', 225.

الفكرية وتقويضها.[102] وعلى الرغم من اعتباره فصيلًا راديكاليًا هامشيًا وَفْقَ معظم المعاصرين، وحتى في معظم التأريخ منذ ذلك الوقت، فإنني كما سأحاول أن أثبت في هذه الدراسة ولاحقتها، التي تغطي النصف الثاني من القرن الثامن عشر ومن خلال المسارات الفكرية لكل من بيل وفولتير وديدرو ودلمبير وهلفيتيوس وليسنغ (Lessing) ودولباك وكانط وغوته، أن «المفكّرين الأحرار» والماديين، خصوصًا أشياع ما يسمى «الإسبينوزية» (المختلفة بعض الشيء عن فلسفة إسبينوزا)، هم الذين ضبطوا إيقاع النقاش الفكري والعلمي ووضعوا أجندته، ليس خلال «التنوير المبكر» فقط، بل عبر مجمل حقبة التنوير.

وعلى الرغم من وجود عناصر صناعة الخرافة والتمويه والتحايل في محاولات «التنوير الراديكالي» إعادة تشكيل القصة الحقيقية لماضي الإنسان و«الروح الإنسانية»، فإنه قد تَمتَّع بميزة نوعية في نضاله مع كلّ من نزعة التنوير المضادّ والتيار الرئيس المعتدل. إنها الميزة التي تتسم بها دائمًا الأنساق الواحدية والتي تَتعيَّن في اتساق وتماسك وتساوق فكري، حقيقي أو ظاهري. وقد كان هذا بكل توكيد مصدرها الحقيقي الوحيد. في أزمنة مُتنوِّعة وأمكنة مختلفة، كان في جانب تنوير التيار الرئيس العديد من الحكومات والكنائس. يصدق هذا بدءًا من خمسينيات القرن السابع عشر على نزعة التنوير المضادّ التي كانت دائمًا قوية بشكل هائل. غير أنه ليست هناك حكومة ولا كنيسة ولا أي منظمة أخرى، ليس حتى «الثورة الفرنسية» في عهد حكم روبسبير، صادقت على برنامج التنوير الراديكالي الحقيقي. وإذا كانت «الثورة الفرنسية»، بعد عام 1789، قد احتضنت جزئيًا مفاهيم راديكالية، فإنها انحرفت بشكل أساسي عن فلسفتها في الحرية والمساواة وتَحرُّر الفرد.

بتعبير آخر، كان التأثير موضع تقدير لكن القمع والتهم المضادّة كانت أشدّ وأشمل. لقد كان مُحتَّمًا في معظم الوقت أن يبدو التطلع إلى تغيير العالم عبر نشر أفكار راديكالية مهمة محبطة لا رجاء منها. ولا ريب في أن إسبينوزا وبيل كانا غالبًا يُعبِّران عن تشاؤمهما بخصوص قدرات الإنسان العاديّ، وكذا فعلت شخصيات أقل أهمية، من أمثال ميسلييه، وتيسو دو باتو (Tyssot de Patot) وإدلمان ولاو (Lau) وشميدت الذين اختلفت مقاربتهم عن مقاربة «فلاسفة» من أمثال مونتسكيو وفولتير في التطلّع، بالدرجة الأولى، لتغيير مُقارَبة رجل الشارع، كانت قابلة لأن تفسَّر بهذا إلى حد كبير. رحيل كورباخ المبكر في سجن راسفيوس، أمستردام، عام 1669، وحقيقة أن والتون قد انتحر في ما يبدو في السجن في لاهاي عام 1697، مِثْل الكآبة التي مني بها تيسو في آخر سني حياته، إنما يُعزى إلى اليأس الذي قادهم إلى الانهيار النفسي. ويطرح ميسلييه نظرية مُفصَّلة ليفسّر لماذا يغلب على من يصفهم «بالأكثر استنارة»، أي الذين يرون بوضوح ما سببته الهيمنة الكنسية والسلطات الأميرية والامتيازات الأرستقراطية من عبث وفوضى، أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يلوذوا بالصمت. وَفْقَ رؤيته، كان ما يسميه «سيل الأخطاء الشائعة» جارفًا إلى حد أنه لم يكن في وسع أحد معارضة المَلكية المطلقة، أو المزاعم الكنسية، أو الإيمان الشعبي، أو ما يصفه «باستبداد الأرض الكبير»،

---

(102) Israel, *Radical Enlightenment*, i. 565-713; Stuurman, 'Pathways', 228;
ولكن انظر:
Robertson, *The Case*, 31.

من دون أن يضحي براحته وأمنه ويعاني حالة مُكثّفة من الترهيب والقمع.[103] وبحسب ميسلييه، فإن الخطأ والخرافة والفزع والخضوع التديني والنفاق والصمت المفروض على الذات والغموض اللاهوتي، صرح سامق وهائل من الخديعة والعقيدة الباطلة، يشكل نسقًا شاملًا يصل إلى كل مكان ويدعم بقوة علوية الطغيان والعبث والاستغلال والرذيلة في أرجاء عالمنا؛ إنه متاهة أخطاء هائلة إلى حد جعل مهمة تقويضها أو هدمها مستحيلة.

مع ذلك، وبشكل مناسب، كان هناك كذلك قَدْر من التفاؤل في ما يتعلق بمآلات الترويج السري للفكر الراديكالي، بحيث يقود في النهاية إلى إعادة تشكيل الثقافة وإعادة بناء المجتمع تشملان عموم الناس، بطريقة أنكرها بشكل قاطع فولتير والتيار التنويري الرئيس المعتدل. حتى المتقشف المتجهم ميسلييه اعتقد، قبيل وفاته عام 1729، أنه لو كان في وسعه بطريقة ما أن يضمن بعد وفاته حفظ مخطوطه الضخم، الذي لا يني يُفصِّل في «الأخطاء والأوهام والخِدَع» التي لا تنتهي في المجتمع الذي عاش فيه، ليظل هناك بصيص أمل في أن يسهم بذلك في النهاية في زعزعة حصن الفكر اللاهوتي والهيمنة الملكية والأرستقراطية والكنسية.[104] لقد صُمّم «التنوير الراديكالي»، ولو بشكل مُؤقّت وخلسة، من أجْل الإطاحة «بالخرافة» والملكية و«الكهنوت» والتراتبية الاجتماعية الممأسسة، والاستعاضة عنها بالديمقراطية والمساواة والحرية الفردية، واعتقد بأن هذا كان ممكنًا نظريًا، وقد يكون يومًا ممكنًا حتى على المستوى العَمليّ.

وإذا كان ميسلييه قد عاش وألّف في عزلة شبه تامة، كما مات بعض المفكرين الراديكاليين في السجن أو أصيبوا بانهيار نفسي وفي حال يأس ووحدة، فثمة آخرون لم يجدوا أي سلوان في ما قَدَّمَهُ بعضهم لِبعض من إلهام ودعم يُستمدّان من إحساسهم بالنضال ضد قوى العتمة والتحيز، وبأنهم مُضطهَدون لكنهم على حق. في الحقيقة كان هناك رضوان مستمَدّ من المطالبة بمقام أخلاقي وفكري رفيع، وأنس ممتع في التشارك في ثقافة فلسفية مضادّة سرية لم تَحُلْ في المدن الهولندية في نهاية القرن السابع عشر، وَفْقَ سرديات عديدة، بما فيها رواية أمستردام الفلسفية السرية **محب وطنه** (1697)، وعلى الرغم من الوصمة المشتركة - لم تَحُلْ دون عقد لقاءات مسترخية في حانات ومَقاهٍ يملؤها الدخان، حيث تناقَشَ الكُتّاب والفلاسفة وعلماء اللاهوت بروح مستخفة لكنها جادة.[105] وبحلول الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الثامن عشر، انتقلَ المشهد إلى المقاهي الباريسية، إلّا أنّ الزخم الفلسفي ظلَّ على حاله. في العمق كان هناك تَوقُّع مُتوهِّج عند كل مفكري العصر الراديكاليين، بمن فيهم مُصمِّمو التنوير الراديكالي الأساسِيّون، إسبينوزا وبيل وديدرو، أنه مهما كانت الصعوبات المُروِّعة، سوف يُثوِّر العالم عبر الفلسفة، وأنهم في النهاية هم من سوف يقومون بتثويره.

وبطريقة ما، كانوا محقين. فعن هذه الحركة السرية المنكَرة والمضطهدة انبثقت قيم الديمقراطية، وحرية الفكر والتعبير، والحرية الفردية، والتسامح الشامل، وحكم القانون، والمساواة، والتحرر

---

(103) Meslier, *Testament*, i. 10-14.

(104) Ibid. i. 21, 26.

(105) *Vervolg van't leven van Philopater*, 140, 174, 194, 207; Maréchal, 'Inleiding', 18-19; Israel, *Radical Enlightenment*, 318.

الجنسي، التي شَكَّلت منذ القرن الثامن عشر وعلى نحو متزايد القيم الجوهرية في «الحداثة» الغربية، منذ 1945 حتى في ألمانيا، ومنذ تسعينيات القرن العشرين حتى في روسيا، ولو بشكل مُتردِّد. صحيح أن «الثورة الشاملة» في الأفكار، والتعليم، والثقافة، والنظرية الاجتماعية، والواقع السياسي التي يُسلِّم بها المفكرون الراديكاليون لم تتحقَّق بشكل كامل في أي مكان، وتظل إلى اليوم غير مكتملة، حتى في الولايات المتحدة. غير أن الليبرتانية الديمقراطية الغربية وتَحرُّر الفرد تَعزَّزَا ببطء خلال القرن العشرين، وكسبا مواقع خصوصًا عبر دورهما في التغلب على الفاشية والستالينية إلى حد أن أصبحت هذه القيم بعد عام 1945 الأيديولوجيا الرسمية في العالم الغربي. وعلى هذا النحو تسنى لهما في النهاية ثلم شفرة القومية، وإلحاق الخزي بالنظريات العنصرية، وهزيمة الماركسية، والإعلان عن نهاية إمبراطوريات بريطانيا وفرنسا وسائر القوى الاستعمارية القديمة، فضلًا عن شرق أوروبا ووسط آسيا، والقوى الاستعمارية في الاتحاد السوفييتي.

في تتمة هذا العمل المُخطَّط لها، وكما أشرت في المُقدِّمة، آمل أن أواصل سرد قصة وقْع الفكر الراديكالي في العالم الأطلسي الغربي، مُركِّزًا على ظاهرة الفلسفة الراديكالية والثورية بعد 1752، حتى الثورات الأميركية والفرنسية والباتافية، وعبرها.



2

الفلسفة وصناعة الحداثة

1. إسبينوزا والإسبينوزية في التنوير الراديكالي

قد تسهم بعض اللافتات في تقديم يد العون للقارئ. «الفلاسفة» الذين يوصفون في هذا العمل بـ «الراديكاليين» هم الذين عارضوا صراحةً، قبل عام 1752 الذي يُحدِّد نهاية هذه الدراسة، ليس الطغيان وعدم التسامح والسذاجة والخرافة والهيمنة الكنسية فقط، مثل كل رجالات التنوير، بل عارضوا أيضًا تيار التنوير الرئيس المعتدل الذي يتبناه لوك ونيوتن وفولتير، متمرّدين بمعنى ما من جهة «اليسار». بتعبير آخر فإنهم أنكروا بشكل واسع كل المعجزات، والوحي، ورفضوا اللاهوت الطبيعي، والإمبيريقية اللوكية، وربوبية العناية الإلهية، فضلًا عن النظام الملكي، و(في معظم الحالات) الأرستقراطية وكل التراتبيات الاجتماعية والعنصرية والجنسية. متمردو «التنوير المبكر» الخلّص هؤلاء، الذين كانوا يؤلفون أعمالهم الفرنسية، هم بيل (باستثناء أعماله السياسية)، فونتنيل، بولانفيلييه، تيسو دو باتو، لاهونتان (Lahontan)، فريري، ميسلييه، دو مارسي، ليفيك دو بورينييه، بورو ديلاند (Boureau-Deslandes)، دو ماييه (de Maillet)، ميرابو (Mirabaud)، ماركيز آرجون، بواندان (Boindin)، روسي دو مسي، جان- فريدريك برنار (الذي يجب أن يميَّز عن جاك برنار)، بروزين دو لا مارتينيير (Bruzen de La Martinière)، فوفنارغ (Vauvenargues)، بوفّون (Buffon)، ديدرو، دلمبير، هلفيتيوس، لا بوميل، بولانجيه (Boulanger)، موريللي (Morelly)، مابلي، دولباك، روسو قبل منتصف خمسينيات القرن الثامن عشر، لا متري في نزعته المادية ولكن ليس في نظريته السياسية ونظريته الأخلاقية.

وتتمثل مهمة عملنا هذا الأساسية في تحليل فكر هذه الجماعة الكبيرة في علاقته بزمرة هولندية من المؤلفين والمفكرين كانوا أسلافًا مباشرين لهم فكريًّا وأيديولوجيًّا، وهم إسبينوزا، فان دن إندن، كورباخ، ماير، الأخوان دو لا كور، كفَلر، بيفرلاند، فان بالين، فالتون، فان لينهوف، ومانديفيل، فضلًا عن حلقات أصغر من المؤلفين والمفكرين الإنكليز والألمان والإيطاليين، يُصنَّفون معًا مع من سَلَفَ ذكرهم على أنهم راديكاليون جمهوريون، «مَلاحدة»، ماديون، «إسبينوزيون»، وربوبيون ينكرون العناية الإلهية. وتضم الجماعة الإنكليزية بلاونت (Blount)، تولند، كولنز، بولنغبروك (Bolingbroke)، تندال، وشافتسبري من بعض الجوانب؛ أما الألمان فهم تشيرنهاوس (Tschirnhaus)، ستوش (Stosch)، واغنر، موتشر، إدلمان، لاو، هازفلت (Hatzfeldt)، يوهان لورنز شميدت، وفي سياق أكاديمي أكثر مُوارَبة وتنقيحًا، هيرنموس نيكلاوس غندلنغ (Hieronymus Niklaus Gundling)، ويوهان ياكوب شماوس (Johann Jakob Schmauss). ويضم الإيطاليون جيانّوني، دوريا (Doria)، كونتي (Conti)، راديكاتي (Radicati)، وأيضًا، في ما يمكن أن نجادل بشأنه، الشخصية العظيمة والممثلة لعصرها جامبتيستا فيكو (Giambattista Vico)، وهذا محل خلاف شديد، فكثيرون يعتبرونه مفكرًا كاثوليكيًّا.

ولأنه يلزم الحفاظ على التميز بين فلسفة إسبينوزا من جهة، وما يسميه التنوير المبكر بـ«الإسبينوزية» من جهة أخرى، وكلاهما حاسم لما سوف يتبع، يبدو من المناسب أن نبدأ بعرض مختصر ودقيق لما نعنيه في هذه الدراسة بهذين المصطلحين. لقد جادل كثيرون بأن هناك فجوة لا يستهان بها بين فلسفة إسبينوزا وما كان يوصف قبل عام 1750 بـ«الإسبينوزية»، وبأنه كان لدى مؤلفي نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر في الغالب فهم سطحي تعوزه الدقة بشكل لافت لفكر إسبينوزا. ويقال أحيانًا إن الحديث عن «الإسبينوزية» في التنوير المبكر لا يعني، إن كان يعني أي شيء، أكثر من أن المُفكِّر أو المُؤلِّف المعنيّ «ملحد» و«مادي». غير أن هذه الرؤية السائدة تعاني يقينًا من عوز للشواهد؛ ذلك أنه يتبيَّن أن العديد من المفكرين المبرّزين في تلك الفترة، بمن فيهم كدورث، وبيل (الذي يؤكد أن مذهب إسبينوزا في الجوهر الواحد ليس مُكوِّنًا أساسيًّا في الإلحاد)،[1] وبولانفيلييه، وبوديوس، وريمان، يعتقدون أنه بالمقدور الوصول إلى كل من الإلحادية والمادية عبر طرق فلسفية مُتنوِّعة لا يلزم بأي حال أن تكون «إسبينوزية». وقد ارتأى بيل، الذي يُعَدّ إلى حد بعيد أهم «مصمم للصورة الذهنية» لـ«إسبينوزا» و«الإسبينوزية» بين عامي 1680 و1750، أن هناك العديد من المَلاحدة الذين لم يكن لديهم موقف فلسفي واضح ومتسق ونسقي إطلاقًا.[2]

وكان بيل مُفكِّرًا محوريًّا مهجوسًا بإسبينوزا منذ أن حصل، في وقت مبكر من عام 1679، على الترجمة الفرنسية لكتابه **رسالة لاهوتية-سياسية** التي نشرت آنذاك سرًّا في أمستردام، وعلى كل الكتب التي وجدها «ملأى بالمذاهب التي تنكر الله أكثر من أي كتب أخرى اطلعت عليها».[3] وعلى الرغم من اتضاح أن الرؤية التي سادت في فترة ما بين المؤرخين والفلاسفة، والتي ترفض وجود أي أثر لإسبينوزا على مجايليه أو الأجيال التالية له، خاطئة تمامًا، وفقدت من ثَمَّ مصداقيتها كُلِّيًّا بوصفها غير جديرة بالمزيد من النقاش، فقد ظلت صيغة من المبدأ الأقدم سائدة ومؤثرة: أن المجايلين لم يفهموا من فلسفة إسبينوزا الحقيقيّة سوى النزر القليل لدرجة أن ما نُقل إلى منتصف القرن الثامن عشر على أنه «إسبينوزية»، بصرف النظر عن قَدْر نقاشه وانتشاره في المجتمع، شوّه كُلِّيًّا فكره إلى حد جعله أقرب ما يكون إلى الصورة الكاريكاتورية التافهة. إذا ثبت هذا، يظل في الوسع أن نجادل بأن إسبينوزا طرح رؤًى لم يكن لها، على حد تعبير باحث معاصر، «وقع حقيقي في عصره لأنه عُتّم عليها بسبب تأثير ديكارت وأخلافه».[4] وإذا صحت هذه الرؤية، يلزم كذلك أنه لا يهم عدد المرات التي استُشهد فيها بإسبينوزا أو نوقش أو شُجب أثناء تلك الفترة، ولا عدد المرات التي نوقش فيها

(1) Mori, *Bayle philosophe*, 218.

(2) Ibid., 217-18.

(3) Bayle to Minutoli, Sedan, 26 May 1679, in Bayle, *Correspondance*, iii. 180.

(4) Mason, *God of Spinoza*, 248-9, 256;

انظر أيضاً:

Thomson, 'La Mettrie' (1982), 241.

نسقه و«دُحض» مِن عدد لا يحصى من الخصوم، لأنه يظل بالإمكان الزعم بشكل مقنع، وَفْقَ ما يقول الباحث المعاصر نفسه، بأن [إسبينوزا] لم يكن بأي معنى مهم «من رواد التنوير».[5]

يظل الكثيرون من الفلاسفة، أو معظمهم، يتبنّون في ما يبدو رؤية في إسبينوزا مؤداها وجوب عَقْد موازنة حذرة، على حد تعبير شارح معاصر، «بين الإلهي والطبيعي»، فعلى الرغم من أن إسبينوزا استبعد صراحة وجود إله عليم يثيب ويعاقب في الحياة الآخرة أو يضع قوانين الأخلاقيات البشرية، يظل هناك في لبّ فكره عنصر حاسم من النزعة المُؤلِّهة[6] (theism). وهذه مسألة تَقتضي دقيق لنصوص وصياغات يضيق المقام بإجرائها؛ غير أن رؤيتي الخاصة محلّ الاعتبار [هنا] هي أنه يصعب تمامًا، بعد تحليل نصوص إسبينوزا بأعلى قَدْر ممكن من الحرص، الاتفاق مع من يظلون حتى اليوم يجدون بقايا من النزعة المُؤلِّهة لديه. وحتى لو كانوا أغلبية (وهذه مسألة مَحَلّ جدل)، فإن هناك أيضًا كثيرين آخرين مقتنعين بأن هؤلاء مخطئون. «إن نظرة ثاقبة في ما يعنيه [إسبينوزا] بالطبيعة في عبارة «الله أو الطبيعة»، كما يقول أحد عناصر هذه الجماعة الأخيرة، «تكفي لاستبعاد أنه كان مُؤلِّهًا من أي نـوع».[7] لقد كان الله عند إسبينوزا، دائمًا وعلى نحو متّسق مجرد «نظام الطبيعة المثبَّت الذي لا يَتبدّل»، شيئًا خالقًا لذاته وتطوريًا لا ينأى إطلاقًا عن قوانين الطبيعة كما يقرّها العلم الطبيعي. بِنَظَر إسبينوزا، «يتطابق وجود الله مع القدرة التي يوجَد بها و«يخلق» أي شيء يمكن تصوره».[8] ولهذا، ثمة شيء تبيَّن تمامًا في فكره منذ كتابه **أفكار ميتافيزيقية** (*Cogitata metaphysica*) (1663)، كما بِنَظَر بيل لاحقًا، أنه لا معنى إطلاقًا يمكن أن يقال وفقه إن الله مطبوع على حب الخير (أو الشر)، بدلًا من أن يكون قدرة محايدة، ومجموع كل ما يوجد.[9]

ومهما يكن من أمر، فقد سلّم كل مفكري التنوير المبكر، المُهِمِّين والأقل أهمية، أي العشرات من المؤلفين، بأن إسبينوزا كان «الملحد» الأبرز في ذلك العصر وأن أعماله تخلو من أي عنصر من عناصر النزعة المُؤلِّهة. وعلى الرغم من أن إسبينوزا غالبًا ما كان يستخدم كلمة «الله»، في ما يرى فولتير، فإنه كان مُؤلِّفًا «ملحدًا» أكثر صراحة واتّساقًا تقريبًا من كل مفكري عصره، حيث لم يكن هناك سوى قلة ضئيلة من المؤلفين الملحدين المتسقين حقيقة، فالكثير من «المفكرين الأحرار» كانوا في التطبيق متردّدين، أو مرتابين، أو يغيّرون في رؤاهم. في المقابل، كان إسبينوزا دائمًا

---

(5) Mason, *God of Spinoza*, 200, 248, 253-5

(6) Mason, *God of Spinoza*, 15, 22-3, 248, 250-1, 254-5, 258; Hubbeling, *Spinoza*, 67-74; Sprigge, 'Is Spinozism a Religion?', 15.

(7) Smith, *Spinoza's Book of Life*, 43;

انظر أيضاً:

Hampshire, *Spinoza*, pp. xxi, xxiv; van Bunge, 'Spinoza's atheïsme', 104-7; Nadler, *Spinoza's Heresy*, 32; Montag, *Bodies*, *Masses*, *Power*, 5; Huenemann, 'Middle Spinoza', 216-19; Nadler, 'Spinoza's Theory', 5-7; Lagrée, 'Y a-t-il une théodicée', 198, 204-5.

(8) Lagrée, 'Y a-t-il une théodicée', 198; Verbeek, 'Baruch de Spinoza', 118.

(9) Huenemann, 'Middle Spinoza', 216-17.

«الملحد» الكلاسيكي الصارم، في ما يجادل فولتير، لأنه لم يسمح إلا بجوهر واحد، واستبعد تمامًا كل عناية إلهية وفاعلية فوق طبيعية، وأنكر، مثل ستراتون (وفولتير هنا يتأسى ببيل) كل تيلولوجيا [نظرية غائيّة] و«برهان [على وجود الله] مُؤسَّس على التصميم». كذلك فإنه قام بذلك بشكل لا يدع مجالًا للشك بوصفه معاديًا كُلِّيًا للارتيابية.[10] لا متري وحده، في ما يقترح فولتير في أحد المواضع، يمكن أن يقارَن مع إسبينوزا في هذا الصدد. الواقع أن فولتير يعتبر إسبينوزا «ملحدًا» أكثر اتساقًا من أبيقور ومن الغالبية العظمى من المفكرين اليونان الأقدمين، ولا يستثني منهم أحدًا سوى ستراتون ودياغوراس (Diagoras).[11]

ومن المسلّم به أن إسبينوزا ينكر باستياء وصفه بـ «الملحد»، لكن هذا يرجع إلى أنه ليس «ملحدًا» وَفْقَ شروط إعادة تعريفه الخاصة به (وبماديين آخرين في التنوير المبكر) لمصطلح «الإلحادية»، فهو لا ينكر التسليم بالنظام الطبيعي وواجبات الإنسان العقلاني. وحسب سياق ما كان يُقصد في العادة بـ«الإلحاد» خلال التنوير، أي إنكار كل فاعلية فوق طبيعية في الأكوان، بما فيها إنكار إله يُعنى بالأكوان التي خلقها، ويهتمّ بأفعال البشر، لا مراء في أن إسبينوزا كان «ملحدًا». ولهذا كان هيوم محقًّا تمامًا في الإشارة إلى «الإلحادية الحقيقية» على أنها مجموعة من الأحاسيس العاطفية «التي شاهَتْ سمعة إسبينوزا بوجه عامّ بسببها».[12] ولأنه يماهي الله مع مجمل الطبيعة، ليس هناك أي تناقض بين إقراره بأن «الله شيء ممتد» وإنكاره المُتشدِّد فكرة أن الله «مادي». وكما عبّر عن رؤيته في القضية رقم XV من كتابه في **الأخلاق**، «باستثناء الله، ليس ثمة جوهر يمكن أن يوجد، ومن ثَمَّ ليس هناك جوهر قابل للتصور»، وعن هذا يلزم أنه «ليس كمثل الله شيء»، وأنه ليس هناك سوى جوهر واحد في الطبيعة، وأن هذا الجوهر لامتناهٍ بشكل مطلق. ولأنه يستحيل تَصوُّر أي من هيئتي الوجود الممتد والفكر من دون جوهر، يلزم أنه لا يمكن لأي منهما أن يوجد إلا بالطبيعة الإلهية وحدها، ولا يمكن تَصوُّره إلا عبرها وحدها».

ونتيجة لهذا، كل شيء في الله «ولا يمكن لشيء أن يوجد أو يُتصوّر في غياب الله».[13] وبهذه الميتافيزيقا استبعد إسبينوزا كل الأفكار المتعلقة بعالم معياري خلقه الله بقصد أن يعمل بطريقة ما بدلًا من أخرى. لا يحكم الله ولا يستطيع أن يحكم العالم أو ينظّم الشؤون البشرية بعلم من لدنه. ويستبعد مذهب إسبينوزا القائل بجوهر واحد كذلك الرؤية التقليدية التي تقرّ بأن البشر يتألفون من جوهر منفصل، أو توليفة من الجواهر، ما يجعلهم على علاقة وثيقة بشكل خاصّ مع الله ومقاصده المفترضة على الأرض. ويزيل هذا بدوره الفجوة الأنطولوجية التي تفصل بين الإنسان ومخلوقات ونتاجات أخرى للطبيعة، ولهذا فإن البشر ليسوا أعلى مرتبة من

(10) Voltaire, *Homélies prononcées à Londres*, 353, 356; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 391-2; Voltaire, *Philosophe ignorant*, 36-8.

(11) Voltaire, *Philosophe ignorant*, 37.

(12) Hume, *Treatise*, 240.

(13) *Collected Works of Spinoza*, i. 420.

الحيوانات والأشياء الحيّة إلا بقدر ما يتفكرون في قدرة أعظم أو يتدبرون أفكارًا أشد تركيبًا.[14] وفلسفة إسبينوزا، مثل فلسفة هوبز، إمبيريقية بطبيعتها من حيث مقدّماتها على الأقل (ولعلها من بعض الجوانب أكثر اتساقًا من إمبيريقية لوك)، ومن ثَمَّ فإنها ليست «عقلانية» إطلاقًا بالمعنى الذي يريده الفلاسفة الأنغلو-أميركيون حين يشيرون إلى الفجوة الواسعة التي تفصل بين «الإمبيريقية» و«العقلانية»، فكون مذهب إسبينوزا يقول بجوهر واحد، كما هو الحال مع هوبز، إنما يعني أنه لزام على كل معرفة بالواقع أن تنبع من الخبرة والنشاط والحِسّ، إذ ليس ثمة شيء آخر. فضلًا عن ذلك، وخلافًا للوك، ليست هناك حسب إسبينوزا «ملَكات» أو قوى لدى الذهن تتمايز بشكل جوهري عن الجسم.

في كتابي **التنوير الراديكالي** (2001) تلخيص مناسب لفكر إسبينوزا قد يرغب في الرجوع إليه القرّاء الذين يطلبون، في هذه المرحلة، تَصوُّرًا مُفصَّلًا لنسَقه.[15] خلافًا لذلك، لا يبدو من الضروري أن نضيف هنا سوى أن فكره يُفهم أفضل ما يكون الفهم كنسَق شامل ومتّسق في الطبيعانية والمادية والإمبيريقية، بحيث يستبعد كل نزعة مُؤلّهة وغائية، والمعجزات والفاعلية فوق الطبيعية. وبوصفه كذلك، فإنه يتضمّن بالضرورة، من دون تفصيل، مذهبًا في الطبيعة تتطور وفقه كعملية خالقة لذاتها، ومن ثَمَّ مذهبًا في تَطوُّر الأنواع،[16] وهذه مفاهيم يعارضها بقوة فولتير، الذي يسخر من الكثير من تخمينات عصره حول الأحافير التي قد تثبت انقراض أنواع أو حدوث طفرات فيها، عبر اقتراح أن الأصداف والأحافير البحرية التي يُعثر عليها في جبال اليابسة محتم أن تكون آثار نزهات الرحالة أو جزءًا من مُخلّفات الحجيج الذين كانوا يعبرون جبال البيرينيه في طريقهم إلى كومبوستيلا.[17]

وعن هذا يلزم أن الفجوة التي تُزعم دائمًا بين فلسفة إسبينوزا و«الإسبينوزية» في التنوير المبكر، على الرغم من وجودها، ليست إطلاقًا بالاتساع الذي يقترحه الكثيرون من الشراح المتأخرين. صحيح أن ما نسميه «الإسبينوزية» غالبًا ما يكون أكثر ابتسارًا وفجاجة من [مذهب] إسبينوزا نفسه. ولكن علينا أن نأخذ في اعتبارنا أيضًا أن خصوم إسبينوزا من أشياع التنوير المبكر، بمن فيهم مصنّفو **قاموس تريفو** (*Dictionnaire de Trévoux*) اليسوعيّون، وهو خلاصة تعرّف النزعة «الإسبينوزية» في كتب إسبينوزا بأنها خليط من العبرية المتأخرة والديكارتية والبروتستنتية، كثيرًا ما يضمّنون أن صيغًا أخرى من «الإسبينوزية»، موجودة في مواضع أخرى، كانت أقل تَشوُّهًا من محتوى كتابات إسبينوزا نفسه.[18] في الواقع، وعلى نحو مفارق، فإنّ الإسكتلندي اليعقوبي الذي تَحوَّل إلى الكاثوليكية وأحد أتباع فينيلون، أندرو مايكل رامزي (Andrew Michael Ramsay) (1686-1743)، وهو فيلسوف مهجوس حقيقة بإسبينوزا كَرَّس مُعظَم جهوده الفلسفية في عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر، حين كان يعيش في باريس، للنضال ضد إرث إسبينوزا، اعتبر الإسبينوزية الجديدة التي حرّض عليها

(14) Walther, 'Philosophy and Politics in Spinoza', 52; Hampshire, *Spinoza*, p. xiv.

(15) Israel, *Radical Enlightenment*, 230-41.

(16) Hampshire, *Spinoza*, pp. xxv, xlix-l.

(17) Ehrard, *L'Idée*, 199; Alatri, *Voltaire, Diderot*, 422; Dupré, *Enlightenment*, 37.

(18) Puisais, 'Deschamps', 97.

أساسًا «مفكرون أحرار» فرنسيون وأشياع للمادية، حوالى عام 1720، لكنها تطورت أيضًا، في ما يقول، عبر «أتباع إسبينوزا في إيطاليا» وألمانيا، وهولندا، وبريطانيا، [نقول إنه اعتبر الإسبينوزية الجديدة] تَحدِّيًا فلسفيًّا أشد إلحاحًا من عرض فكر إسبينوزا نفسه الذي اعترف رامزي على أي حال بأنه يزدريه لكونه «يرتكب العديد من الأخطاء»: «فكل شيء يُفترض ولا شيء يبرهَن عليه في نسقه».[19] وعلى الرغم من أنها تختلف من دون شك عن فلسفة إسبينوزا نفسها، خصوصًا من حيث العرض وسبل الحِجاج، فإن الأمر المهمّ، في ما يُؤكِّد رامزي، هو أن «الإسبينوزية» الفرنسية الجديدة و«الإسبينوزيات» الأوروبية الأخرى كانت قوة متنامية ذات خطر داهم على المستوى الاجتماعي (والسياسي).

ولفكرة رامزي، على الرغم من أنه كان لها أن تبدو غريبة للكثيرين اليوم، مُبرِّر لا يستهان به. ذلك أنه من غير التاريخي إطلاقًا ومن المشتبه فيه فلسفيًّا رفض عَزْو أهمية كبيرة لـ «إسبينوزية» القرن الثامن عشر لمجرد أنها لم تكن متماثلة مع نسق إسبينوزا، أو لأنه لم يُعبِّر هذا النسق عنها بدقة. ذلك أنه يمكن بسهولة تفسير العودة الإسبينوزية المُعزَّزة بعد 1677 على أنها تُشكِّل تهديدًا أكبر وأشدّ واقعية من كتابات إسبينوزا نفسها. وفي هذا الصدد، لم يكن رأي رامزي يبعد كثيرًا عن رأي فولتير الذي نادرًا ما كان أقل وعيًا بتغلغل مَن يسمّيهم «الإسبينوزيين الحديثين» في المجتمع الفرنسي في منتصف القرن الثامن عشر، فهو كذلك يعتبر هذا مشكلًا أكثر إلحاحًا من فكر إسبينوزا، لأن الإسبينوزية بوجه عام تطيح في رأيه «بكل مبادئ الأخلاق»، وعلى الرغم من أنها ليست خطرة على المجتمع الحديث خطر التعصب الديني والكراهية اللاهوتيّة، فإنها تظلّ الخطر الفلسفي الداهم الأكبر، وخصمه الفكري الأول.[20] قد يكون نسق إسبينوزا وإسبينوزية «الإسبينوزيين الحديثين» شيئين مختلفين، إذ يُعبِّر عن الثانية بأسلوب أكثر مرونة من الأول، غير أن كليهما عند فولتير مُؤسَّس على المُقدِّمات نفسها، التي شرحها إسبينوزا نفسه بالأسلوب الأكثر فعالية، ويلزم مُجابَهتها بالحجج نفسها، حيث يرى أن الدحوض الخمسة الأكثر فَعاليّة بالفرنسية هي تلك التي قال بها فينيلون، وبيل، ولامي (Lamy)، وكوندياك، وبلوكيه (Pluquet).[21]

وهناك اعتبار آخر يجب أخذه في الحسبان يَتمثَّل في الانطباع حول الاستخدام غير الدقيق الذي سبق أن أكّده تقليد تأريخي قديم ومُتصلِّب رفض توصيفات سابقة لكتابات بأنها «لإسبينوزيين» في القرن الثامن عشر لأنها غير دقيقة وفي غير محلها، وهذا حكم غالبًا ما يَتكرَّر ويُمرَّر للطلاب من دون أن يُعزَّز بشواهد قوية. وقد تنامى تعرض هذا النزوع مُؤخَّرًا للتشكيك بفضل تنقيحات علمية مهمة، وأسفر عن عودة شخصيات مبرزة إلى موقعها «الإسبينوزي». ومن الأمثلة الرئيسة على مثل هذه التنقيحات الشخصية المهمّة أنطوني كولنز (1676ـ1729)، الذي طالما اعتُبِر في التأريخ الحديث، أنه «ربوبي» أساسًا، أو صوت متردّد مُعلَّق في موضع ما بين المسيحية والربوبية. وقد سُلِّم لفترة

(19) [Ramsay], *Anecdotes*, 443; Ramsay, *Principes philosophiques*, 62, 67-8; Baldi, *Verisimile, non vero*, 324.

(20) Voltaire, *Philosophe ignorant*, 38-40; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 391-2.

(21) Voltaire, *Lettres à son altesse*, 390; Voltaire, 'Notes de M. de Morza', 252-3.

طويلة بأن كولنز تأثّر فكريًا بصديقه لوك، فضلًا عن تأثيرات محلية أخرى، ويزعم معاصرون أنه كان «ملحدًا» وأن رؤاه في الأنطولوجيا ونقد الكتاب المقدس والنبوّة وحرية الفكر والحتمية التي كانت أساسًا «إسبينوزية»، من النوع الذي نجده عند الأسقف بركلي والباحث الألماني في علم الاجتماع الحضري غوتلوب ثورشمد (Gottlob Thorschmid)، تعرضت بشكل روتيني للنقد لكونها خاطئة تمامًا، بل حالمة.[22] ولكن لأن أعمال كولنز أصبحت الآن موضع تفحّص أكثر دقة، أمسى البُحّاث يرون أنه لم يكن في الواقع قريبًا من «الربوبية» ولا «اللوكية» وأن الافتراض القديم بأنه كان ربوبيًا، وشبه-مسيحي ولوكيًا، هو ما يُعَدّ حقيقةً استخدامًا تعوزه الدقة، إذا لا ريب في أن كولنز الحقيقي قد جادل، تمامًا كما زعم بركلي، «ضد وجود الله»، وتبنّى صيغًا من الحتمية، ورفض فوق الطبيعي، ومارس النقد النصي على نحو قريب غاية القرب من إسبينوزا.[23]

وممّا لا شك فيه أن «الإسبينوزية» السائدة في ثقافة التنوير المبكر لم تكن تُستمدّ في الغالب من قراءة مباشرة لكتاب **الأخلاق** أو من أعمال أخرى لإسبينوزا، بل من تلخيصات وسطاء مؤثرين من أمثال بيل أو بولانفيليه، ومن المخطوطات السرية، أو من مصادر سرية أخرى تشمل النقاشات الهدامة، والدحوض المنشورة، التي غالبًا ما كانت تشوّه أو تُسرف في تبسيط المواقف والحجج الإسبينوزية،[24] على الرغم من أنه يلزم ألا نعتبر إشارة فولتير عام 1772 لكتاب إسبينوزا في **الأخلاق** على أنه «كتابه الشهير الذي لم تَطّلع عليه سوى قلة»، بأنها تصف الوضع بدقة تامة حتى أربعينيات القرن الثامن عشر.[25] وعلى نحو مماثل، لا شكّ في أن إعادة التشكيل الخاصة الثابتة هذه للإسبينوزية من مصادر ثانوية تضمنت استيعاب كل أنواع العناصر الفلسفية العارضة جملة واحدة من فلاسفة آخرين. وهكذا، فإن النصّ «الإسبينوزي» المِحْوري **رسالة المخادعين الثلاثة** (*Traité de trois imposteurs*) تضمّن أجزاء كبيرة من أعمال هوبز، من دون أن يسبب هذا فصلًا خطرًا عبر حقن حجج تتباين بشكل كبير عن مفهوم إسبينوزا المُحدَّد في أصول الدين المنظَّم.[26] وفي معظم الحالات، شجع مثل هذا الترويج السري على تبني نغمة وأسلوب مختلفين إلى حد كبير وأكثر تشددًا في الغالب من نغمة إسبينوزا وأسلوبه هو نفسه. ولكن، وكما سوف نرى، لا شيء من هذا يعني بالضرورة أن «إسبينوزية» التنوير المبكر يعوزها التساوق أو كانت بعيدة فكريًا عن نسق إسبينوزا أو اختلفت بشكل أساسي عن أفكاره. على العكس، فهي تؤيد صحة إشارة بركلي إلى «إسبينوزا» عام 1732 بأنه «القائد العظيم لكفارنا الحديثين».[27]

---

(22) Berkeley, *Alciphron*, 9-12, 17, 204; Thorschmid, *Critische Lebensgeschichte*, 76-7; Berman, 'Determinism', 252-4.

(23) Berman, 'Determinism', 252; Berman, *History of Atheism*, 70, 78-81, 94-5; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 15 n., 16-17, 344-54, 381-400, 435; Berman, 'Disclaimers', 271.

(24) Verbeek, 'Baruch de Spinoza', 119.

(25) Voltaire, 'Notes de M. de Morza', 252.

(26) Popkin, *Third Force*, 135-6, 144-8; Berti, 'Introduzione', pp. xx, lvi-lxvi; Charles-Daubert, '*Traité des trois imposteurs*', 274-301; Thomson, 'Déterminisme et passions', 80.

(27) Berkeley, *Alciphron*, 155-6; Olscamp, *Moral Philosophy*, 215-16, 221.

فضلًا عن ذلك، كان العديد من المؤلّفين الراديكاليين، مثل تولند وكولنز وماندفيل وبولانفيليه وفوفنارغ ولاو، وأهمهم ديدرو، حيث يمكن توثيق تأثير مباشر أو غير مباشر، قد عرضوا في أجزاء كبيرة من فكرهم تقاربًا لافتًا وحاسمًا بشكل مهمّ مع العديد من آراء إسبينوزا المِحوريّة، إن لم يكن معها كلها. ويصدق هذا أيضًا على الروائي الهيغونوتي أستاذ الرياضات في دافنتر (Deventer)، سيمون تيسو دو باتو (1655ـ1738) الذي تعود «نزعته الإسبينوزية» إلى العقد الأخير من القرن السابع عشر، كما يصدق إلى حد ما على جوليان أوفري دو لا متري (1709ـ1751)، الذي نضج في أربعينيات القرن الثامن عشر، وبقي على مقربة من التقليد الراديكالي المُعبّر عنه في مخطوطات سرية، وكان بالقطع في نظريته الأنطولوجية ونزعته الماديّة «إسبينوزيًّا»، وَفْقَ ما أعلن صراحة، على الرغم من أنه رفض في الوقت نفسه مواقف إسبينوزية في فكره الأخلاقي والاجتماعي والسياسي. وفي حالات أخرى، حين كان هناك «تأثير» طفيف أو لم يكن هناك «تأثير» مباشر، أو كان هناك القليل ممّا يُمكِن توثيقه، كما في حالة دو مارسي أو ميسلييه، لم تكن في الأنساق الفعلية لدى هؤلاء الماديين الكثير من النظائر أو التشابهات مع نسق إسبينوزا ممّا يمكن تضمينها بشكل دقيق تمامًا يحوز على معنى منطقي على أنها إسبينوزية حديثة كما كان معتادًا في عصرها.(28)

وحسب زعم «الإسبينوزيين»، المتأسّين بإسبينوزا، لم تكن النبوّة سوى خيال، والدين المُنظَّم ليس سوى أداة سياسية واجتماعية تُبنّيت لرفاه البشر في هذا العالم. وقد كان أيضًا من ضمن أساسيات كل صيغ الإسبينوزية المذهب القائل إن «العقل» الهندسي هو المعيار الوحيد للحقيقة، بحيث يستحيل أن يكون هناك حد لتطبيق العقل الذي يعمل على أساس الخِبرة، ومن ثَمَّ على أساس المعرفة، يقصّر عن أبعد حدود الوعي والإدراك البشريين، كما أنه ليس هناك مصدر آخر للمعرفة متاح للبشر. وبطبيعة الحال أنكرَ الديكارتيون وبويل ولوك ونيوتن هذا، وهو ما وصفَه كانط لاحقًا بـ«الاستخدام غير المشروع للعقل».(29) وقد يكون كل هذا اختزاليًّا؛ غير أنه من الخطأ الإقرار، كما جادل كثيرون، بأنه ينأى بعيدًا عن مذاهب إسبينوزا الأساسية أو يُشوّهها بشكل خطر، أو أنه مجرّد مكافئ لـ«الإلحادية». وقد أوجز كل من تيسو دو باتو ولا متري «الإسبينوزية» بقولهم إنّها المذهب الذي يُقرّ أنه لا شيء يُخلق من العدم، وإن هناك فحسب جوهرًا واحدًا عرضة لتغيّر دائِم لكنّه أبديّ وغير قابلَ للقسمة ومُحدَّد بنظام طبيعة ثابت، وأن مُجمل الواقع محكوم من ثَمَّ بفئة مفردة من القواعد تتألف من قوانين علمية متآلفة وثابتة، ولذا فإن الله هو «العلّة الضرورية» لأعماله وهو في الوقت نفسه مجملها. ولهذا فإن الفكر والتفكير لا يقبلان الانفصال عن أفعال المادة؛ بل يلزم في حقيقة الأمر أنّ الذهن والجسم شيء واحد، والبشر ببساطة جزء من الطبيعة مثل سائر المخلوقات؛ وأخيرًا، ليس هناك قانون أخلاقي مأمور به مطلق، ولذا فإن الأخلاق ليست سوى مختلق بشري ضروري لحفاظ أفضل على المجتمع.(30)

(28) Ricuperati, 'Il problema', 372; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 26-30.

(29) Montag, *Bodies, Masses, Power*, 53-4.

(30) Verbeek, 'Baruch de Spinoza', 119; Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 46-7, 62-3, 101, 110; Rosenberg, *Tyssot de Patot*, 56, 65-77; Comte-Sponville, 'La Mettrie', 133-4, 138; Israel, *Radical Enlightenment*, 706-8.

وعلى هذا النحو كانت «إسبينوزية» التنوير المبكّر ظاهرة جدّ سائدة، خصوصًا في فرنسا وهولندا وألمانيا، ومخلصة بوجه عام لنسَق إسبينوزا، على الرغم من أنها عادة ما كانت تُختزل إلى حد لا يُستهان به إلى صيغ عامية تمعن في التبسيط. فضلًا عن ذلك، غالبًا ما كانت تُفهم على أنها تحوز جذورًا قديمة لكنها اختفت إلى حدّ كبير عن الأنظار إلى وقت متأخر نسبيًا، وإن أصبحَت مُجدّدًا قوة عظيمة. وكما عبّر مانديفيل عن هذه الفكرة في **حكاية النحل** (*The Fable of the Bees*)، متأسيًا في الوقت نفسه بكدورث وبيل في اعتبار الإلحادية الفلسفية شيئًا يأتي في صيغ مختلفة، «فإن هذا المذهب، الذي هو الإسبينوزية في صورة مصغرة، بدأ يشيع مرة أخرى، بعد أن تم تجاهله العديد من السنين، وفقدت ذرات [الأبيقوية] مكانتها السابقة: ذلك أنّ للإلحاد، كما للخرافة، أنواعًا مختلفة، ولها فترات ومواسم عودة».[31]

وقد كان تحديدًا هذا التعزيز المدرَك لـ «الإسبينوزية» بعد عام 1700 هو الذي أدى إلى تدريسها لطلاب علم اللاهوت وجامعات أخرى في جامعات بروتستنتية قارية، بعد أن استُشعرت الحاجة لتحصين القساوسة الجدد ضدها. وقد لَخَّصَ جان ألفونس توريتيني (Jean-Alphonse Turretini)، الأستاذ المبرِّز في علم اللاهوت في جنيف، مذهب إسبينوزا لطلابه، حوالى عام 1728، في ست نقاط أساسية: بِنَظَر إسبينوزا ليست هناك مُعجزات، ولا نبوءات، ولا وحي، وكل ما يحدث إنما يحدث بالضرورة، وليست هناك خطيئة، ولا نفس مُنفصِلة عن الجسد، ولا فرق بين الذهن والمادة؛ وأخيرًا، ليست هناك واجبات على الإنسان أمرَ بها الله ولا قانون طبيعي عدا رغبات وشهوات كل فرد.[32] وقد استمر اعتبار الإسبينوزية قوّة متعاظمة فترة أطول في فرنسا وإيطاليا منه في هولندا أو بريطانيا. إضافة إلى ذلك، فإن كثيرًا من المُدافعين الكاثوليك في فرنسا منتصف القرن الثامن عشر، على سبيل المثال الأب فرانسوا أندريه بلوكيه (the Abbé François-André Pluquet) (1716–90)، ولوران فرانسوا (Laurent François)، مؤلف **أدلة على دين يسوع المسيح ضد الربوبيين والإسبينوزيين** (*Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les Spinosistes et déistes*) (ثلاثة أجزاء، باريس، 1751)، ودوم ليجيه ماري ديشان (Dom Leger-Marie Deschamps) (1716–74)، الذي طرح عدة دحوض «للإسبينوزية»، قد كتبوا بالفعل عن «الماديين وزعيمهم إسبينوزا»، عارضين «الإسبينوزية» على أنها اللب الفلسفي والأخلاقي للنزعة المادية الفرنسية الجديدة لدى الموسوعيين الراديكاليين، وذلك بشكل محقّ كما سوف نرى.[33]

وقد تأثرت «إسبينوزية التنوير المبكر» بقوّة كذلك بتصور بيل لفكر إسبينوزا في مقالته «إسبينوزا» ('Spinoza')، وهي أطول مداخل مؤلفه **القاموس التاريخي والنقدي** (*Dictionnaire historique et critique*) الصادر عام 1697. وكانت هذه المقالة قد ركزت على جوانب بعينها من فكر إسبينوزا، وسخرت بوجه خاص من مذهبه الذي يقول بجوهر واحد، في ما أثنت على خُلقه الشخصي،

---

(31) Mandeville, *Fable of the Bees*, ii. 312.

(32) Turrettini,'Réfutation', 192.

(33) Pluquet, *Examen*, ii, preface p. 1, 95; Deschamps, *Œuvres philosophiques*, ii. 522, 613-22; Puisais, 'Deschamps', 97-8, 104-5.

وتجاهلت أو أسرفت في تبسيط جوانب محورية أخرى في نسقه؛ مع ذلك، لا يبدو أن هناك مبرِّرًا وجيهًا للزعم بأن تصوير بيل لإسبينوزا على أنه «المُلحِد الفاضل» بامتياز، وطرحه الهدام بشكل مُتعمَّد لهذا الأسلوب في الحِجاج في الثقافة الأوروبية، قد شوَّه بشكل كبير هنا وفي مواضع أخرى غرض إسبينوزا: على العكس من ذلك، فلعل حجّة بيل بأن فلسفة إسبينوزا تُمثِّل التتويج والعَرْض الأكثر تنظيمًا للحجج المادية و«الإلحادية» التي طرحها الفلاسفة منذ الفلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط، وأن دوره الأساسي لم يَتعيَّن إلى حد كبير في طرح مفاهيم جديدة بقَدْر ما تَمثَّل في التوليف بين مجمل ما قاله أنصار النزعتين الواحدية والطبيعانية المبكرين في العصور الوسيطة والحديثة المبكرة في كلٍّ أكثر تساوقًا وانتظامًا، قد عزّزت كثيرًا أثر نسق إسبينوزا الفعلي.[34] كذلك فإن بيل لم يُصوِّر إسبينوزا على أنه خلاصة للإلحادية الغربية فحسب؛ فبيل، مثل أرنو ومالبرانش، كان ذهب إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الإسبينوزية والنزوع الفلسفي «الإلحادي» الذي ساد، في ما اعتقدوا، منذ عصور الفكر الصيني والياباني والسيامي القديمة.

على أن قائلًا قد يقول إن هذه الأفكار الأخيرة لم تقم بدور في فلسفة إسبينوزا نفسه، وإنها لذلك، إذا تحرّينا الدقة، ليست أفكارًا «إسبينوزية» إطلاقًا. بيد أنه يتّضح أن نسقه يدمج بالفعل مكونات من مصادر قديمة متعددة، خصوصًا الأبيقورية والرواقية، فضلًا عن مكيافيلي، وهوبز، وديكارت، والأخوين دو لا كور، في حين أنه لا واحد من أنصار النزعة المادية الآخرين في التنوير المبكر، حتى هوبز نفسه، يمكن أن يقال عنه إنه اقترب من إسبينوزا من حيث النظام والتساوق الشامل. ولهذا يمكن اعتبار تبصرات بيل توكيدًا لملامح تُحدِّد بشكل حقيقي خصائص فلسفة إسبينوزا، هذا على الرغم من أن بيل عمد إلى وضع ملاحظاته حول إسبينوزا، هنا وبشكل أوضح في أعماله المتأخرة، في سياق تاريخي مُفصَّل، وتَوجُّه عامّ، وقوة هدامة، وهذا ما لم يقم به إسبينوزا نفسه.

2. لوك، وهيوم، وصناعة الحداثة

استجاب العديد من البُحّاث المميزين لأطروحتي التي تقول إن إسبينوزا والإسبينوزية، اللذين ضُخما وفُصّلا على يد بيل وديدرو وجمع من الشخصيات الأقلّ شأنًا، شكّلا معًا إرثًا مشتركًا قويًّا، أَلَّفت موروثًا متواصلًا استمر من خمسينيات القرن السابع عشر حتى عصر هاينه (Heine) وماركس وهولدرلين (Hölderlin)، وأن القيم الأساسية في «الحداثة» استُمدت من هذا التقليد الفلسفي أساسًا، أي التنوير الراديكالي، وليس من تنوير التيار الرئيس المعتدل الأكثر ألفة وعرضة للنقاش، بأن احتجّوا بأن هذا يقلّل بشكل خَطِر من أدوار قام بها في صناعة «الحداثة» مفكرون تنويريون مِحوريّون من أمثال لوك وهيوم وفولتير. ولهذا فإنه من المفيد كإجراء تمهيدي أن نحدد للقارئ بأسلوب أكثر دقة علاقة «التنوير الراديكالي» بصناعة الحداثة، وأن نوضح باختصار العلاقة بين لوك وفولتير وهيوم من جهة وظاهرة إسبينوزا و«التنوير الراديكالي» من جهة أخرى.

أولًا، يجب أن نلاحظ أن عبارة «صناعة الحداثة» تشير في ما يلي إلى ظاهرتين لا انفصام بينهما زمنيًّا وواقعيًّا ومُتداخِلتين جزئيًّا وإن ظلتا متمايزتين تصوريًّا، واحدة فلسفية والأخرى تاريخية،

---

(34) Bayle, *Écrits*, 21, 29-33; Costa, 'Bayle', 118-19; Mori, *Bayle philosophe*, 218.

يحتاج القارئ إلى الفصل بينهما على مستوى الفكرة. حين يكون مناسبًا، حاولتُ ضمان أن يتبيَّن بأي معنى تُستخدم التسمية. فلسفيًا، تعني «صناعة الحداثة» هنا ظهور مُركَّب متآلف من المفاهيم المُجرَّدة، أهمها الحرية الفردية، والديمقراطية، وحرية التعبير، والتسامح الشامل، والمساواة العنصرية والجنسية، وحرية نمَط الحياة، والدنيوية التامة لكل المُؤسَّسات القانونية والمُؤسَّسات التعليمية التي تُسيِّرها الدولة، بالإضافة إلى أخلاقيّات علمانية كُلِّيًا مُؤسَّسة على العدالة، حيث يُحاجّ بأن هذا المُركَّب مستمد بشكل غالب (وليس حصريًا) من التنوير الراديكالي. أقول «ليس حصريًا» لأن هناك بالتوكيد بعض التداخل بين ما يتطلع إليه التنويرَان، على الجبهة الميتافيزيقية، في ما يتعلق بالحاجة إلى إلغاء سلطة المُعجِزات، والنبوءات، والكتب المُقدَّسة، فضلًا عن السلطة الكنسية، وعلى الجبهة العمليّة، في ما يتعلق بالتسامح، والحرية الفردية، وحرية الصحافة.

غير أنه من منظور «الحداثة» مُعرَّفة فلسفيًا، كما أعلاه، تظل عناصر التباين بين التيار الرئيس المعتدل والتيار الراديكالي أشد وضوحًا وأكثر عددًا من عناصر التداخل. ذلك أن التيار الرئيس المعتدل رفض بشكل تامّ المساواة والتسامح الشامل (خصوصًا في حالة لوك ولوكلرك)، واحتفظ بمبادئ المَلكية والإمبراطورية، وسعى إلى سد الطريق أمام الديمقراطية، كما حدث مع هيوم الذي رفض بشكل قاطع، كما أشار بعض خصوم «الثورة الفرنسية» في نهاية القرن الثامن عشر، أن تُستمدّ السيادة السياسية من الشعب.[35] وأنكر التيار الرئيس كذلك وبشكل واسع فكرة الأخلاقيات العلمانية الصرف، حيث تشبّث (خصوصًا في حالة لوك[36] وهيوم) بمفهوم جِدّ محافظ وتقليدي في الفضيلة، في ما رفض بسط «التنوير» والتحرير على كل البشر، وأنكر في الوقت نفسه إلغاء التنوير الراديكالي التامّ للمعايير اللاهوتية والتطبيق غير المُقيِّد للعقل على كل شيء نعرفه أو ما أصبح يعرف لاحقًا بـ «الروح الفلسفية».

وفي سياق النضال من أَجْل «التسامح الشامل»، من المُسلَّم به أن فولتير شخصية مبرّزة. وقد وُصف بأنه «رئيس 'حزب الإنسانية' (party of humanity) وبأنه شخصية معتبرة على 'جبهة الحركة التنويرية للتسامح الديني'».[37] غير أنه لم يطرح حججًا جديدة على التسامح، ولم يَتبنَّ بجدية هذه القضية إلا بعد عقود طويلة من شن إسبينوزا وبيل، وبعد وقت أقصر (ولمدى أقل) من شن لوك الهجوم التنويري الرئيس على معاقل عدم التسامح. فضلًا عن ذلك، كان تسامحه مُقيَّدًا بنزعتين مضادّتين مثيرتين لكنهما مهمّتان. إحداهما توجّسه من اليهود الذين شعر بعداوة دفينة وغامرة تجاههم لم يتخلَّ عنها إطلاقًا.[38] أما الأخرى فكانت تَمنُّعه اللافت عن تأييد التساهل مع الإلحاد. لقد اعتبر نفسه طيلة سيرته المهنية المعارض «التنويري» للمَلاحدة والمادّيين والإسبينوزيين، وقد ذهب في بعض اللحظات إلى حد القول بأنه أفضل للبشر أن يعيشوا تحت طائلة أغرب الخرافات،

(35) Bongie, *David Hume*, 107; Porter, *Enlightenment*, 200; Haakonssen, 'Structure', 183, 194-6.

(36) Locke, *Some Thoughts*, 106-7, 129-32, 167-8.

(37) Zagorin, *How the Idea*, 293-4, 298.

(38) Zagorin, *How the Idea*, 293; Manuel, *Broken Staff*, 193-200; Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, 7-8, 19, 231-8.

أو يُفتنوا بأوثان غربية، من أن يستسلموا للإلحاد.[39] علاوةً على ذلك إن لعدم رغبته في التساهل مع الإلحاد، وكما سوف نرى، علاقة بالتزامه الراسخ بربوبية تقول بالعناية الإلهية وقائمة على «برهان مؤسَّس على التصميم»، الأمر الذي عَزَّزَ بدوره نفوره من نظريات التطور البيولوجي ومصادقته على أفكار تتعلّق بهرميّة مقصودة ومُشكَّلة إلهيًّا من الأنواع والأجناس والنظم الاجتماعية.

ومثل فولتير، دافع هيوم بقوة عن التسامح وحرية الصحافة، وهنا، كما في نزعته إزاء السلطة الكنسية والارتياب في المعجزات، تتضح التداخلات مع الفكر الراديكالي، على الرغم من أنه اعتبر حرية الصحافة في بريطانيا ظاهرة تكاد تكون متفرّدة (وإن لم يَنْسَ أن يشير إلى أن هولندا سبقت إنكلترا في هذا الصدد) تقولبت «بشكل الحكم المختلط في بريطانيا، الذي لم يكن ملكيًّا كُلّيًّا ولا جمهوريًّا كليًّا».[40] وقد اعتبر حرية الصحافة الاستثنائية التي ازدهرت في بداية ومنتصف القرن الثامن عشر في إنكلترا ضامنًا حاسمًا للحرية السياسية: «يجب أن تُنشّط روح الشعب بشكل متكرر»، في ما كتب يقول عام 1741، «كي تكبح طموحات البلاط؛ ويلزم أن توظف الرهبة من تنشيط الروح هذه في الحؤول دون تلك الطموحات». لا شيء آخر عنده «فعّال في تحقيق هذه الغاية كحرية الصحافة، التي يمكن عبرها حشد كل معرفة وفِطْنة وعبقرية لدى الأمة في جانب الحرية، ودفع كل فرد صوب صونها»؛ ولهذا فإنه ينبغي ألا نُسلِّم بوجود هذه الحرية بل يلزم الدفاع عنها بيقظة وقوة».[41]

ويتطلع هيوم، مرة أخرى مثل فولتير، إلى تقييد هيمنة اللاهوت، غير أنه خلافًا لإسبينوزا لا يذهب إلى حد اعتبار الاعتقاد في المعجزات مسلكًا منافيًا كُلّيًّا للعقل. ومثل الراديكاليين، وخلافًا لفولتير، يشكّك كذلك في «البرهان المُؤسَّس على التصميم»، على الرغم من أنه لا يستطيع، خلافًا لإسبينوزا وديدرو، وبحسبان منظوره الارتيابي، أن يستبعد هذا المفهوم بشكل مطلق.[42] فضلًا عن ذلك، فإنه ينحو بشكل مُميَّز أبعد من فولتير صوب اجتثاث الفاعلية فوق الطبيعية، وما هو ترانسندنتالي [مُتعالٍ]، من مجال الأخلاق، معتبرًا علم الأخلاق شيئًا، وَفْقَ مبلغ علم أي شخص، وكما يقول وَفْقَ مزاجه الارتيابي، نتاجًا حصريًّا لانشغالات بشريّة.[43] وفي حين أن فولتير يُقِرّ دائمًا بأن الأخلاق مبرمة إلهيًّا، يمسك هيوم عن أي شيء من هذا القبيل، على الرغم من أنه كمرتاب يجمع بدقّة بين نظريته الأخلاقية العلمانية أساسًا وما يوصف بجدارة بـ«ربوبية موهَنة».[44] ولذا فإنه في وسع هيوم، تأسيسًا على مُبرِّر أقوى من نظيره عند إسبينوزا أو ديدرو، ولكنه أضعف من مُبرِّر فولتير، أن ينكر علنًا وفي مجالسه الخاصة أنه «ملحد» بالمعنى المعتاد.[45]

---

(39) Zagorin, *How the Idea*, 298; Dupré, *Enlightenment*, 14, 254.

(40) Hume, *Essays*, 10; Porter, *Enlightenment*, 192.

(41) Hume, *Essays*, 12; Gay, *Enlightenment*, ii. 72, 74.

(42) Fogelin, 'Hume's Scepticism', 93; Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 6, 48, 164-5, 221.

(43) Norton, 'Hume, Human Nature', 156, 158; Taylor, *Sources of the Self*, 344-6.

(44) Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 7.

(45) Ibid., 219-22; Stewart, 'Hume's Historical View', 195; Box, *Suasive Art*, 213.

مع ذلك، كَرَّسَ هيوم ذهنه الفلسفي المتّقد ونقده الاجتماعي المتطور لغايات سياسية واجتماعية وأخلاقية محافظة أساسًا، وكان لا يألو جهدًا في هجومه على ادعاءات الفلسفة نفسها. وهو يقترح أن تُشغل الأرض المحرَّرة عبر تقليم أظافر الهيمنة اللاهوتية ليس بـ «العقل»، الذي حاول، مثل لوك، تقييد هيمنته، وحتى تسفيهه، بل بالعرف والعادة والحس العملي السليم. وهو لا يُؤكِّد فحسب أن معارفنا مستمَدّة دائمًا من الخبرة، بل يضيف إلى هذا حججه الارتيابية، من أَجْل بسط محاولات لوك للحد من نطاق الفلسفة، ساعيًا إلى الحد حتى من ادعاءات الفلسفة الطبيعية. ومتصاديًا مع قيود نيوتن الإمبيريقية، ومستجيبًا أيضًا لحالة الانتشاء المصاحبة لإنجازاته ومزاعمه الجارفة حول فلاسفة آخرين، يقرّ هيوم في كتابه **بحث حول الفهم البشري** (*Enquiry Concerning Human Understanding*) (1748)، أنه «يتعين يقينًا أن نسلّم بأن الطبيعة قد أبعدتنا مسافة كبيرة عن كل أسرارها ولم تمكّننا إلا من معرفة خواص سطحية قليلة للأشياء، في ما أَخْفَت عنا تلك القوى والمبادئ التي يتوقف عليها بشكل كلي تأثير هذه الأشياء».[46]

وقد حاول هيوم تقييد نطاق قابلية الفلسفة للتطبيق في سياق البحث عن الحقيقة، كما حاول تقييد نطاق قابليتها للتطبيق العملي.[47] وقد ضمنت المحاولة الأخيرة مُواجَهة مباشرة مع جهود تشكيل أخلاق علمانية ونظرية اجتماعية وسياسية مُؤسَّسة على العقل كان بذلها إسبينوزا وبيل وديدرو، وَفْقَ ما رأينا من قيوده المتعلقة بموضع العقل في تشكيل قيم أخلاقية وتبنّيها. وكان سبق لهيوم، في مُؤلَّفه الأساسي الأول، **رسالة في الطبيعة البشرية** (*Treatise of Human Nature*) (1739)، أن عرض حجّة أصبحت في فترة لاحقة تيارًا مركزيًّا في فلسفته: «لأن للأخلاق تأثيرًا على الأفعال والعواطف، يلزم أنه لا سبيل لاشتقاقها من العقل؛ ذلك أن العقل بمفرده، كما أثبتنا، عاجز عن حيازة مثل هذا التأثير. فالأخلاق تثير العواطف، وتنتج أفعالًا أو تحول دونها، والعقل عاجز كُلّيًا في هذا الصدد. ولهذا فإن قواعد الأخلاق ليست نتائج لعقلنا».[48] ويتخذ هيوم موقفًا مماثلًا في كتابه **بحث حول مبادئ الأخلاق** (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*) (1751)، وهو الكتاب الذي وصفه هيوم نفسه بـ «أنه «الأفضل» من دون منازع من بين كل كتاباتي التاريخية أو الفلسفية أو الأدبية»، على الرغم من أنه، مثل كتاباته السابقة «جاء إلى العالم من دون أن يحفل به أحد». وفي هذا الكتاب، يتجنّب هيوم بشكل قاطع كل المعايير اللاهوتية، حيث يسلِّم بأن «مَبلغ ما تستطيعه التأملات الأخلاقية هو أن تُعلِّمنا واجبنا، وعبر التمثيلات المناسبة لتشوُّه الرذيلة وجمال الفضيلة، أن تُورِّثنا العادات المُناظِرة، فتجعلنا نُشغل بتَجنُّب الأولى وتبني الثانية»؛ غير أنه يرفض كذلك قبول إمكان أن

(46) Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 46; Rothschild, *Economic Sentiments*, 150, 228.

(47) Porter, *Enlightenment*, 178-9; Fogelin, 'Hume's Scepticism', 108, 113.

(48) Fogelin, 'Hume's Scepticism', 100-5; Hume, *Treatise*, 457; Stewart, *Opinion and Reform*, 314; Norton, 'Hume, Human Nature', 163-4; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 358; MacIntyre, *After Virtue*, 49, 54.

تنشأ مثل هذه النتيجة «عن استدلالات الفهم ونتائجه»، لأن العقل لا يحكم الأفراد «ولا يمكن أن يُفعّل قدرات البشر النشطة»؛[49] بل مُحتّم على العادة أن تقوم بهذه المهمّة.

وقد ظل اعتقاد هيوم راسخًا في أنه بصرف النظر عن أيّ أخلاقيات تسود في المجتمع، فإنها صحيحة، وهي التي ينبغي الالتزام بها، فالأخلاق مثل السياسة، يفضَّل أن تُؤسَّس على العادة والتقليد والوضع الراهن. ورؤية هيوم في المساواة شبيهة برؤيته في الأخلاق. ولا ريب في أن المساواة وعدم التميز اللذين يحضّ عليهما «التنوير الراديكالي»، كونهما مؤسّسين على فكرة العقل المشترك، وتكافؤ الإرادات أو البواعث الفردية كما أثبت «العقل»، لا يناسبان هيوم، الذي لا شك في أن تقليله من شأن «العقل» وتوكيده الخبرة والممارسة يعززان تحيّزه ضد السود، وميله إلى «أن الزنوج وبوجه عام كل أنواع البشر الأخرى (فهناك أربعة أو خمسة أنواع) أدنى بالطبيعة من البيض».[50] وعلى نحو مشابه كان متحيزًا ضد الإيرلنديين واليهود.[51] ولعله لم يفكر عبر نظام مبرم إلهيًا، مثل فولتير، لكنه استنتج بالفعل من الخبرة والشواهد الاستقرائية أن الطبيعة شكّلت أجناس العالم وشعوبه في تراتبية غير متساوية بشكل متأصل.

وعلى الجبهة الاقتصادية، يطرح [هيوم] مشاعر أكثر ليبرالية، حيث يُسلِّم بأن «علينا أن نعترف بأننا بِقَدْر ما ننأى عن المساواة نسرق من الفقراء من الرضا أكثر مما نضيف إلى الأغنياء، والقَدْر الضئيل من إشباع الغرور العابث عند فرد ما إنّما يكلّف العديد من الأُسَر، وحتى المقاطعات، ما هو أكثر من الخُبز».[52] ويُسلِّم هيوم كذلك بأنه سبق تبني مُثل المساواة، بدرجة ما على أقل تقدير، في جمهوريات قديمة مثل إسبرطة، «حيث ترافقَت، في ما يقال، مع أكثر العواقب نفعًا»، وكذلك في بعض المدن اليونانية. غير أنه يُزعم بوجه عام أن مثل هذه المخطّطات غير عملية بالمطلق «وحين لا تكون كذلك فإنها تلحق ضررًا كبيرًا بالمجتمع البشري».[53] ذلك أنك إذا تركت الفرد حرًّا، بادئًا من موقف المساواة العامة، فإن مآل التفاوت الطبيعي بين البشر في الذكاء والمهارة والجهد «أن يزعزع مباشرة هذه المساواة»، في حين أن أي محاولة لضبط أثر هذه الفروق في القدرة سوف «تردّ المجتمع [لا محالة] إلى أسوأ حالات العَوَز، وبدلًا من أن تحول دون الحاجة والتسول عند قلة من الناس، سوف تجعلهما يَعمّان المجتمع بأسره». وفوق هذا كله، في ما يحذّر هيوم، بتكهّن جدير بالإعجاب، فإن السلطة المتزايدة اللازمة للإشراف على الحفاظ على المساواة» لن تلبث أن تصبح طغيانًا وتمارَس بِقدْر كبير من التحيّز».[54]

(49) MacIntyre, *After Virtue*, 171-2; Hume, *Inquiry Concerning the Principles*, 5; Rothschild, *Economic Sentiments*, 231.

(50) Hume, *Essays*, 208, 214; Bracken, *Freedom of Speech*, 135; Popkin, *Third Force*, 65-6, 70-5.

(51) Popkin, *Third Force*, 65; Hume, *Essays*, 205.

(52) Hume, *Inquiry Concerning the Principles*, 24-5.

(53) Ibid., 245.

(54) Ibid.; Haakonssen, 'Structure', 198.

والتفاوت الأساسي مُبرَّر عند هيوم بمقتضى المصلحة العامَّة المتمثلة في الحفاظ على المبادئ الأخلاقية في العادات والتقاليد المُؤسَّسة في الواقع بدورها على خبرة النفع، وليس مبدأ النفع. ويجادل هيوم بأنه بصرف النظر عن مدى العَطَب الذي يعاني منه شكل الحكم، فإنه يظل يحظى بشرعية، مهما كانت أصوله عنيفة أو لاشرعية أو دعيّة، من مجرد حقيقة «الاستحواذ فترة طويلة» على القوة وعبر «حق الخلافة»، وهو مبدأ أساسي في نظرية هيوم السياسية والأخلاقية وفي نظرية المِلْكية.[55] وإذا كانت العِفّة والإخلاص في العلاقات الزوجية مثمَّنين بشكل واسع في المجتمعات البشرية لأن «الطفولة الطويلة والعاجزة عند الإنسان تتطلب الجمع بين والِدَيْن لإعاشة ابنهما»، وهذا يتضمن بدوره قداسة فراش الزوجية، فإن خبرة حقائق الطبيعة نفسها تضمن عند هيوم أن الخيانة الزوجية «أشد ضررًا على المرأة منها على الرجل، ومن ثَمَّ فإن قوانين العفة أكثر صرامة على نوع اجتماعي منها على الآخر»، ويشعر هيوم أن هذا ما ينبغي أن يكون.[56] غير أنه موجَّهًا بتحيز متأصل ضد السود وبالاعتقاد بأن المرء قد يحصل على أي شي منهم عبر عرض مشروب روحي قوي عليهم، لاحظ عام 1748، «أنه في وسع المرء أن يجعلهم يبيعون ليس فقط أبناءهم، بل حتى زوجاتهم وخليلاتهم من أجل برميل من البراندي».[57]

وعلى الرغم من أنه كان ناقدًا لمونتسكيو الذي حظيت كتاباته حتى ستينيات القرن الثامن عشر، خصوصًا **روح القوانين** (1748)، بكل النجاح والشهرة اللذين استعصيا عليه، فإن هناك عناصر في دفاع هيوم عن التراتُبيّة الاجتماعية والتفاوت وفي النفع المتنوع نجدها في أنساق أخلاقية مختلفة لأنماط مجتمعات ودول مختلفة، فضلًا عن تصنيفه للأنظمة الاستبدادية والملكيات والجمهوريات، تُذكِّر بشكل لافت بعناصر لدى ذلك «المؤلِّف الموقَّر».[58] وبمقارنة بريطانيا مع فرنسا ومَلَكيات قارّية أخرى ذات تراتبية اجتماعية أشد تَزمُّتًا، يلاحظ هيوم أنه في هذه الدول الأخيرة، «العائلة، أي الأغنياء بالوراثة، المُميَّزة بألقاب من الحاكم ورموزه»، هي المصدر الرئيس للتميّز. «في المقابل، في بريطانيا التي يعتبرها «جمهورية ذات تاج» وليست ملكية حقيقية»، غالبًا ما تكون الثروة بوصفها كذلك أكثر أهمية. وقد اعتقد هيوم أن لنظامي الامتيازات هذين مناقب ومثالب تناظر بطرق مهمة الفروق في البنى السياسية المَلَكية. «حين تُحترم اعتبارات الولادة، تنتاب الأذهان الخاملة الخالية من الروح حالة من الكسل المتغطرس، فلا تحلم بشيء إلا بالأصول والأنساب؛ في حين يسعى الكريم والطموح إلى الشرف والسلطة والسمعة الحسنة والامتياز. وحين يكون الأغنياء القدوة الرئيسة، يعمّ الفساد والرشوة والنهب؛ وتزدهر الفنون والمصانع والتجارة والزراعة». ولهذا اعتقد هيوم أن «التحيّز

---

(55) Haakonssen, 'Structure', 202-3; Hume, *Treatise*, 509-11.

(56) Hume, *Inquiry Concerning the Principles*, 36-7; Gay, *Enlightenment*, ii. 200-1; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 36.

(57) Hume, *Essays*, 214.

(58) Popkin, *Third Force*, 65; Wootton, 'David Hume, «the Historian»', 293-5; Stewart, *Opinion and Reform*, 290-1, 301.

الأول، لكونه محابيًا للفضيلة العسكرية» يناسب النظم الملكية بشكل أفضل، في حين أن التحيّز الثاني، لكونه محابيًا «للصناعة، يناسب بشكل أفضل الحكومة الجمهورية».[59]

اختيار هيوم الكلمات يُبيِّن أنه لم يكنّ الإعجاب للمَلكية أو التراتبية الاجتماعية في حد ذاتها. ولا شك في أن تفضيله نظام حكم مختلَط على المَلكية المطلقة قد تَعزَّز بإدراكه أن الفقر والتفاوت يزدهران في ظل الملكية المطلقة، وأن التفاوت المفرط يُلحِق الضرر بالمجتمع ككل،[60] على الرغم من أنه اعتقد كذلك أن النسيج الاجتماعي، بكل تفاوته، كيان هَشّ لا يمكن تَحدِّيه بشكل معقول أو آمن أو تغييره بأي شيء، وخصوصًا «بالعقل». وفوق كل ذلك، كان راسخًا في اعتقاده أنه لا شأن للفلسفة ولا «العقل» بمحاولة تغيير العالم. تُمثِّل ارتيابيته المُحافِظة هجومًا أكثر انتظامًا على قدرة العقل من أي هجوم على «الروح الفلسفية» في القرن الثامن عشر. ولهذا، على الرغم من حقيقة أنه قد لا يكون هناك أحد على المدى الطويل، بعد إسبينوزا نفسه، أسهم أكثر منه في تقويض الاعتقاد في المعجزات، و«البرهان المُؤسَّس على التصميم»، وفوق الواقعي، فإنه يلزم اعتباره معاديًا راسخًا للديمقراطية، وبالمجمل، فإنه خصم «للتنوير الراديكالي» وليس واحدًا من حلفائه.

وَفْقَ هذا، حين يُطبَّق مُصطلَح «الحداثة» فلسفيًّا في ما يتبع [من هذا الكتاب]، فإن التنوير الراديكالي هو المُراد أساسًا لأن كلًّا من المعسكرين الفكريين الأساسيين الآخرين على جبهة «الحداثة»، تنوير التيار الرئيسُ المعتدل ونزعة التنوير المضادّ، يناوئ جزئيًّا، إن لم يكن كُلّيًّا، المبادئ الأساسية، على الرغم من وجود تداخل في مناطق التسامح، والحرية المدنية، وحرية الصحافة بينهم. غير أن عبارة «صناعة الحداثة» تُستخدم كذلك في هذا الكتاب بمعنى آخر، لا سبيل لتجنبه وهو أكثر تاريخية، في الإشارة إلى نتاج غير مُرتَّب إطلاقًا، وأقلّ تَساوُقًا ويُشكِّل في الواقع النظام القيمي والتوجه السياسي في الغرب اليوم، وهو نتاج شَكَّلته عملية طويلة من الصدام والمُواجَهة المستمرة بين نزعات «التنوير الراديكالي» والمحافَظ والمضادّ. وحين ننظر إلى الصورة من منظور أيديولوجي، نجد صراعًا ثلاثيًّا مستمرًّا تَواصَل منذ نهاية القرن السابع عشر حتى اليوم. وحين ننظر من منظور عملي، فإن الفجوة بين «الحداثة» الفلسفية و«الحداثة» التاريخية التي تتموضع في مركز الدراسة الحالية، خصوصًا حين تقول الدول الغربية إن سياستها مُؤسَّسة على مُمارسَة ديمقراطية، وتزعم تبني مبدأ المساواة، وتعترف، كما تفعل عمليًّا كل الدول الغربية اليوم، بتجريم التمييز العرقي، والتميز ضد النساء أو ممارسي الميول الجنسية المثلية، هي في الأساس فرق بين النظرية والتطبيق.

من منظور تاريخي، في مقابل المنظور الفلسفي، لا شك إذًا في أهمية لوك وهيوم الكبيرة، ويقينًا أنهما أكثر أهمية من فولتير، في «صناعة الحداثة»، ولا أريد على أي حال تضمين أن أهميّتهما في صناعة «الحداثة» التاريخية أقلّ مما اعتُبرت بوجه عام. لا ريب أيضًا في أن مَن يقوم باستعراض تأريخ التنوير سوف يكتشف أن كلًّا من لوك وهيوم يحظى في التأريخ القائم، وأكثر من ذلك في كتب الطلاب الدراسية، بأهمية تفوق أهمية إسبينوزا والإسبينوزية في تشكيل أفكار التنوير الغربي.

(59) Stewart, *Opinion and Reform*, 292; *Hume, Inquiry Concerning the Principles*, 73.

(60) Payne, *The Philosophes*, 55-6; Gay, *The Enlightenment*, ii. 356-7; Porter, *Enlightenment*, 251.

مع ذلك، لا شيء من هذا يُغيّر من حقيقة أن لوك وهيوم، على الرغم من أن كلًّا منها كان بدعًّيا في المسائل الدينية ومُتحمِّسًا في دفاعه عن التسامح، مثل الربوبي الأميركي العظيم بنجامين فرانكلين، كانا، سياسيًّا واجتماعيًّا وأخلاقيًّا، ودينيًّا في بعض الجوانب، ومن حيث موقفهما من النطاق المناسب للفلسفة، مفكرَين محافظَين عارضا الكثير من الأفكار الراديكالية والديمقراطية في عصرهما أو عارضا معظمها، وعلى هذا النحو كانا معارضين «للتنوير الراديكالي» أساسًا.

ولوك وهيوم اثنان من فلاسفة التنوير القليلين الذين يظلون حتى اليوم يحظون بالعديد من المعجبين، حيث تظلّ أفكارهما، وشخصيّاتهما، وإرثهما الثقافي تتمتع إلى الآن بقبول واسع. وحين نعتبر مجمل العصور الحديثة، ليس في الوسع أن ننكر بشكل وجيه أنهما كانا شخصيّتين عظيمتين ومؤثّرتين بشكل هائل. وفي القسم التالي، سوف يولى اهتمام أكبر لـ «صناعة الحداثة» في جوانبها التاريخية بعد عام 1750، ولإرث لوك، فضلًا عن هيوم والتنوير الإسكتلندي. غير أن الدراسة الحالية تغطي التنوير المبكر حتى نشوب الخلاف الفكري الكبير حول عمل مونتسكيو **روح القوانين** (1748ـ1752)، والمرحلة الأولى من «الحرب» حول **الموسوعة** (1751ـ1752)، وفي هذه الفترة، التي يمكن أن نجادل بأنها الفترة التشكيلية الأكثر حسمًا في تاريخ التنوير، تشهد الأدلة المتعلقة بالخلافات القاريّة الأساسية من دون مواربة على أنه لم يكن للتنوير الإسكتلندي حتى ذلك الوقت أي تأثير. لقد كان فرانسيس هتشسون (Francis Hutcheson) (1694ـ1746) شخصية أساسية في الفلسفة الأخلاقية؛ غير أنه تجنب التأثيرات والمناظرات القارية، وشُغل أساسًا بلوك وشافتسبري وماندفيل، ولهذا تم تجاهله خارج بريطانيا حتى خمسينيات القرن الثامن عشر، في حين عُني به ليسنغ (Lessing) وآخرون.[61] وكان كولن ماكلورن (Colin MacLaurin) (1698ـ1746) شارحًا بارزًا للاهوت الطبيعي النيوتني، ولكن مرة أخرى، لم يكن أشهر شُرّاح القارة. وفي الواقع فحتّى هيوم، ناهيك بالآخرين، حيث إنّ آدم سميث (Adam Smith) (1723ـ1790) وآدم فرغسون (Adam Ferguson) (1723ـ1816) لم يكونا قد بلغا من العمر عام 1752 سوى 29 عامًا، كان شبه مجهول خارج بريطانيا حتى خمسينيات القرن الثامن عشر، على الرغم من أن «حبه للشهرة الأدبية»، كما تحسّر، كان بوجه عام بلا مقابل.

وبطبيعة الحال، ومن منظور تاريخي، كان لوك، وفي النهاية هيوم، و«التنويران» الإنكليزي والإسكتلندي مؤثرين بشكل هائل. ولكن، حتى من منظور تاريخي صرف، ثمة حكم آخر يتعين إطلاقه بخصوص التشويه وعَوَز التوازن اللذين تعرَّض لهما أسلوب تقديم لوك وهيوم، إلى جانب نيوتن وكلارك وهتشسون وآدم سميث وشخصيات إنكليزية وإسكتلندية مبرّزة في الأدبيات المعاصرة. ذلك أنه أصبح من المعتاد بشكل متزايد في السنوات الأخيرة، بين المؤرخين والفلاسفة الأنغلوفونيين، حين يقوّمون أهمية القرن الثامن عشر، التقليل من شأن أهمية التنوير الفرنسي، بأسلوب يكاد يكون شوفينيًّا، ومضاعفة التركيز على الأثر التشكيلي الهائل المزعوم الذي أحدثته الأفكار والإلهامات البريطانية في صناعة التنوير الأطلسي ككل، مع التقليل عادة من أهمية إسهامات

(61) Malherbe, 'Impact on Europe', 300.

ألمانيا وإيطاليا وهولندا. ولا ريب في أن روي بورتر (Roy Porter) مثلًا، إذا كان هناك أي إنصاف في زعمه أن إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer) وآخرين، في بحوثهم الأقدم حول التنوير، تجاهلوا بريطانيا بشكل مجحف، كان ينحاز بدوره إلى الجهة الأخرى حين اقترح أن أنغلوفيليا فولتير الفكرية والثقافية العاطفيّة تمثل الحماس «المتقد» لدى «الفلاسفة» إزاء بريطانيا والمفكرين البريطانيين، وحين استشهد كعينة ممثلة بالرأي المُعبّر عنه في مجلة فرنسية عام 1758، من أن فرنسا «تدين» لإنكلترا «بالثورة العظيمة التي حدثت في كل شي يمكن أن يسهم في جعل الشعوب أكثر سعادة وفي جعل الدول أكثر ازدهارًا».[62]

وتشهد على هذا النزوع لدى بعض المؤرخين نحو تبنّي رؤية ضيقة الأفق في الأمور والتسرع في افتراض أن «التنوير المبكر في إنكلترا، حزمة من الأدبيات، عبر جدالات وشخصيات بعينها على نحو لا يسري على فرنسا، أو أي مكان آخر»،[63] وعلى نحو يغضّ الطرف عن إنجازات بيل، ولوكلرك، وفونتنيل، وبولانفيلييه، وعمالقة فرنكوفونيين في التنوير المبكر، يناظره موقف أكثر تَشدُّدًا يتخذه بعض الفلاسفة المعاصرين من ذوي الأصول الأنغلو-أميركية. واتخذت الفلسفة، مدفوعة ربما بثقة لا تتزعزع في أن الطريق الذي سلكته الفلسفة الأنغلو-أميركية منذ عهد لوك هو الطريق الصحيح، وأنه بترك مؤسسي النسق القاري خلفهم، برفقة من يُفترض أنهم أخلافهم الفرنسيون «السطحيون» في القرن الثامن عشر، أو على الأقل من فشل منهم في تمجيد لوك ونيوتن، واتخذت الفلسفة، مع العلم والدين، وجهها «الحديث والغربي الحقيقي، حيث ظل توكيد المركزية المهيمنة المفترضة لدى لوك وهيوم أشد قوة. وفي بعض الحالات، انتشرت مثل هذه الرؤى مع حماس لافت للبعد الإسكتلندي، كما هو الحال مع آلسداير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) الذي يقترح، بكل جدية في ما يبدو، أن «فرنسا في الواقع، من منظور الثقافة [التنويرية] نفسها هي الدولة الأكثر تَخلُّفًا ضمن الأمم المستنيرة. والفرنسيون أنفسهم يهتمون تمامًا بالنماذج الإنكليزية، لكن إنكلترا بدورها عتّمت عليها إنجازات التنوير الإسكتلندي».[64] وإذا نظرنا إلى التنوير وَفْقَ الإسهامات القومية، في ما يضيف ماكنتاير، فإنه نسبة إلى النطاق والتنوع الفكريين، فضلًا عن الأهمية بوجه عام، «ليس في وسع الإنكليز ولا الفرنسيين ولا الألمان أن يضاهوا ديفيد هيوم، وآدم سميث، وآدم فرغسون، وجون ميلار، ولورد كيمس (Lord Kames)، ولورد مونبودو (Lord Monboddo)».

قد نرفض هذا كنكتة سخيفة لو لم يكن جزءًا من تَوجُّه أوسع، وجادّ بشكل مُعمَّق، أصبح الآن سائدًا. وقد يكون تشارلز تيلور (Charles Taylor) مؤوِّلًا أكثر إنصافًا وتوازنًا للتنوير الغربي من ماكنتاير؛ غير أنه يعتقد هو الآخر أن الربوبية الإنكليزية جُلبت بشكل كبير إلى فرنسا بداية القرن الثامن عشر (وهذا زعم مشكوك في أمره إلى حد كبير كما سوف نرى)، وأنه كان هناك دمج للتأثير الإنكليزي مع العبقرية الفرنسية، حيث كان فولتير مُصمِّم هذا الدمج»؛ وأن ناتج هذا الاتحاد بين المسارين هو «ما يُعرف باسم التنوير، وهو ناتج ثنائي اللغة للمجتمَعين (أو بالأحرى لإنكلترا

(62) Porter, *Enlightenment*, 6-7.

(63) Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 3.

(64) MacIntyre, *After Virtue*, 37.

وإسكتلندا وفرنسا وأميركا)».[65] إن هذه الرؤية تبدو وجيهة لدى كثيرين، لكن الدقة تعوزها في الواقع إلى حد كبير خصوصًا لأن فولتير، عبر الجهود التي بذلها طيلة حياته، كان يعرف أكثر من أي شخص آخر النطاق الفعلي لفشله، الذي كاد يكون بحلول خمسينيات القرن الثامن عشر ذريعًا، في تحويل التنوير الراقي الفرنسي إلى مسار «الأفكار الإنكليزية» التي كان يبجلها بعمق وإخلاص.

ولا شك في أن موقف الحياد التام بين ثقافات ومواريث ثقافية وفكرية مثال مراوغ بشكل مستحيل. مع ذلك فإن واجب المؤرخ إنما يتعين في السعي بِقَدْر الإمكان صوب الناتج الأكثر موضوعية وتوازنًا، وإذا كان في هذا الخصوص «للنهج الجدليّ» المؤيَّد والموظَّف في هذه الدراسة أي مَزيّة، فإنها دعوة المؤرخ إلى طلب التوازن والإنصاف وتحري الموضوعية الميسّرة له كي يقترح أن هناك تشويهًا ثقافيًا ذا أثر رجعي يُمارس هنا وأن ثمة حاجة ماسّة لمواجهته لإصلاح السجل التاريخي والفلسفي وتَجنُّب نزوع تقليد فكري حديث بعينه يزعم أنه التقليد الصحيح الذي يستولي على التنوير نفسه ويصادره لنفسه. المهمّة التي كان فيها لوك وهيوم وفولتير باستمرار شخصيات أساسية حقًا هي تشكيل التنوير المعتدل والمحافظ، فهذا هو نوع التنوير الذي ارتبطت به إنكلترا بوجه خاص. ولا مراء في أن ارتيابية هيوم المحافظة، وتوقه لتقييد نطاق العقل، يرتبطان بشكل مباشر بنزعته الأنغلومينية؛ ولم يكن هناك من ذي نزعة إنكليزية بالنسبة للتنوير أكثر حماسًا منه، ولا حتى فولتير، خصوصًا في ما يتعلق بإسكتلندا.[66]

ولكن حين يتعلق الأمر بالتنوير الراديكالي، التنوير الأكثر أهمية لنا الآن، تاريخيًا وفلسفيًا، فإن الصورة الحقيقية مختلفة تمامًا. هنا لم يكن لوك وهيوم وفولتير المروج للثقافة الإنكليزية موضع إعجاب، بل محل معارضة واسعة. ولهذا فإن أحد الأهداف الرئيسة لهذه الدراسة هي أن توظف كأداة لمصلحة أوروبا، نأمل أن تكون مفيدة، لنزوع غامر ومشوّه يبالغ بشكل خطر في أهمية تقليد فكري وثقافي بعينه على نحو يعتّم على الخلفية الفلسفية والثقافية الحقيقية، الأوروبية القارية بشكل مهيمن، وبعد عام 1720، خصوصًا في فرنسا، ولكن كذلك في دول أخرى، لقيم ومبادئ ديمقراطية مقبولة لدى العالم الغربي المساواتي اليوم. ثمة حاجة لأن تعرف الحضارة الديمقرطية، المُؤسَّسة صراحة على المساواة، أصولها بشكل صحيح.

فضلًا عن ذلك، ليس من غير الدقيق تاريخيًا وفلسفيًا فحسب، بل كذلك من وجهة نظر أخلاقية وثقافية، من غير المتوازن والمجحف بشكل خطر، كما أنه من المُضلِّل بشكل كبير أن نستخفّ، على طريقة بعض البُحّاث، بالدور المتعاظم الذي قام به بالفعل التنوير الفرنسي الراديكالي أو المادي منذ عشرينيات القرن الثامن عشر، كما أنه يكاد يكون من غير المرضي إطلاقًا تجاهُل الأبعاد الهولندية والألمانية والإيطالية التي قامت، كما سوف نرى، بالكثير في بسط وتعزيز الأثر الأوسع للتنوير الفرنسي المُدوّي الذي لا يُضاهى.

---

(65) Taylor, *Sources of the Self*, 334-5.

(66) MacIntyre, *Whose Justice?*, 281-98; Porter, *Enlightenment*, 251.

القسم الثاني

أزمة السلطة الدينية

3

الإيمان والعقل: بيل ضد العقليين

1. أزمة أوروبا الدينية

لفهم النطاق الكامل للأزمة الدينية في أواخر القرن السابع عشر، يلزمنا اعتبار مدى الصدمة والكرْب الناتجين عن التدمير المُروِّع، وما يبدو مأزقًا طائفيًا غير قابل للفهم، وقد أورثتهما حرب الثلاثين عامًا. فخلال ثلاثة عقود، بدءًا من عام 1618، تَعرَّضت معظم بقاع ألمانيا وبوهيميا للدمار كما تَعرَّضت مناطق واسعة فيهما لأعمال وحشية. وكان الثمن الذي دفعته الأراضي الألمانية، وإسبانيا، والسويد، والدانمرك، وفلاندرز، والبرتغال، وأجزاء من إيطاليا في الأرواح والأموال باهظًا على نحو غير مسبوق. بيد أن هذا الصراع الرهيب، الذي نشب في ظاهره بين المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستنتي باسم الله والحقيقة الدينية، لم يسفر عن أي نتيجة حاسمة. وبحلول زمن «سلام ويستفاليا» عام 1648، كان لزامًا على الأوروبيين، ولو على مضض، قبول أن الله جَلَّت قدرته، قد رفض لسبب ما أن يعطي أمارة تُحدِّد أي الكنائس تعظ بالعقيدة الصحيحة، آنذاك على أقلّ تقدير، بل قضى بدلًا من ذلك أن يكون هناك مأزق طائفي عامّ يطاول منطقة تمتد من الأميركتين وإيرلندا، إلى بولندا، والمجر-ترانسلفانيا، وأطراف العالم الأرثوذكسي، حيث ظلت أراضٍ كثيرة في الوسط منقسمة بشكل كبير. وكان هذا غير قابل بالمطلق لأن يفسَّر لاهوتيًا، لكنه كان واقعًا لزم التعامل معه.

وَفْقَ هذا، كانت الأزمة الروحية العميقة التي حدثت بعد عام 1650 راجعة جزئيًا إلى انشقاق تفاقم بشكل غير قابل للحسم بين المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستنتي (وقد تأثر أحيانًا بوعي مُتنامٍ بتاريخ الكنائس الشرقية ومذاهبها)، لكنه كان راجعًا كذلك إلى تصاعُد حالة التشرذم بين الكنائس البروتستنتية نفسها. ذلك أنه فضلًا عن الكنائس البروتستنتية الرئيسة الثّلاث، اللوثرية، والكالفنية، والأنغليكانية، التي حظيت بتأييد العديد من الحكومات المدنية والأميرية والاستعمارية عبر العالم الأطلسي الغربي (حيث كادت درجة العداء بين اللوثرية والكالفنية تصل إلى درجة العداء بين الكنائس الثّلاث من جهة والمذهب الكاثوليكي من جهة أخرى)، ظهرت منذ «الإصلاح» العديد من الطوائف البروتستنتية المنشقة (المينونيّون، الروحيون، السوسينيون، الريمونسترانتيون، الكويكريون، والكوليجيانيّون) كسبت على الرغم من الاضطهاد والقمع الواسعي الانتشار مواطئ قدم في أجزاء من ألمانيا وبولندا والمجر-ترانسلفانيا وهولندا وبريطانيا وأميركا الشمالية.

غير أن هذا لم يكن كل شيء. فحتى نمط الهمينة الواسعة على مستوى المناطق الذي حققته أي كنيسة بعينها بدأ يتفسّخ حين تمرّد الهولنديون، بدءًا من ستينيات القرن السادس عشر، ومن بعدهم الإنكليز، في أربعينيات القرن السابع عشر، ليس ضد الملوك والبلاطات فحسب، حيث زعموا أن الشعوب لا تدين بالولاء للملوك الذين أصبحوا طغاة، بل ضد التراتبيات الكهنوتية القائمة القوية تقليديًا في ذلك العصر، واستعاضوا عن البنى السابقة للمُؤسَّسات الكنسية بتساهل مقبول كأمر واقع

وإشراف طائفي محلّي عبر مُؤسَّسات من قبيل المحاكم والمجالس الكنسية، وبالتعددية الدينية (وإن لم يكن حتى ذلك الوقت بأي أفكار داعمة). وقد غيرت هذه البنى الدينية الجديدة بشكل أساسي العلاقة بين الدولة والكنيسة، وبين الكنيسة وعموم الناس، في ما أمّنت في الوقت نفسه مساحة أرحب للطوائف الهامشية المنشقة. وقد سمح هذا التغيّر كذلك لليهود بأن يظهروا مُجدَّدًا بحيث أصبح لهم حضور مهمّ في أوروبا الغربية.

صحيح أن قلة كانوا ينزعون إلى الاعتقاد بأن هناك حججًا صحيحة على التسامح، أو بوجود أي معنى روحي إيجابي وراء تفتيت الوحدة الدينية أو التواطؤ الواقعي وأكثر من أي تبريرات نظرية لم تكتشف للتنكر للملوك، وتقييد دور النبالة السياسي، أو ملاحقة الأساقفة. وخلال الحرب الأهلية الإنكليزية وكومنولث الأربعينيات والخمسينيات من القرن السابع عشر، ظل مؤيدو التسامح الديني من أمثال ملتون (Milton) يفكرون أساسًا ويصوغون رؤاهم بأساليب لاهوتية. ولكن بحلول خمسينيات القرن السابع عشر بدأت مجموعة صغيرة من المنشقين والجمهوريين ترى أنه قد يكون هناك أساس علماني فلسفي صِرْف لتفكيك السلطة الكنسيّة، وحرية التفكير، واستقلالية الوعي الفردي.

وقبالة هذه الخلفية المشحونة، لا عجب في إضافة «الفلسفة الجديدة» والعلم الجديد اللذين دشّنهما غاليليو وديكارت تعقيدات جديدة لعلماء اللاهوت، أسهمت بدورها في جعل الجدالات الطائفية، خصوصًا حَوْلَ محتوى الجدل اللاهوتي، أكثر صعوبة. وعلى نحو مماثل، ضاعف السياق الفكري الجديد من خطورة التوترات القائمة لفترة طويلة بين السلطة الكنسية والانشقاق اللاهوتي، بالإضافة إلى مطالب بالتسامح ضمن الكنائس. وفوق ذلك كله تضافر الاهتياج الفكري الذي غذّته «الفلسفة الجديدة» والعلم الجديد مع النمط الذي لم يحسم من الشقاق والتشرذم اللاهوتي في خلق حاجة ماسة وغالبة وتطلع لمُركّب فكري عامّ جديد قادر على اكتساب قبول واسع، يمكن فيه الحفاظ في الأساسيّات على أساليب تقليدية في الفكر، والعلاقة القائمة بين اللاهوت والثقافة والمجتمع. وتحديدًا لأن الأزمة الدينية الجديدة طالت الأفراد بشكل مُعمَّق، بِقَدْر ما أثّرت على مستوى الجماعات، شهد التنوير المبكر العديد من حالات التحوّل الديني المعلن عنها، والمزيد من حالات انفصال كنائس قديمة، ومخطّطات كنائس جديدة، ومشاريع ضخمة، مثل مشروعي لايبنتز ولوكلرك، لإعادة توحيد الكنيسة.

وبتقويض الإطار الأرسطي للفلسفة والعلم الذي كان مهيمنًا، مزقت «الثورة» الديكارتية في خمسينيات القرن السابع عشر وحدة فكرية، خارج اللاهوت، سبق لها أن قاومت الانشطار العظيم في أوروبا إلى نصفين، كاثوليكي وبروتستنتي؛ وذلك في ستينيات القرن السابع عشر ولمدة تزيد عن قرن من الزمان. وبالقيام بذلك لم يقتصر ظهور «الفلسفة الجديدة» على تحفيز جهود فاعلة جديدة لإعادة ترتيب كل شيء، اللاهوت والفلسفة والعلم، في وحدة جديدة أصلب عودًا، بل جعلها كذلك ضرورية. ولكن بدلًا من جلب الوضوح والتماسك اللذين نشدتهما الديكارتية، كانت النتيجة نشوب صراع مرير بين الأرسطيين التقليديين والإصلاحيين الديكارتيين، اندلع بشكل أكثر حدة في البداية في هولندا وألمانيا وسويسرا، لكنه سرعان ما بلغ إسكنديناڤيا وفرنسا وإيطاليا، كما حدث تكثيف متصاعد في حدة الصراع الفلسفي، الأمر الذي كان مدعاة أشد لأسى الكثيرين. ومع فلسفات هوبز

وإسبينوزا ظَهَرَ أن ما يَتعرَّض للإطاحة به، بشكل ممكن على أَقَلّ تقدير، هو كل أشكال السلطة والتقليد، وحتى الكتاب المُقدَّس ورؤية الإنسان اللاهوتية أساسًا في الكون نفسه.

لهذا كان من المنطقي تمامًا أن ظهرت أولى حركات «التنوير الراديكالي» و«الروح الفلسفية» التي طالَبت بها، في خِضَمّ حاجة مدرَكة بوجه عام في خمسينيات القرن السابع عشر لتنقيح وتعديل العلاقة بين اللاهوت والفلسفة والعلم. وقد تَأصَّل كذلك في هذا الموقف وجوب أن يقوم علماء اللاهوت بدور مركزي في الجدالات الفكرية العظيمة في التنوير المبكر وأن تظل القضايا اللاهوتية أساسية وموضع انشغال المشاركين الأساسيين، الفلاسفة والعلماء ورجال الدولة، وليس أقل منهم علماء اللاهوت، فضلًا عن المعسكرات الثلاثة الرئيسة، التيار المعتدل والتنوير الراديكالي ونزعة التنوير المضادّ التي ظهرت في أوروبا وأميركا منذ نشأة الخلافات.

يتمركز الجدل اللاهوتي إذًا في قلب التنوير المبكر. وقد هيمن اللاهوت على المُراسَلات التي جرت بين نيوتن ولوك، وكان هو الموضوع الوحيد في نقاشهما حين تقابلا أول مرة؛ ففي حين تشاركا في ما سُمّي بـ«المقاربة العقلانية للدين»، اتضح لكليهما أن ثمة عملًا هائلًا في انتظارهما يحدد بدقة ما يعنيه هذا للإنسان والدين والمجتمع في السياق الجديد.[1] وعلى نحو مماثل، جاء القدْر الأكبر من ردود الأفعال على إسبينوزا وأكثرها ضراوة من علماء لاهوت، بروتستنت وكاثوليك، كما كانت المضامين اللاهوتية لمؤلفات بيل مرة أخرى هي ما أزعج أساسًا معاصريه. لم يكن العلم، إذًا، ولا الاكتشافات الجغرافية الجديدة، ولا حتى الفلسفة بحدّ ذاتها، بل كانت الصعوبة الهائلة في المصالحة بين الشروط اللاهوتية القديمة والجديدة، وأخيرًا، بحلول أربعينيات القرن الثامن عشر، الفشل الظاهر لكل الجهود لتشكيل مُركَّب عامّ جديد من اللاهوت والفلسفة والسياسة والعلم؛ مَسؤولة عن زعزعة المعتقدات والقيم الدينية وسبب الأزمة غير المسبوقة تمامًا في العقيدة التي وجّهت علمنة الغرب الحديث.[2]

وإذا كانت كل خلافات «التنوير المبكر» الفكرية الحادة، سواء أكانت انتفاضة بِيكر (Bekker) في الأعوام 1691ـ1694 في هولندا،[3] أم النزاعات الفرنسية المتعلقة بنقد ريشار سيمون للكتاب المقدّس، أم المناظرات النيوتنيّة، أم الخلاف الربوبي في إنكلترا بداية القرن الثامن عشر، أم الجدالات الألمانية حول «توراة فيرتهايم»، قد توقفت بطريقة أو أخرى على العلاقة الإشكالية التي أضحت مضطربة بين العقل والإيمان، فإن لنا أن نُحاجّ بأن التناول المفرد الأكثر شمولية للقضايا الحاسمة في هذه المُواجَهات الإشكالية والمُختلَف عليها بشراسة هو الجدل المرير الذي دار من تسعينيات القرن السابع عشر حتى وفاة بيل عام 1706 بينه وبين خصومه اللاهوتيين الهيغونوتيين الليبراليين، الذين كانوا يُعرَفون باسم العقليين (rationaux).[4] وكان أبرز هذه الصفوة في الحياة الفكرية الهيغونوتية

(1) Westfall, *Life of Isaac Newton*, 199-200.

(2) Beiser, *Sovereignty of Reason*, 13-18.

(3) في هذا الخصوص انظر:

Fix, *Fallen Angels*, and Israel, *Radical Enlightenment*, 375-405.

(4) Gundling, *Vollständige Historie*, iii. 4007-9; Brogi, *Teologia senza verità*, 15-21.

الأوروبية، هم لوكلرك، وإيلي سورين، وجاك سورين (Jacques Saurin) (1677ـ1731)، وإسحق جاكلو (Isaac Jaquelot) (1647ـ1708)، وجاك برنار (Jacques Bernard) (1658ـ1718)، وديفيد دوران (David Durand) (حوالى 1680ـ1763)، وإيلي بنوا، وجان لا بلاسيت، وجان بيير دو كروزاس، وجان باربيراك (Jean Barbeyrac) (1674ـ1744)، وقد سُمُّوا بهذا الاسم لأن غايتهم الأساسية هي أن يعيدوا بدقة بناء مُركَّب قويّ ومستقر يؤلف بين الإيمان والعقل، والسلطة والحرية، والعلم والدين، وهو مُركَّب يتحمس للالتزام به بويل ولوك ونيوتن في إنكلترا، ومالبرانش في فرنسا، ولايبنتز ووولف في ألمانيا. ويمكن أن نرى في هذه المُواجَهة وما تَرتَّب عنها كل عوامل صناعة، ثم تفتّت، إعادة التكامل الهشة بين الدين والعلم والفلسفة التي شكلت العمود الفقري الأساسي في تنوير التيار الرئيس الأوروبي.

ويمكن اعتبار فكر بيل، الذي غالبًا ما يكون ملتويًا ومكروبًا، على أنه صورة مُصغَّرة تُعبّر عن كل من التنوير مختلَفًا عليه والنصر الفكري النهائي، وإن لم يكن الاجتماعي والسياسي، للتنوير الراديكالي بمعنى قوي بوجه خاص: حيث عَكَسَت دراما حياته ومأساة أسرته المؤلمة بشكل واضح أثَر الانشقاق الديني والمآزق والعواقب المزعجة بشكل كبير لطريق مسدود يحقن ذهنًا وضميرًا ذا حساسيّة وعبقرية نادرتين. ومن بين التطورات الحاسمة في شبابه أن أرسله أبوه، الذي كان واعظًا بروتستنتيًا كنّ له بيل احترامًا ومحبة عظيمين، في فترة متأخرة من تعليمه (بسبب عوز أسرته للمال) إلى الكلية الهيغونوتية في بيلورنس، حيث استاء من رداءة التعليم والطلاب، فانجذب إلى الكلية اليسوعية في تولوز، ثم تحوّل في آذار (مارس) 1669 إلى المذهب الكاثوليكي.

لم يستشعر بيل الصدام بين المذهبين البروتستنتي والكاثوليكي في أعماق نفسه فحسب، بل استشعر أيضًا المأزق غير القابل للحل في مزاعمهما المتضاربة والبؤس الإنساني الناتج في الغالب، الذي سرعان ما اتخذ في حالته شكلًا حادًّا بوجه خاص. ذلك أن التحول إلى المذهب الكاثوليكي كان يعني مُواجَهة ضميره لأسرة أحبها وارتبط بها بقوة، وانشقاقه عنها. وبعد عام أو ما يقرب من عام، وعلى الرغم من أنه ظل، كما توضح رسائله في تلك الفترة، مشبعًا بإحساس بقوة العناية الإلهية وبخشية من نذائر الهلاك والخراب التي يسببها الانشقاق الديني، شرع يشك في حقيقة المزاعم الكاثوليكية ويندم على قراره بالتحول إليها، وما لبث أن أدرك أن الأسباب المحددة التي أقنعته بالتخلي عن المذهب البروتستنتي لم تكن كافية ولا دامغة.[5]

ولأن التخلي عن المذهب الكاثوليكي كان في فرنسا آنذاك جريمة يُعاقَب عليها بالإعدام، تبرأ سرًّا من المعتقد المهيمن، بعد سبعة عشر شهرًا، في 21 آب (أغسطس) عام 1670، وهرب من «مدينة الخرافات هذه» (تولوز) إلى جنيف، كي يفلت من العواقب الاجتماعية لانقلابه الاستثنائي. وصل إلى المدينة الجمهورية الكالفنية المبتهجة روحيًا، حيث أكد في رسالة من جنيف في تشرين الثاني (نوفمبر) 1670، بأنه حين غادر الكنيسة الكاثوليكية استشعر بهجة سكان القطب الشمالي حين يرون الشمس أول مرة بعد ستة أشهر، غير أنه يتضح بداهة أنه كان خائفًا وقلقًا.[6] وفي جنيف، حين كان

(5) Bost, *Pierre Bayle*, 12-13; Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 83, 92, 107.

(6) Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 94-5; Bayle, *Correspondance*, i. 29-35, 94-5.

يُعبّر عن أحاسيس عاطفية قوية معادية للأرمينينية والتوافقية، أصبح مهتمًا بشكل جاد بالفلسفة وتبنّى الديكارتية، أي النسق الفلسفي الذي حَظَرَ لويس الرابع عشر تدريسه في كوليج دي فرانس.

عاد إلى فرنسا بعد أربع سنوات، وكان ما زال يعاني من فقر مدقع، وفي عام 1675 عمل للمرة الأولى أستاذًا، في سيدان حيث دَرَّس علنًا الفلسفة الأرسطية، في ما ظل في سريرته ديكارتيًا وإلى حدّ ما مالبرانشيًا. وفي الأثناء، خلال نهاية عقد السبعينيات من القرن السابع عشر، تَحوَّل محور مكابدته الروحية والفكرية بشكل متزايد من اللاهوت إلى الفلسفة. وفي نهاية عام 1681، بعد بضعة أشهر أمضاها في باريس، وهو يعاني مرة أخرى من كآبة شديدة، بعد تعرض الكلية الهيغونوتية في سيدان للاضطهاد على يد لويس الرابع عشر، غادر فرنسا إلى الأبد، وأقام بشكل دائم في هولندا، حيث عمل للمرة الثانية أستاذًا في روتردام. وهناك بدأ موقفه من الدين النسقي يتغيّر تدريجيًا، حيث أصبح أشدّ مُراوَغة وإثارة للمشاكل، وهو تَحوُّل استغرق وقتًا طويلًا، إذ لم يكتمل إلا في السنوات الأخيرة من عمره بصدور آخر كتبه المذهلة، عام 1705ـ1706.

وبعد صدور **القاموس التاريخي والنقدي** (*Dictionnaire historique et critique*) (1697)، أعظم نجاحات التنوير المبكر في مجال النشر، أصبح بيل بشكل متزايد موضع اشتباه زملائه وحلفائه السابقين. وكانت القضايا الأساسية محور الجدل بين العقليين وبيل، بعد عام 1697، هي ما إذا كان «العقل» يدعم «الإيمان» المسيحي، أو أنه يجب خلافًا لذلك أن يقف الإيمان بمفرده، ومشكلة التشرذم والانشقاق المسيحي، وما إذا كان التوافق بين شعوب العالم يثبت وجود إله يعتني بخلقه، أي مسألة «توافق الأمم» (consensus gentium)، وما إذا كان إله الكتاب المقدس هو إله الخير والعدالة بشكل بيّن، وهل الأخلاق الأكثر عقلانية هي بالفعل تلك التي تفصح عنها الأناجيل، وما إذا كان بالمقدور أن تكون الأخلاقيات الإنسانية التي تحوز معنى مستقلة عن اللاهوت، وما إذا كانت «أسرار» الدين المركزية قابلة لأن تُستوعب في رؤية علمية وعقلانية في العالم، والمكانة الفلسفية «للمعجزات» والوحي، والسوسينية، ومسألة اللعنة الأبدية التي تلحق الخطاة، وأخيرًا، وجاهة «البرهان المُؤسَّس على التصميم»، محور اللاهوت الطبيعي النيوتني الذي أسس لعقود وفي كل مكان لجهود المُصالَحة بين العلم والدين.

وحتى بعد وفاة بيل في 28 كانون الأول (ديسمبر) 1706، وحيدًا في كوخه المليء بالكتب الذي كان يندر بشكل متزايد أن يخرج منه في سنواته الأخيرة، لم يَبْقَ النزاع الحاد الدائر بلا هوادة بينه وبين مجمل التيار الرئيس الهيغونوتي المعتدل تقريبًا بخصوص ما إذا كان العقل يدعم المسيحية، ومواجهات التفكير الحر والإسبينوزية، وما إذا كان المجتمع، والقانون، والأخلاق، والسياسة تشترط بشكل ضروري دينًا منزَّلًا، أو يمكن أن تتأسس على العقل الفلسفي وحده، في أذهان أتباع بيل وخصومه فحسب، بل ظل عدة عقود في شكل توتّرات عالقة ضمن التنوير.

وتكمن أهمية هذه المُواجَهة التي تَجذَّرت في خبرة بيل الشخصية في نهاية ستينيات القرن السابع عشر وفي سبعينياته، والتي تكشّفت عبر ربع قرن بدءًا من بداية ثمانينيات القرن السابع عشر حتى وفاته، في السياق الأوسع للتاريخ الغربي، في حدتها الفكرية غير المسبوقة ومدتها ونطاقها، وكونها حدثت على عتبة فقدان اللاهوت سيطرته في القرن الثامن عشر. وحين اعتقد بيل، وَفْقَ أسس

كالفنية مناوئة للأرمينينية و«إيمانية» في ما يظهر، أنه ليس هناك أساس عقلاني للإيمان، وأن كلًّا من الإيمان والعقل عاجز عن أن يعزز أو يدعم الآخر، وأن جوهر الأرثوذكسية هو قبول هذا والتعويل على الإيمان وحده، رد خصومه اللاهوتيون بأنه لا شيء أشد تخريبًا للدين وأولوية اللاهوت في العالم من الدعوة بمثل هذا المبدأ. وكان لدى كل من خصوم بيل اللاهوتيين الأساسيين من بين العقليين أولويات ومواضع توكيد تخصهم. غير أنهم كانوا يشتركون في اعتقاد ينكره بيل، وهو أنه يمكن استيعاب اكتشافات الفلسفة والمعرفة والعلم الجديدة ضمن تقليد بروتستنتي عالمي متطور، اعتقاد تأثر بقوة في حالتهم بأرمينينية هولندية وإنكليزية وكذلك هيغونوتية القرن السابع عشر.[7]

بِنَظَرِ العقليين وحلفائهم اللوكيين، عقلانية الإيمان هي صُلْب الموضوع الذي يتوقف عليه مجمل هذا الجدل الهائل. وينبغي بنظرهم ألّا يخلط أحد بين «الإيمان» والسذاجة. وَفْقَ رؤيتهم، الحيازة على فهم صحيح للإيمان، المُؤسَّس على العقل وليس السلطة، هو على حد تعبير إيلي سورين (Élie Saurin) «أساس كل الحقائق».[8] وإذا كان العقليون الهيغونوتيون قد أخذوا من الديكارتيين فكرة «العقل» كشيء مستقلّ ومُكْتفٍ بذاته، ومن لوك نهج تضييق نطاق الفلسفة وحماية «معجزات» الخلق والوحي ورسالة المسيح وقيامته، التي يعتبرونها أساسية، فقد ورثوا عن الأرمينيين الهولنديين فكرة أن المسيحية الحَقّة لا تكمن إلا في عدد قليل من البنود الأساسية، وأنه لا حاجة حتى إلى تحديد هذه النقاط بشكل جامد على يد سلطة كنسية، ومن هذا ورثوا نظرية مُؤَسَّسة لاهوتيًّا في التسامح.[9] ومن الأرمينينية الهولندية أيضًا استمدوا التزامهم المتحمس بالتسامح، وإعادة التوحيد المسيحي النهائية، والحاجة إلى إصلاح شامل للأفكار والممارسات الدينية باستخدام أدوات العقل البشري والبحث الممنهج للخلاص مما هو زائد وضارّ في رؤية الإنسان في العالم والثقافة الدينية.

وفي لبّ مشروع العقليين العظيم فكرة الاعتقاد «العقلاني»، المذهب الذي يقرّ بأن «العقل» يثبت صحة المسيحية، ويمكن إثبات أنه يتسق تمامًا مع هذا الدين تحديدًا، حيث يبرهن على أنه بداهة الأساس الأفضل والأكثر عقلانية للأخلاق البشرية والنظام السياسي. ومن المفاهيم الأساسية لمقاربتهم مفهوم تبنّاه لوك ومالبرانش ولايبنتز، ورفضه إسبينوزا وبيل، ومن بعدهما تولند وكولنز،[10] أن هناك تمييزًا صحيحًا بين المذاهب اللاهوتية «التي تعلو على العقل» ولكن يمكن استيعابها ضمن النسق العقلاني للدين، والمذاهب «التي تنافي العقل» بشكل متأصل.[11] وبحسب لوكلرك، لا تتنافى مذاهب من قبيل بعث الموتى ويوم الحساب مع العقل ولا تتعارض مع أي من مبادئه الواضحة:

---

(7) Heyd, '*Be Sober and Reasonable*', 180-2; Pocock, *Barbarism*, i. 52-7; Spellman, *Latitudinarians*, 31, 55, 98; Tyacke, 'Religious Controversy', 601-3.

(8) Saurin, *Examen*, 76; *Bibliothèque ancienne et moderne*, 2 (1714), 201.

(9) Pocock, *Barbarism*, i. 50-71; Brogi, *Teologia senza verità, 16-22;* Beiser, *Sovereignty of Reason,* 92-9.

(10) Beiser, *Sovereignty of Reason,* 253-4; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 478-86.

(11) Locke, *Essay*, 687; *Bibliothèque choisie*, 9 (1706), 156-9; Pearson, *Fables*, 54; Spellman, *Latitudinarians*, 151-4; Brogi, *Teologia senza verità*, 35-6.

ولذا فإنها لا تتضادّ مع العقل بأي طريقة على الرغم من أنها «تعلو عليه أو تتخطاه»[12]. وفي حين أن المسيحية «الصحيحة»، كما يرونها، لا تشمل حكمًا أي شيء ينبو عنه العقل، فإن الدين «المحرَّف» الذي يسود في كل أوروبا الكاثوليكية والبروتستنتية أصيب بالشواش والخلط بسبب «الخرافة»، والمذاهب المزيّفة، و«المعجزات» المختلقة، فضلًا عن أفكار السلطة الكنسية الزائدة عن الحاجة. وفي حين أن الجاني الأساسي في جميع الأحوال هو الكنيسة الكاثوليكية، خصوصًا البابوية، فإن كل الكنائس الرئيسة والثانوية الأخرى، بما فيها الكالفنية واللوثرية والأنغليكانية والأرثوذكسية اليونانية، مخطئة بدرجات متفاوتة. ونتيجة لذلك، في ما يؤكد هؤلاء المصلحون اللاهوتيون، تَعرَّض الكثير بشكل فاضح للتشويه والإبهام في النصرانية الحديثة بسبب التعتيم اللاهوتي اللاعقلاني، وغير المجدي، والخالي من المعنى.

وكان توكيدهم على العقل تحديدًا، ومركزية المقدمات العلمية والفلسفية في فكرهم وضرورتها، هو ما جعل فلسفة بيل مثيرة بشكل كبير للمتاعب عند العقليين.[13] ذلك أنه بصرف النظر عما إذا كان بيل نصيرًا مسيحيًا أصيلًا لـ «النزعة الإيمانية»، وهذا أمر أصبح بعد عام 1702 موضع تشكيك متعاظم، أو شخصًا يستخدم ذريعة الإيمانية لتحقيق أهداف هدامة صرف، وهذه على نحو متزايد هي رؤيتهم (ورؤية نقّاد هيغونوتيين أشدّ محافظةً من أمثال جوريو (Jurieu))، فإن فلسفته كانت جارفة لنسقهم الفكري وبرنامجهم الإصلاحي. لم يكونوا يقاومون الأفكار الجديدة، أو ينفرون من الجِدة، أو تعوزهم شجاعة الانشقاق عن البنى السائدة. على العكس تمامًا، فقد كانوا ذوي أذهان متفتحة، مجتهدين في بحثهم عن الحقيقة، مبتكرين وحازمين، وكانت لديهم موانع قليلة بخصوص تحدي السلطة الكنسية حين يرون أن مقدّماتها اللاهوتية خاطئة، كما كانوا مدافعين متحمسين عن التسامح، وإن كان تصورهم له مختلفًا عن تَصوُّر بيل.

وعلى الرغم من أن جاكلو وبرنار واعظان في «كنيسة الإصلاح الفرنسية» في هولندا، كان لجاكلو أيضًا تعاطفات أرمينية-سوسينية لافتة، في حين كان برنار قريبًا من الريمونسترانتيين، وإن كان حذرًا في المسائل المذهبية، ومدركًا لما تعنيه المعاناة من الاضطهاد، فقد أُرغم في شبابه على مغادرة فرنسا بسبب عدم تسامح الكاثوليك، ثم مغادرة سويسرا بسبب عدم تسامح الكالفنيين. وفي هولندا، ظل فترة طويلة قريبًا على المستوى الشخصي من الريمونسترانتي لوكلرك، الذي درس على يديه في جنيف.[14] الواقع أن أغلال التصلّب الطائفي تحديدًا هي ما تطلع هذان الرجلان الموهوبان فكريًا إلى التحرر منه. لقد أعجبا بفطنة بيل كباحث ناقد ومؤرخ، وبسعة معرفته، وتشاركا معه في مقت البحث الإنسي التقليدي والمدرسية الأرسطية فضلًا عن «الخرافة» والتعصب.[15] غير أنهما لم يجدا بُدًّا من الدخول في صراع علني ومحاولة الرد على ما اعتبراه مضامين كتبه الشديدة الخطورة

(12) *Bibliothèque choisie*, 9 (1706), 159; Bayle, *Entretiens*, 4-5.

(13) Bots (ed.), *Henri Basnage de Beauval*, ii. 140-2; Lomonaco, 'Jean Barbeyrac et le «Pyrrhonisme»', 254-5, 260, 262-4.

(14) Brogi, *Teologia senza verità*, 17 n.; van Bunge et al. (eds.), *Dictionary*, i. 83.

(15) [Bernard], *Supplément*, i. 282.

ودحضها.[16] بِنَظَرِهما، يجب تأسيس [مفهوم] الله وعناصر الدين الرئيسة على قاعدة عقلية، على نحو يتناغم تمامًا مع الفلسفة والعلم، وهنا وقف بيل (بشكل أكثر فعالية من بابن) في طريقهما، فقد أنكر في الواقع بشكل مباشر صحة مجمل مشروعهما، حيث أكد «أن مبادئ العقليين التي تستلزم أنه ينبغي ألا نعتقد في شيء من دون شاهد إنما تفضي إلى السوسينية والبيرونية والربوبية».[17]

وكان مدار كل تيار مفرد في الجدل المُعقَّد بشكل هائل هو القضية الأساسية نفسها، ما إذا كان الإيمان، كما يعتقد بيل (وفي الجناح اليميني بابن وجوريو) يقف بمفرده من دون عون من العقل، وتحكميًّا تمامًا من حيث إن المرء يؤمن ببساطة لأنه يرغب في الإيمان أو يشعر أنه مكره عليه، أو أن الإيمان، خلافًا لذلك، مُعزَّز مِن العقل، فَبِقَدْر ما يتضَمّنَ الدين العقلاني مذاهب «تعلو على العقل»، فإنه مُبَرَّر بأمارات ومواريث ومعجزات و«قرائن» أخرى لا تطاولها أي شكوك عقلية.[18] بِنَظَر لوكلرك وحلفائه، يلزم أن يتأسس الاعتقاد الديني الأصيل على اعتقاد عقلاني. ومثل هذه «القرائن» قد تكون طبيعية، كما في حالة «البرهان المُؤسَّس على التصميم»، أو تاريخية، كالسلسلة المتصلة في التقليد التي تشهد، في ما يبدو لهم، على معجزات المسيح، أو جغرافية وأنثروبولوجية كما في حالة اعتقادات الشعوب غير الأوروبية ومسألة «توافق الأمم». وحسب العقليين، للمبدأ اللاهوتي- الفلسفي المتعلق بتوافق الأمم مركزية بعينها في الجدل اللاهوتي في عصرهم، وذلك بفضل لوكلرك وآخرين من هذه الجماعة يتبنّون إمبيريقية لوك الصارمة، بتقويضها المذهب الديكارتي (واليسوعي) في فطرية مفهوم إله يُعنى بخلقه.[19]

وقد شُغل برنار خصوصًا بهذه المسألة المُركَّبة. فبعد أن هاجر في البداية من فرنسا، ثم من سويسرا، عمل كاهنًا في الإصلاح الفرنسي في غودا، ثم درّس الفلسفة، ونجح أخيرًا، في آخر عقود القرن السابع عشر، في أن يخلف معلمه لوكلرك مُحرِّرًا في مكتبة أمستردام العامة (Amesterdam *Bibliothèque universelle*). وبحلول عام 1699، حين تولّى تحرير أخبار جمهورية الآداب (*Nouvelles de la République des Lettres*) حتى عام 1710، وجعل منها مطية لنقد مُحرِّرها الأصلي بيل، عد أحد أبرز مثقفي «المقاطعات المتحدة»، حيث عيِّن عام 1712 أستاذ الفلسفة في ليدن، خلفًا للرائع بورشاردوس دو فولدر (Burchardus de Volder). وحاضًا على اتّساق المسيحية الجوهري مع «العقل»، خلافًا لإسبينوزيين، تَحوَّل برنار فلسفيًّا من الديكارتية الأرثوذكسية [التقليدية]، متأسِّيًا بلوكلرك، إلى المذهب الذي يطرحه لوك كأفضل حل لمشكلة الحفاظ على استقرار العلاقة بين الفلسفة واللاهوت. ومقتنعًا بأن التوفيق بين الدين والعقل على أساس «تنويري»، «هو طريقة الفلاسفة الإنكليز الأكثر أمنًا»،[20] أثبت في ليدن، وَفْقَ ما أمل القيّمون على المكتبات، أنه حليف قوي للأفكار «الإنكليزية» وخصم عنيد لإسبينوزا وبيل.

(16) [Bernard], *Nouvelles de la République des Lettres* (Jan.-June 1705), 123-4.

(17) Bayle, *Entretiens*, 15.

(18) Saurin, *Examen*, 93-8; Brogi, *Teologia senza verità*, 77, 167, 195, 254.

(19) Brogi, *Teologia senza verità*, 86-7; Bayle, *Continuation*, i. 18
(كل الإحالات إلى طبعة 1705، ما لم يشر إلى خلاف ذلك).

(20) *L'Europe savante* (July 1718), 154; Hazard, *European Mind*, 288.

وقد تمحور «جدل برنار الطويل مع السيد بيل» حول خلافين: أولًا، ما إذا كان «توافق كل الأمم على إله واحد» يُشكِّل، على الرغم من مُقاوَمة بيل العنيدة، برهانًا صحيحًا على وجود الله، وثانيًا زعم بيل المقلق إلى حد بعيد أن الإلحاد ليس على الإطلاق شرًّا أسوأ من الوثنية.[21] وفي حين كان الخلاف الأول الأكثرَ تعقيدًا فلسفيًا، كان الثاني بمضامينه الأخلاقية الواسعة أشد استنفارًا للعواطف على المستويين الديني والاجتماعي. ذلك أن زعم بيل أن الإلحاد ليس أسوأ من عبادة الأوثان، كما لاحظ برنار، حرّض الكثيرين ضده، وأربك آخرين بشكل كبير، لأن معظمهم إنما اعتبر الإلحاد عند الإنسان «النزوع الأشد خبثًا لدى العقل والقلب».[22]

2. «توافق الأمم» و«الفلاسفة»

رشح الخلاف حول توافق الأمم في أرجاء النزاع. وإذا كانت فكرة الله الذي يخلق ويثيب ويعاقب لم تعد تُعتبر فطرية عند الإنسان بالمعنى قبل-اللوكي، أو الاستدلال العقلي العامّ، أو القريب من العامّ، أو ما يصفه لوكلرك بأنه «برهان يَستعمله جميع الناس»، فقد تُوظَّف كبديل جدير بالثقة لما تعرّض للرفض. حتى لو لم تكن [فكرة الله] فطرية، فإنه يلزم أن نقرّ بأن للاستدلال والخبرة البشرية الجماعية، في ما يرى برنار وآخرون، إلزامًا جازمًا وأنهما لا يقبلان الجدل عند كل شخص عقلاني.[23] ومن ثَمَّ، في حين أنه ليس لدينا مفهوم فطري لله، فقد أنتج العقل البشري تَوافُقًا أمميًا يُشكِّل، حسب برنار ولوكلرك وإيلي بنوا (Élie Benoît) و«عقليين» آخرين، برهانًا فلسفيًا صحيحًا على المعقولية الأساسية التي تميز الإيمان ليس بالله فحسب، بل كذلك بخيريّته، وقدرته الكلية، وعنايته، وملزمًا لكل البشر القادرين على الاستدلال العقلي المقنع. وفي فترة لاحقة، استبعد فولتير الشعوب البدائية من المُعادَلة، فاعتبر إيمان البدائيين غير متعلق بالمسألة، في حين وافق على هذه الحجّة تمامًا، بحيث شَكَّل اتفاق الأمم في واقع الحال داعمًا أساسيًا لنسقه الفلسفي الخاص به، «فكل الشعوب المتحضرة، والهنود، والصينيين، والمصريين، والفرس، والبابليين، والفينيقيين، تعترف بإله أعظم».[24] غير أن بيل أنكر بأسلوب ثابت أن يُعَدّ هذا «التوافق العام» بأي طريقة برهانًا على صحة أي شيء، وقد كرر هجومه على هذا المبدأ في سنواته الأخيرة، في سياق جداله مع برنار ولوكلرك وجاكلو.[25]

العقل الفلسفي الأكثر هندسية عند بيل، خلافًا لديكارت ولوك ومالبرانش ونيوتن ولايبنتز، ولكن على نحو مشابه لإسبينوزا، هو المعيار الوحيد لما هو صحيح.[26] وحسب بيل، كما

---

(21) Bayle, *Continuation*, ii. 364; Chaufepié, *Nouveau Dictionnaire*, i. 253-5; Mori, *Bayle philosophe*, 186, 209, 307; Brogi, *Teologia senza verità*, 24, 97-100, 117-19.

(22) [Bernard], *Nouvelles de la République des Lettres* (Jan.-June 1705), 124; Chaufepié, *Nouveau Dictionnaire*, i. 256; Mason, 'Voltaire devant Bayle', 448-9; Pascual López, *Bernard Mandeville*, 89-90.

(23) [Bernard], *Nouvelles de la République des Lettres* (Jan.-June 1705), 126-8; Bayle, *Réponse*, ii. preface pp. 3v-4 and 284-98.

(24) Voltaire, *Homélies prononcées à Londres*, 352; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, i. 389-91; *Corpus de notes marginales*, v. 123-5.

(25) Bayle, *Réponse*, ii. 284; Bayle, *Continuation*, i. 26; Des Maizeaux, *Vie de Monsieur Bayle*, pp. lxxxix, cxiv; *Mémoires de Trévoux* (Feb. 1714), art. xix, p. 239; Zoli, *Europa libertina*, 206-11; Pascual López, *Bernard Mandeville*, 94-5.

(26) Marilli, 'Cartesianismo e tolleranza', 577.

هو الحال عند إسبينوزا، لا ينتج العقل الطبيعي «أفكارًا مناسبة»، أي أفكارًا تطابق الواقع، إلا عبر عقلانية رياضية يندرج تحتها نقد النصوص، وهو كذلك يُؤسِّس مفهومه للحجّة العقلانية على التناسب والدقة الرياضيين. ومعتقدًا أنه لا شك في أن الكل أكبر من الجزء، وأنه حين نُنقص من الكينونات المتساوية شيئًا، فإنها تبقى متساوية»،[27] حاول بيل استغلال كامل نطاق العقل كوسيلة لتقويم الشواهد وتحديد الحقيقة.[28] وإذا كان إسبينوزا، في نقده للكتاب المقدس، قد طرح أصلًا استدلالًا عقلانيًا «هندسيًا» عبر انتخال نقدي وَوَضـعَ الوثائق في سياقاتها واستخدام المنهج التاريخي في إثبات «الحقائق»، فقد حاول بيل أن يُوسِّع مجال إعمال العقل أكثر من هذا، مُؤسّسًا نقد النصوص على بحث تاريخي مُفصَّل يعتبره أداة محورية في تشكيل سياسته.

وفي حين أن «الحقائق» الرياضية والتاريخية تقوم عند بيل في النهاية على تَناسُب هندسي، فإنه يتحدث كذلك في بعض الأحيان كما لو أن حقائقه التاريخية (مثلما هو الحال عند مابيون (Mabillon) ولوكلرك) تُشكِّل البعد الجديد في العقلانية التاريخية النقدية، شيئًا مختلفًا من حيث النوع عن الحقيقة الرياضية المُؤسَّسة على التكميم. ذلك أنه قد يَظهر في النهاية أن اليقينيات التاريخية التي تُستخلص عبر الانتخال النقدي للنصوص، في ما يقترح، معقل حصين لمُجابَهة البيرونية أكثر جدارة بالثقة من المعرفة الرياضية. وفي «مشروعه» الخاص **القاموس** (1692)، يشير بيل إلى أن كون شيشرون قد وُجد بالفعل خارج أذهان الناس يُعَدّ في النهاية أكثر يقينية من الوجود الفعلي للدائرة الكاملة أو لِأيِّ مفهوم رياضي [آخر] خارج المُخيِّلة.[29] ولهذا، حتى إذا كانت الرياضيات هي المرساة، فقد يؤمِّن التاريخ النقدي أكثر معارفنا يقينية.

وعلى أي حال، فإن العقلانية الرياضية حين تضاف إليها معرفة مستمدة من نصوص تاريخية، قُوِّمت نقديًا، إنما تُحدِّد مجمل ما يمكن معرفته. وفي الوقت نفسه، لأن الإيمان غير قابل للتمييز عن «الخرافة»، ألدّ أعداء المجتمع، فإن «الروح الفلسفية»، أي التطبيق النسقي للعقل البشري، هي السبيل الوحيدة للتمييز بين ما هو حق وما هو باطل في كل مناحي الحياة البشرية والقضايا الأخلاقية.[30] وكل ما يتجاوز «الشواهد اليقينية»، مثل الأسرار الديكارتية، يُعَدّ بالتعريف حُكمًا غير قابل للفهم ويستحيل أن يُحدِث فرقًا في النقاش العقلاني، أو التفسير، كما يستحيل دمجه في رؤية عقلانية في العالم. مع ذلك، دأب علماء اللاهوت على الجدل في مذاهبهم كما لو أنها خاضعة للعقل بحيث أنكر المجادلون الكاثوليك أن يكون تَحوُّل جسد المسيح مخالفًا للاستدلال العقلي الصحيح، في حين ناقض الإصلاحيون، وعلى نحو ليس أقل منهم، الرؤية السوسينية بأن الثالوث والتجسد «من ضمن العقائد المتضاربة».[31] ووَفْقَ هذا، في ما يزعم بيل، فإن علماء اللاهوت ينكرون في الممارسة

(27) Bayle, *Commentaire philosophique*, 87-8; McKenna, 'Pierre Bayle et la superstition', 58.

(28) Bost, *Pierre Bayle*, 32-5.

(29) Bayle, *Political Writings*, 12; Israel, *Radical Enlightenment*, 453-5.

(30) McKenna, 'Rationalisme moral', 262-4.

(31) Bayle, *Commentaire philosophique*, 87.

مبدأهم الأعلى بأن علم اللاهوت «هو الملِكة»، ويشي تصرفهم بأنهم في أعماق ضمائرهم يعتبرون أن الفلسفة «ليست إلا خادمته».[32]

نتيجة لذلك، في ما يرى بيل، يُسلِّم علماء اللاهوت الأرثوذكسيون (بصرف النظر عما يقولون)، والسوسينيون، والفلاسفة الحقيقيون جميعهم وبشكل أساسي بأن الفلسفة، وليس علم اللاهوت، هي «الملكة» الحقيقية، ولكن لا أحد باستثناء إسبينوزا كان قادرًا على أن يجاهر بذلك على الملأ. وهو يطمئن القراء بأنه يمكن للمزاعم اللاهوتية أن تكون موضعًا للاعتقاد، وفي حالة «الكشف عن الحقائق» المسيحية، لزام عليها أن تكون صحيحة. غير أن هذا لا يُغيِّر من حقيقة أن المذهب الديني لا يستطيع أن يؤازر أي موقف عقلاني أو نسق مؤسَّس على مبادئ في الأخلاق والسياسة. ذلك أن هذا يثير عند المسيحي المخلص مأزقًا أخلاقيًّا وسياسيًّا لا مناص منه: إذ لا أحد يستطيع أن يثبت عقلانيًّا أن أي «كشف إلهي [فعلي] للحقائق» ليس من صنع خيال شخص آخر. ولأنه لا سبيل إلى إثبات أن الوحي والمعجزات حقيقية أو خلاف ذلك، لا شيء يحول دون أن ينكر شخص ما أن «كشف الحقائق» عند شخص آخر إنما يُشكِّل «الخرافة» الأكثر منافاة للعقل.[33] غير أن بيل، وبأسلوب مميز، يترك هذا المأزق عالقًا من دون مُعالَجة، بل إنه لا يبدي في الواقع أي اهتمام بما حرص على تسليط الضوء عليه. ذلك أنه، خلافًا للوك ولوكلرك، لم يكن منشغلًا بإنقاذ علم اللاهوت أو بإعادة تشكيله، بل حاول على العكس من ذلك إضعافه بِقَدْر الإمكان بحيث يُبرِّر تحرير الأخلاق والنظرية الاجتماعية والسياسة كُلّيًّا من الوصاية اللاهوتية.

وضد بيل، ينكر برنار توافر أي شاهد على وجود شعوب «ملحدة»، حيث يؤكد أن ما يمكن العثور عليه مستقبلًا في أجزاء لم تكتشف من العالم لا يتعلق بالجدل الراهن. وإلى هذا يضيف لوكلرك أن وجود شعوب «ملحدة» يظل بالتوكيد أمرًا غير مثبت، وحتى إذا زعمت قصص الرحالة الغربيين أن بعض المجتمعات الآسيوية كانت «ملحدة»، تظل دراية الغربيين باللغة الصينية واليابانية واللغات المعنية الأخرى أضعف من أن تُمكِّن العلماء من التيقّن من معنى عبارات يمكن وصفها بشكل وجيه بأنها ميتافيزيقية «إلحادية».[34] وضد هذا، يزعم بيل وجود شواهد لا مراء فيها على أن بعض الشعوب الأفريقية والآسيوية، من بينها الهنود الكنديون الذين يصفهم لاهونتان (Lahontan)،[35] بأنهم لا دراية لديهم إطلاقًا بإله فوق طبيعي يعتني بخلقه. وعلى أي حال، في ما يؤكد، حقيقة أن معظم الناس يعتقدون في شيء، بل حتى اعتقاد جميع الناس في شيء، كما في حالة «توافق الأمم»، لا يثبت بأي درجة صحة هذا الاعتقاد؛[36] بل الواقع أن خلاف هذا أرجح. ذلك أن عموم الناس، في ما يرى، يعتقدون في الغالب في ما هو مخطئ كليًّا. ولو كان معيار لوكلرك

---

(32) Ibid., 88; Gros, 'Sens et limites', 69.

(33) McKenna, 'Pierre Bayle et la superstition', 63-5.

(34) Ibid. 211-12; Bayle, *Réponse*, ii. 299; *Bibliothèque ancienne et moderne*, 28 (1727), 387-8; Belgrado, 'Voltaire, Bayle', 394; Brogi, *Teologia senza verità*, 97-8.

(35) Paganini, 'Avant la *Promenade*', 20; Israel, *Radical Enlightenment*, 580-2.

(36) [Bernard], *Nouvelles de la République des Lettres* (Jan.-June 1705), 128; Bost, *Pierre Bayle*, 104-6.

وبرنار صحيحًا، لكان في وسع الوثنيين اليونان والرومان القدماء أن يزعموا محقّين أن وسائط الوحي القديمة في [معابد] دلفي ودايديما لم تخبرنا إلا بأنقى حقيقة لأن الجميع تقريبًا آمن بها في ذلك العصر.

وفي الوقت نفسه، يغفل العقليون، في ما يعترض بيل، الحقيقةَ التي لا تقبل الجدل بأنه كان هناك دائمًا مفكرون لم يعترفوا إلا «بعلة [أبدية وضرورية] حالّة في كل آثار الطبيعة»، حيث أنكروا أن يكون في وسع مثل هذه العلة أن تؤثر أو توجه أفعال البشر أو أن تكون بأي طريقة فاعلًا عاقلًا أو حرًّا، مدركًا لأفعاله. ومنذ أن بدأت الفلسفة، كان هناك قادة لمدارس فكرية أنكروا أن يكون العالم قد خلقه ما يسمّيه لوكلرك «الفاعل الحكيم الحر». ومن بينهم كثيرون من أبرز الفلاسفة اليونانيين. ونحن نعرف من التصورات اليسوعية، في ما يضيف، أن مثل هذه الفلسفات موجودة كذلك في الصين واليابان. وحسب زعم بيل، فإن هذا يُشكّل على نحو بيّن وكافٍ، ومن دون ما حاجة إلى الإشارة في هذا الصدد إلى إسبينوزا وأتباعه، حقيقة جديدة «يقينية إلى حدّ يُغني عن تقديم الأدلة».(37)

وعلى هذا يردّ العقليّون بأن المواريث الفلسفية حتى العصر السابق للمسيحية لا تعين كثيرًا على فهم طبيعة الأكوان أو التحقّق من أساسيات الفلسفة الأخلاقية، وهذا شيء لا غنى للمجتمع عنه.(38) وفي هذا يتفقون مع لوك وكلارك؛ ذلك لأن العقل دون عون من الوحي، في ما يجزمون، لا يكفي لتأمين الكثير من الحقائق الضرورية حَوْلَ الخلق أو تفسير الواجبات والمسؤوليات البشرية. لا سبيل إلى تعلّم عقائد الدين المركزية، ذات العلاقة الحيوية بالأخلاق، مثل الخطيئة الأصلية ورسالة المسيح إلى البشر، في ما يلاحظ برنار، إلا من الدين، وهي تظل غير مُيسَّرة للعقل، على الرغم من أنها لا تنافيه.(39) ويرى العقليون، مثل لوك، أن كمال المسيحية الأخلاقي بيّن بذاته، ومدارس من قبيل الرواقية والأبيقورية ليست بالمقارنة سوى نزَعات هشّة ذات قدرات محدودة على البرهنة على حقائق أخلاقية أساسية.(40) أما مزاعم الفلاسفة الوثنيين القدماء بخصوص الخلق، في ما يردّ برنار، فمُجرَّد تخيلات مُشوَّشة مليئة بظلمات وشكوك لا يبدّدها سوى الكتاب المقدس.

وبعد عام 1700، وعقب تصريحات أرنو وبيل بخصوص «إلْحاد» الفكر الصيني الكلاسيكي، أصبحت الضجّة حول «توافق الأمم» متشابكة بشكل عصيّ مع جدل التنوير المبكر المتزامن حول كونفوشيوس والكونفوشية. وإذا كان برنار لم يفصح عن ميل واضح للجدل مع أرنو ومالبرانش، وحتى بيل وتولند، حول ما إذا كان الفكر الصيني الكلاسيكي «ملحدًا» بشكل متأصّل،(41) فقد تعرّض تولند لهجوم إيلي بنوا، الذي اعتبره «مقلدًا لـلسيّد بيل في دفاعه عن المَلاحدة»، وذلك في رسالة نشرت في دلفت عام 1712، حيث أقرّ بأنّ الكونفوشيين الصينيين، سواء أكانوا مَلاحدة أم خلاف ذلك، أكدوا على الرغم من ذلك [حاجة] عموم الناس لمؤسسة الدين، حيث ارتأوا أن المجتمع لا

(37) Bayle, *Réponse*, ii. 471; Paganini, 'Avant la *Promenade*', 45-6.

(38) *Bibliothèque choisie*, 26 (1713), 344-5.

(39) Bernard, *De l'excellence de la religion*, 118-19, 136.

(40) Ibid., 141-2, 152-5; Marshall, *John Locke*, 302.

(41) Pinot, *La Chine*, 323 n.

يستطيع تأدية وظيفته في غيابها، وهذا مسار في النقد تبنّاه لاحقا فولتير، مثلما تبنّى أي شيء آخر بدأه العقليون.[42]

وخلال سنوات طويلة من الصراع المرير المتصاعد، كان لوكلرك يتّخذ موقفًا استثنائيًّا من مقالة بيل في **القاموس** حول «المانوية» («Manichaeism») وما اعتبره التضمين الخاطئ الذي اشتملت عليه الذي يقرّ بأنّ الله يقينًا، إذا كان موجودًا، ليس بإله خير وعدل.[43] ومن تجربة طويلة، تشمل مراسلاته الأولى مع بابن، كان (مثل لايبنتز) حساسًا بشكل حاد إزاء أصداء إسبينوزية تتخفى وراء أي إشارة ضمنية لكون «الله» مصدر الشر والأذى في العالم. وقد أغضبه ما اعتبره النفاق الصريح في تطمينات بيل بأنه لا ينوي، على حد تعبير لوكلرك، تقويض الدين بهجومه على «هذا الخير الإلهي البغيض»، حيث ثمّن الاتّساق النموذجي لدى المانويين، وتحدّى كل علماء اللاهوت في العالم أن يطرحوا ردًّا متساوقًا على اعتراضات المانويين على «خيرية الله».[44] لكن ليس هناك في ما زعم شيء «أكثر إثارة للسخرية لمعارضة المسيحية» من «تقريظ» بيل للمانوية. وعلى هذا يرد بيل بقول إن لوكلرك قد سقط في بحر من التناقضات عبر رؤية الطابع الإشكالي في كل من الخطيئة الأصلية والعذاب الأبدي في الجحيم، والرفض العَمَليّ لهما، ملاحظًا أنه لا سبيل للمصالحة عقليًّا بينها وبين أي مفهوم في خيرية الله وعدله، وذلك في تحدّ لحقيقة أن هذين مذهبان مسيحيان قديمان وأساسيان.[45]

ولا شك في أنه من شأن حجج بيل ضد توافق العقل والإيمان، في حال قبولها، أن تدمّر مجمل أساس حجّة العقليين على صحة المسيحية البيّنة التي يمكن إثباتها وعلى لاعقلانية الطابع «الخرافي» للسذاجة. ذلك أن لوكلرك وبرنار والأخوين سورين وجاكلو، وكذلك جاك باسناج (Jacques Basnage) (1653–1723) صديق بيل، ومثل لوك وكلارك، ارتأوا أن العقل، قبل «الوحي» حتى، هو الذي يثبت أن المسيحية هي الدين الصحيح. وهم يرون أن هذا مبدأ ضروري، حيث اعتقد لوكلرك أن الكفار هم كذلك بوجه عام لأنهم «لا يُحسنون فَنَّ التّفكير».[46] ولهذا، لو كان في وسع اليهود أن يفكروا بطريقة مناسبة وتخلّوا عن جهلهم وعنادهم، لكان لهم بكل توكيد أن يعتنقوا المسيحية باستخدام قوة العقل، فمعارضتهم لبولس في اليونان لم تتأسّس على حجج مقنعة، بل على الغطرسة وعوز الكفاءة الفكرية؛ وعلى نحو مماثل، فإن السذّج الآخرين المقيمين بين المسيحيين ليسوا كذلك إلا لضعف في قدرتهم على التفكير الواضح.[47]

وعلى نحو مكافئ، تحليل لوكلرك للكتالوج الذي لا ينتهي للجدل والانشقاق اللذين أفسدا تاريخ كنائس العالم، والذي يقرّ بأنّ تخبّطهم راجع إلى الفشل في التفكير العقلي بشكل مقنع، سوف

(42) *Mémoires de Trévoux*, (Feb. 1714), art. xix, p. 256; Belgrado, 'Voltaire, Bayle', 390, 408-9.

(43) [Barbeyrac], *Éloge*, 4-5; Zuber, 'Spinozisme', 225; Pitassi, 'L'Écho des discussions', 266-71; Wilson, *Leibniz's Metaphysics*, 273; Ehrard, *L'Idée*, 639.

(44) Bayle, *Entretiens*, 4, 7, 19; *Bibliothèque ancienne et moderne*, 28 (1727), 390, 393, 398-9; [Barbeyrac], *Éloge*, preface pp. 5, 14-15; Gundling, *Vollständige Historie*, iii. 4010.

(45) Bayle, *Entretiens*, 16, 23; Walker, *Decline of Hell*, 188-93.

(46) *Bibliothèque ancienne et moderne*, 2 (1714), 198; Le Clerc, *De l'incrédulité*, 74, 80, 82.

(47) Le Clerc, *De l'incrédulité*, 80, 82, 117-19; *Bibliothèque choisie*, 9 (1706), 151-3.

يفقد في حال ثبوت صحة موقف بيل كل مصداقيته. لو لم يكن هناك أساس «عقلاني» للإيمان، ولم تكن هناك أسس مقنعة عقلانيًا لاعتبار الكتاب المُقدَّس وَحْيًا إلهيًا، فلماذا يجد مَن يرغب في العيش وَفْقَ سنن العقل، والحقيقة الفلسفية، في ما تساءل لوكلرك، أي مُبرِّر لتبنّي الإيمان؟[48] لو كان الاستدلال العقلي المتسق لا يقود أحدًا إلى المسيح، لما كانت هناك فئة واضحة من المذاهب الأساسية، أي ما يسميه لوكلرك «المسيحية عمومًا»، بيّنة لكل البشر من ذوي الإرادة الخيّرة، ولما كان هناك من سبيل لإقناع الكاثوليك، أو اللوثريين، وبالجملة كل من يعتقد في شيء «باطل بشكل واضح» بأنه مخطئ. ذلك أنه سوف يكون في وسع الجميع، بفضل بيل، أن يردّوا بقول إن ما يقدمونه من حجج عقلانية عاجز عن إحداث أي فرق قابل للتصور، بحسبان أن كل استدلال عقلي حول مسائل العقيدة سوف يكون فاسدًا.

كذلك، لن تكون هناك من سبيل إلى رأب الصدع الذي حدث بسبب الانشقاق بين المسيحيين، لأن عقلنة المذهب المسيحي، في ما يجادل لوكلرك، هي السبيل الوحيدة لإنهاء مثل هذه المشاحنات التي تحدث بالجملة وإعادة توحيد الكنائس.[49] إنه يسلّم بأن الربوبيين والمفكرين الأحرار سوف يكونون محقّين في الحِجاج بأنه ما كان لأي دين منزّل، وأنه «لشيء مشين» أن يفضي إلى مثل هذا العدد الكبير من الانقسامات، كتلك التي حدثت عبر القرون في أحضان النصرانية، لو أن العقيدة كانت بالفعل هي السبب وراء كل هذه «الانشقاقات والاضطرابات».[50] ولكن المسيحية بِنَظَره لم تكن في الواقع سوى ضحية بريئة للطموح الخسيس والمنافسات الشخصية الشرسة، وليس بمقدور أحد أن يستنبط من هذا أي نتائج «ليست في مصلحة الدين».[51] وهذا الخلل الكبير لم يستمر بسبب أي خطأ في الدين بوصفه كذلك، بل نتيجة للاستخدام غير الكافي وغير المناسب لـ «العقل».

ما يُقسِّم كنائس العالم، بِنَظَر لوكلرك، هو تحديدًا كل ما هو لاعقلانيّ وزائد عن الحاجة في التصوّرات الخاطئة المعاصرة للعقيدة المسيحية، أي التعتيم الذي يلزم القضاء عليه. ولذا فإن ما تشترك فيه الكنائس هو الذي يُشكِّل على وجه الضبط اللبّ الكامل والنقي والعقلاني الذي يسميه لوكلرك «مبادئ المسيحية»،[52] وكان من بين القواعد الأساسية للاهوت التنويري الذي طرحه هو، وبرنار وباسناج ولوك وكلارك، وكل حلفائهم، قاعدة تقرّ بأنه ليس في وسع المرء أن يميز بين اللاهوت النقي واللاهوت المشوب إلا «بالعقل». فإذا ظَهَرَ، كما يزعم إسبينوزا وبيل، أن «العقل» عاجز في النهاية عن التمييز بين غَثّ النزاع الزائف وسمين اللاهوت الحقيقي، وإذا كان العقل عاجزًا عن جعل المؤمنين بالخرافات أتباعًا أفضل للمسيح، فإنه لا سبيل لرأب الصدع بين الكنائس، وسوف ينهار مجمل نسق المسيحية العقلانية التنويرية الذي يطرحه العقليون، بحيث يصبح إسبينوزا في النهاية المنتصر الذي لا خلاف عليه في أعظم المنافسات بين البشر.

---

(48) Le Clerc, *De l'incrédulité*, preface p. v.

(49) Le Clerc, *De l'incrédulité*, 119-25.

(50) Ibid., 200.

(51) Ibid.; *Bibliothèque ancienne et moderne*, 2 (1714), 204-10.

(52) Le Clerc, *De l'incrédulité*, 119-25, 200, 207; Israel, *Radical Enlightenment*, 466-7.

وثمة نتيجة خبيثة لنسق بيل، في ما يرى لوكلرك، تتعين في أن البروتستنت في معركتهم ضد البابوية والكنيسة الكاثوليكية سوف يجرَّدون من أي وسيلة لمكافحة الخرافة والسذاجة والتعصب لدى عموم الناس الذين أقنعتهم البابوية واليسوعيون وأقنعت آخرين بسهولة بالإيمان «بمُعجزات» زائفة، وقديسين محتالين، ومذاهب منافية للعقل. حقيقة أنه تم الزعم بعدد لا يُحصى من «المعجزات» المختلَقة والعقائد غير المُؤسَّسة ـ وهنا يضمّن لوكلرك «التحول الجوهري» ـ خصوصًا في أوروبا الكاثوليكية، ولكن ليس فيها فحسب، ممّا يمكّن «المفكرين الأحرار» من التهكم على العقيدة المسيحية، والتشكيك في معجزات المسيح «الحقيقية»، بحيث زعموا أن المسيحية لاعقلانيّة.[53] في الحقيقة إذا كان العقل عاجزًا عن دعم الإيمان، فإنه يستحيل فصل المعجزات «الحقيقية» عن «الزائفة»، أو المذهب الصحيح عن الخرافة التي يدمنها معظم الناس، لأنه لن تكون هناك آنذاك أسس عقلانية للاعتقاد، أو عدم الاعتقاد، أيًا كان قَدْر لامعقولية مثل هذه الاعتقادات ومنافاتها للعقل.

ويقرّ بيل أنه لا يهاجم الدين، بل يثبت فحسب أن العقل عاجز عن دعم الإيمان؛ غير أنه ظلّ بشكل مُساوٍ خلال مسيرته المهنية، وبدرجة ليست أقل من العقليين، يزعم في الوقت نفسه، على حدّ تعبيره في آب (أغسطس) 1704، أنه «ليس ثمة دمار كالذي ألحقَتْه الخرافة بالعقل والروح».[54] من في وسعه إذًا أن يشكّ في أن بيل كان يبغض «الخرافة» بغض العقليين لها؟ وإذا سلمنا بهذا، ألا يثبت ذلك، إن ظلّت هناك حاجة إلى إثبات، أن بيل لم يكن «نصيرًا حقيقيًا للنزعة الإيمانية»؟ الواقع أن التمييز في فلسفته بين ما هو يقيني وما هو موضع شك، وهو ليس بأي حال خلوًا من المعنى أو عرضة لاعتراضات بيرونية، هو أساسي في واقع الأمر في كل خطوة ليس في التاريخ والرياضيات والفلسفة والعلم فقط، بل وبالقَدْر نفسه في الأخلاق والمجتمع والسياسة. أما مسائل الإيمان فهي التي عَرَّضها حصرًا لبيرونيتّه المتهاوية الزائفة. والواقع أن نسقه، حسب لوكلرك، يحول دون التمييز بين الإيمان والخرافة. فالوضع أشد مدعاة للاستياء والإحساس بالمفارقة من حيث إنه في حال تعلق الأمر بسذاجة عموم الناس، ويشكو بيل بمرراة أشد من لوكلرك أو أي شخص آخر من أنه «لا قوة أعظم من الخرافة»، وأن السذاجة الشعبية «طاعون خطير جدًا على المجتمع».[55]

ثمة عائق آخر يضعه بيل في طريق التنوير «الأرمينيني» يتعين في ازدِرائه ونَقْده الضمني للوك. وفي تناقض صارخ مع لوكلرك المؤيد القاريّ البارز للوك الذي قابله أول مرة عام 1685،[56] بدا بيل، الذي عرف لوك شخصيًا هو الآخر، أَمْيَل إلى التقليل من سمعته منه إلى تعزيزها. وفي حين أن العقليين، باستثناء جاكلو، الذي تبنى الثنائية الديكارتية،[57] ولكن ليس باستثناء كروزاس (Crousaz)

---

(53) Israel, *Radical Enlightenment*, 257-63; Hazard, *European Mind*, 122.

(54) Cantelli, 'Virtù degli atei', 695-6; Bayle, *Continuation*, i. 'avertissement'.

(55) Bayle, *Continuation*, i. 8-8v.

(56) Evers, 'Jean Le Clerc', 99-100, 102-5; 'Lomonaco, 'Jean Barbeyrac et le «Pyrrhonisme»', 260; Lomonaco, 'Religious Truth', 422.

(57) Schøsler, 'Jaquelot et Le Clerc', 334-6.

وباربيراك اللذين تحولا، مثل برنار، إلى فلسفة لوك عبر لوكلرك، ناضلوا من أجْل تعزيز مكانة لوك القارية، واضعين أسس افتتان التيار الرئيس المعتدل اللاحق به، فإن بيل، الذي قرأ ترجمة بيير كوست (Pierre Coste) الفرنسية لكتاب لوك مقالة في خريف 1703، حين بدأ يعمل في كتابه **مُواصَلة** (*Continuation*)، وأصبح يرى شافتسبري كثيرًا (الذي ربما مَرَّرَ لبيل شيئًا من نفوره من لوك)، لم يُعجَب كثيرًا بهذا العمل، ولم يوافق على الحجّة القائلة بوجاهة المسيحية، وبوجه عام لم يجد، مثل لايبنتز، الكثير ليعجب به في فلسفة لوك.[58]

وفي حين أن لوكلرك، أضاف في نسخته من **أعمال مُتنوِّعة** (*Œuvres diverses*) للوك عام 1710 ملحقًا تقريظيًّا يبلغ مائة صفحة لهذا «الفيلسوف العميق الذي نفذ إلى أعماق الأسرار البشرية»، مصحوبًا بما وصفه مُراجِع يسوعي «بالثناء الذي لا ينتهي على السيد لوك»،[59] كان بيل يتجاهل لوك بوجه عامّ في أعماله؛ وحتى في مُراسَلاته مع كوست، مترجم لوك، تراه ينحو إلى القفز في عجالة على أي نقاش للوك، وحين يستشهد به فإنه عادة يقوم بذلك لينتقص من قَدْر فكره لكونه مزيجًا من أخلاط مُؤسَّسة على تعريفات هَشّة. إن لوك، في ما يعترض بيل، يزيل كل تمييز فعّال بين المادة والفكر ويُعتِّم بشكل كامل فهمنا للمادة، بحيث ينكص إلى «فوضى المدرسيّين القديمة»، عبر إعادة طرح تمييز لا معنى له إطلاقًا بين «الجوهر» و«أعراضه»، فضلًا عن «عقائد أخرى لا تقبل التفسير إطلاقًا».[60]

ويعترف لوك بأنه لا يعرف أي خصائص تختصّ بها المادة أو النفس؛ ولكن حين يكون المرء جاهلًا بهذا، في ما يجادل بيل، فسوف يستحيل تحديد ما إذا كانت هناك في المادة صفة تتعارض مع الفكر، ولا توجد في النفوس صفة تتعارض مع المادة».[61] فكيف تأتّى للعقليّين أن يعتبروا نسق لوك حائلًا جديرًا بأن يُعوَّل عليه دون المادية، ونهجًا فعالًا للتوحيد بين العلم والفلسفة والمسيحية، إذا كان يفشل فشلًا ذريعًا في الفصل بين النفس والجسم؟ وما إن تسوّى أخلاط فلسفة لوك، في ما يزعم بيل، حتى تنحلّ بدرجة أو أخرى إلى الإسبينوزية، حيث ينتج عن استبعاده التميز بين المادة والفكر أننا «لا نستطيع أن نستنتج بأنّ الجوهر إذا كان يُفكِّر فليس هذا مَعناه أنّه مِن طبيعة غير مادِّيّة».[62] وقد حاول لوكلرك، ومن بعده كروزاس، وباربيراك، وموبرتوي (Maupertuis)، وفولتير الرد على هذا بزعم أن لوك، خلافًا لتلميحات بيل، يتبنى **بالفعل** ثنائية مطلقة في الروح والجسم: إنه لم يَعْزُ للمادة القدرة على التفكير، كما يفعل إسبينوزا، بل اقتصر على تخمين أنه ربما يستطيع الله أن «يحمل» على المادة خاصية القدرة على التفكير.[63] وحسب لوكلرك، لم يكن انتقاص بيل من لوك سوى حالة أخرى من توظيفه العَمْديّ لسطوته على النقد الفلسفي في خدمة قضية المتشككين.

---

(58) Bayle to Coste, Rotterdam, 17 Dec. 1703, 8 Apr. 1704, 30 Apr. 1705, in Bayle, *Œuvres diverses*, iv. 834, 840-1, 853; Israel, 'John Locke', forthcoming.

(59) *Mémoires de Trévoux* (July 1712), art. xcviii, pp. 113, 117; Evers, 'Jean Le Clerc', 103.

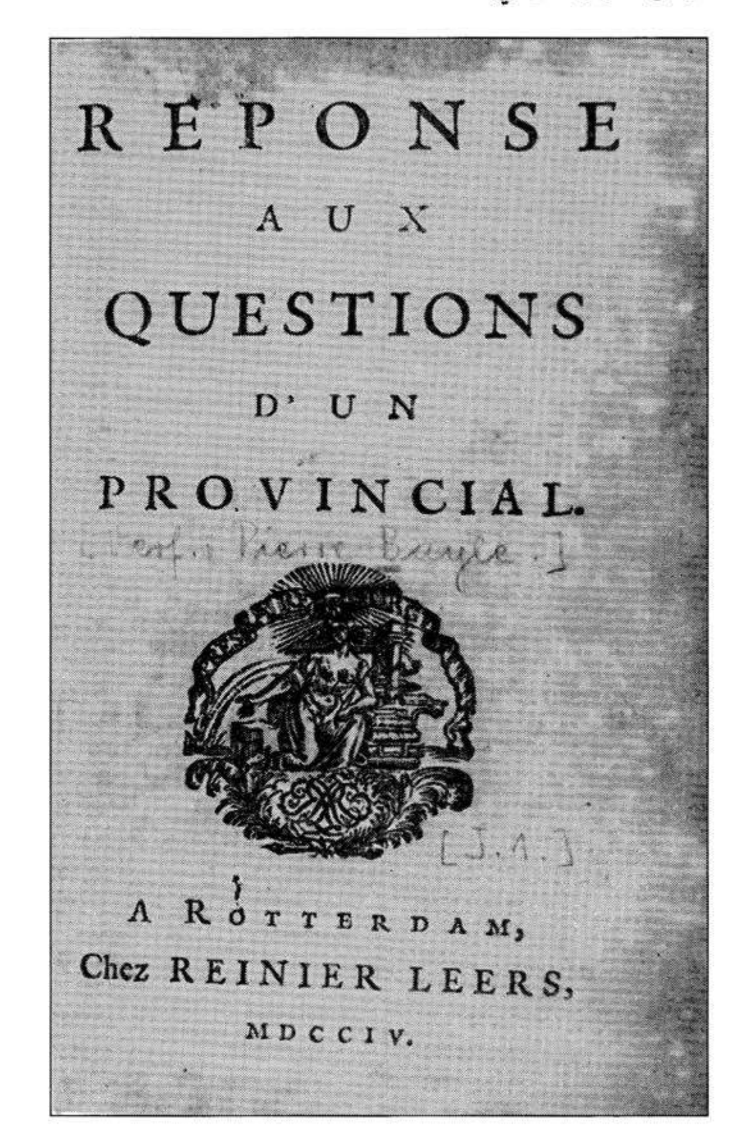
(60) Bayle, *Réponse*, iv. 222.

(61) Ibid. iv. 219-20; Mori, *Bayle philosophe*, 61-2, 71.

(62) Bayle, *Réponse*, iv. 222, 225; Crousaz, *Examen*, 479, 488-9; Schøsler, 'Jaquelot et Le Clerc', 335.

(63) Schøsler, *Jaquelot et Le Clerc*, 337-8; Bayle, *Réponse*, iv. 222; Conti, *Scritti filosofici*, 272; Maupertuis, *Œuvres*, i. 249, ii. 229; Salaün, *L'Ordre*, 172-3

وكان هناك مَن يتابع التنافس بين بيل والعقليين في كل أرجاء أوروبا. وفي واقع الأمر، أدرك الأرمينيون الهولنديون والسويسريون، وأنصار التسامح الديني الإنكليز والإيرلنديون، واللايبنتزيون الألمان، والفصائل الفكرية الهيغونوتية المتنافسة، عبر المجلات الهولندية الناطقة بالفرنسية، أن موقف بيل يُشكِّك في صَرْح «الدين العقلاني» برمّته، وفي الأنساق الموازية التي ثابر في تشكيلها بطرق مختلفة في إنكلترا كل من نيوتن ولوك وكلارك، وفي فرنسا ديكارت وأرنو ومالبرانش، وفي ألمانيا توماسيوس ولايبنتز، وكذلك العقليون الهيغونوتيون. ذلك أن كل هؤلاء المفكرين اعتبروا عصرهم عهدًا «تنويريًّا» بشكل متزايد، يضع فيه «العقل» الأجندة ويضمن أن الدين والسلطة والأخلاقيات المسيحية تَعزَّزت ودُلل عليها بتقدّم الفلسفة والعلم. المُؤكَّد أن فلسفة بيل أضاعت كل فرص «تنوير مسيحي».


RÉPONSE
AUX
QUESTIONS
D'UN
PROVINCIAL.
[Penf. à Pierre Bayle.]
A ROTTERDAM,
Chez REINIER LEERS,
MDCCIV.

الشكل 1. صفحة غلاف كتاب بيل رد على أسئلة ريفيّ (*Résponse aux questions d'un provincial*) .(Rotterdam, 1704)

رفَض بيل قبول أن المسيحية و«التنوير» يتقاربان عبر تصميم الخالق، أو أن الاعتقاد في معجزات المسيح والبعث ورسالة المُخلِّص مُؤسَّسة على شواهد تاريخية وأخلاقية ونصية لا سبيل لدحضها، مثلما يقر لوكلرك وسورين، وكذلك لوك والقائد الريمونسترانتي الهولندي فيليب فان لِمبورك (Philip van Limborch) (1633–1712). وقد رفض أيضًا قبول وجود أي واجب أخلاقي يُلزِم كل أصحاب الأذهان الصافية الذين درسوا «فن التفكير النسقي» باعتناق المسيحية.[64] لقد بدا، حسب ما يعترض جاكلو، أن بيل قد جعل شاغل حياته الدفاع عن قضية المَلاحدة والمدافعة عنهم، خصوصًا أن قدرته العظيمة وتعليمه الهائل أمّنا له وسيلة «لرفع الحظر الذي وضعه الناس عليهم».[65] وقد كان لدى **القاموس**، أحد الكتب الأكثر حظوة بالقراء في تلك الفترة، عدد هائل من المعجبين، لكن هذا لم يحل دون وجود الكثير من النقاد حتى لهذا العمل المراوغ، كما تشير مقالة تحيي ذكرى حياته وأعماله أُرسلت من هولندا إلى المجلة اليسوعية «تريفو» بعيد وفاة بيل، حيث شكّوا بقوة في أن «لديه ميلًا للإسبينوزية».[66] وقد عَلَّقَ جاكلو بأنه كان للمقالة المتعلقة بإسبينوزا، الأطول في **القاموس** أن تكون أشد تأثيرًا في تبديد الشكوك في أن بيل كان إسبينوزيًّا متخفيًّا، لو أنها حاولت التمييز بين جوهرين متمايزين، واحد روحي والآخر مادي، وهذا ما يتضح بالفعل أنها لم تقم به.[67]

وفي حين أكد لوكلرك تطابق الأخلاق المسيحية مع مبادئ العقل و«الدين الطبيعي»، فإن بيل لم يُنكِر فحسب أن المسيحية تؤمّن للجنس البشري أفضل نسق عقلاني ممكن في الأخلاق، بل اقترحت، على حد تعبير جاكلو، «تناقضًا تامًّا ودائمًا بين الإيمان والعقل»، كما أنها وَفْقَ ما أقر باربيراك، «تقيم تَعارُضًا بين العقل وأخلاقيات الإنجيل».[68] لا عجب إذًا في أن باربيراك، وهو مُنظِّر مُبرِّز في القانون الطبيعي، كان في سنوات نضجه مدافعًا مُتحمِّسًا عن لوك وخصوصًا عن توكيد لوك اتساق العقل والدين ومبادئ الأخلاق الأساسية، قد ذهب إلى أن غاية بيل الحقيقية هي تقويض احترام الكتب المُقدَّسة والدين، وخلص، كما كتب إلى لوكلرك في نيسان (أبريل) 1706، مشيرًا تحديدًا إلى كتاب **مواصلة أفكار متنوعة** (*Continuation des Pensées diverses*)، ورد على **أسئلة ريفيّ**، إلى أن «آخر أعمال السيد بيل كان أشد خطرًا من كتب هوبز وكتب إسبينوزا».[69]

ومُدرِكين تبعاته المدمرة على المُركَّب «التنويري» للإيمان والعقل الذي حضّوا عليه، لم يكن لدى لوكلرك وبرنار وجاكلو وسورين وكروزاس ودوران وباربيراك، حتى بعد وفاة بيل، سوى معارضة نسقه التحريضي. وكانت مكُافَحة أفكار بيل عند لوكلرك المهمّة الأكثر إلحاحًا لأن العالم، على نحو يدعو للأسف، يعج بأشخاص يتبعون العقيدة من دون تعويل على العقل على النحو الذي

(64) Le Clerc, *De l'incrédulité*, 81; Lomonaco, 'Jean Barbeyrac et le «Pyrrhonisme»', 265-6.

(65) [Jaquelot], *Examen*, 15; *Mémoires de Trévoux* (Apr. 1707), art. xlvii, pp. 702-3.

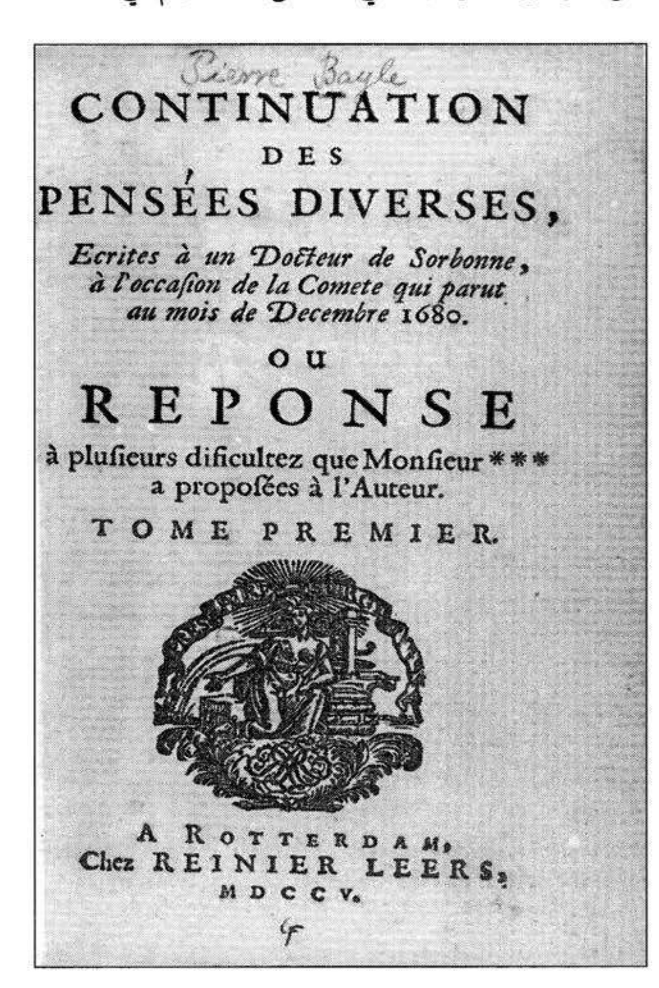
(66) *Mémoires de Trévoux* (Apr. 1707), 'Mémoire sur la vie', 700.

(67) Ibid. (Sept. 1707), pp. 1499-500.

(68) Ibid. (Sept. 1707) art. cxii, p. 1501; Lomonaco, 'Religious Truth', 422.

(69) Le Clerc, *Epistolario*, iii, Barbeyrac to Le Clerc, Berlin, 10 Apr. 1706; *Bibliothèque choisie*, 9 (1706), 403; [Barbeyrac], *Éloge*, 24-6; Lomonaco, 'Jean Barbeyrac et le «Pyrrhonisme»', 254-5; Lomonaco, 'Jean Barbeyrac als Ausleger', 201; Hochstrasser, 'Claims', 43.

يتظاهر بيل بالنصح به، مقتنعًا من دون مُبرِّر على طريقة بابن، بوشُّويه، جوريو، أو هوييه، وليس من حيث المبدأ. ثمة عدد لامتناهٍ من البشر، في ما يحتج لوكلرك، مسيحيون «ليس من النور والعقل»، بل بالولادة والإيمان فحسب؛ ولو أنهم هم أنفسهم ولدوا في أراضٍ إسلامية لكانوا مسلمين، أو في الهند لاعتنقوا ديانات الهند. ومثل لوكلرك وجاكلو، لم يجد إيلِي سورين ميزة في الإيمان الذي يُعوِّل فحسب على «السلطة» أو يتغذى فحسب على العاطفة أو العادة أو الحماسة من دون أن يقنع المؤمنون أنفسهم أوّلًا بصحة [مذهب] طائفتهم بالحجج والشواهد، في حين أن مبدأ جوريو أن نص الكتاب المُقدَّس لا يتضمن بذاته أي أمارات تُشكِّل برهانًا دامغًا على أنه موحى به إلهيًّا، قد صدمه لكونه كارثيًّا وأنزع إلى أن يقود مباشرة إلى الإلحاد.[70] وقد لاحظ بيل نفسه مُستاءً أن الدين عادة ما ينتقل من دون انقطاع، من الأب إلى ابنه، والسبب الوحيد الذي يجعل أتباع أي دين أكثر من أتباع دين آخر هو «وجود أبناء في ذاك أقل عددًا منهم في هذا».[71]



Pierre Bayle

CONTINUATION
DES
PENSÉES DIVERSES,
Ecrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680.
OU
REPONSE
à plusieurs dificultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur.
TOME PREMIER.

A ROTTERDAM,
Chez REINIER LEERS,
MDCCV.

الشكل 2. صفحة غلاف الطبعة الأولى من كتاب بيل **مواصلة أفكار متنوعة** (*Continuation des Pensées diverses*) (Rotterdam, 1705).

(70) Landucci, 'Appendice', 77-8.

(71) Le Clerc, *Epistolario*, 130; Saurin, *Examen*, 91; Bayle, *Continuation*, i. 59.

وحسب لوكلرك، الامتثال غير المستدل عليه عقليًا الذي يؤسّس لإيمان معظم المسيحيين صورة زائفة وهشة وبائسة في حق الدين الصحيح، وكارثة اجتماعية وسياسية وثقافية، لأن «الإيمان» بلا «عقل» ينتج ويقتات على لاهوت خاطئ، ومعجزات مختلقة، وقداسة منافية للعقل، تفضي إلى مجموعة أوسع وأكثر قمعًا من الاعتقادات الزائفة، وإلى سياسة قائمة على القوة الدينية الوحشية لا تقودها سوى الخرافة والقلق البشري اللاعقلاني. والواقع أن هذا النوع من الدين آفة اجتماعية، في ما يضيف، لأنه ينحو بشكل مستمر صوب إثارة انقسام شامل وصراع بين كل الطوائف.

وقد استهدفت مؤلفات بيل اللاحقة لـ القاموس، مجموعة خصومه «التنويريين» بأسرها، وليس أقلهم الأكثر تَعلُّمًا، لوكلرك. وبعد خصومة دامت فترة طويلة، أصبحت العلاقة بينهما بعد 1704 علاقة عداوة مريرة، حيث اتهم كل منهما الآخر ليس فقط بارتكاب أخطاء بل بهرطقة خبيثة وبدين هدّام بشكل أساسي.[72] وحسب بيل، كان لوكلرك «أرمينيًّا»، و«سوسينيًّا»، و«آريًّا»، وفي حين كان يَعرض نَفسه على أنه مدافع عن التسامح، أشعل نيرانًا أكثر ممّا أوقد من أنوار، وكانت الكراهية اللاهوتية تملأ صدره أكثر من أي شخص آخر؛ لقد كان يقوّض في كتاباته، عبر ادعاءاته المبالغ فيها في اللاهوت والفلسفة، صحة الكتب المُقدَّسة؛ ويُوظِّف سرًّا «حجج إسبينوزا».[73] وقد هاجم بيل بلا هوادة واقعية الميثاق الأساسي بين العقل والإيمان الذي يعزز تفسير لوكلرك للكتاب المقدس، واصفًا هذا «التناقض» بأنه «سوسينيّ» بشكل نَمَطيّ ومفعم بالخلط الذي استشفه عند كل من العقليين والسوسينية.[74] ومُردِّدًا في الغالب أخطاء هؤلاء، ومستشهدًا في الوقت نفسه بتأثير إسبينوزا الواضح على نهج لوكلرك النقدي وتفسيراته للكتاب المقدس، ينتقص بيل من شأن لوكلرك بوصفه مثالًا لسوء النية والغموض والمواربة، مُحتجًّا بشكل مُتكرِّر على «حيله» (وحيل جاكلو).[75] ويردّ لوكلرك باتهام بيل بالنفاق والتناقض الفلسفي ونشدانه عمدًا «هدم الدين»، واصفًا كتابه الهائل **مواصلة أفكار متنوعة** (1705) بأنه «دفاع عن المَلاحدة».[76]

وعلى الرغم من ستار «الإيمانية»، التي لم تقم في الواقع بوظيفة في فلسفة بيل عدا فصل الفلسفة بالمطلق عن اللاهوت وتحويل مسار النقد والغضب عبر إخفاء المضامين الحقيقية لموقفه، الذي كان حسب ما وصفه باربيراك لاحقًا مُجرَّد «ذريعة، سوء نيتها بيّن»،[77] فإن بيل يُؤسِّس بالفعل فكره، كما لاحظ لوكلرك بوضوح، على أساس رياضي-تاريخي عقلاني ديكارتي راديكالي، هو نوع من

(72) *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 379-426; Bayle, *Entretiens*, 14-15; Bots, *Henri Basnage de Beauval*, ii. 141.

(73) *Bibliothèque ancienne et moderne*, 28 (1727), 394 Hoogstaten and Schuer, *Groot Algemeen Woordenboek*, ii. B. 108; [Barbeyrac], *Éloge*, preface pp. 15, 22-3; Knetsch, *Pierre Jurieu*, 372; Barnes, *Jean Le Clerc*, 229-30, 232.

(74) Bayle, *Entretiens*, 20-3; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 330-1, 365-7.

(75) Bayle, *Entretiens*, 11, 96; Walker, *Decline of Hell*, 188.

(76) *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 379.

(77) Rétat, *Dictionnaire de Bayle*, 39-40.

المالبرانشية المتطهرة من كل العناصر اللاهوتية، أو بتعبير آخر، نمَط من الإسبينوزية الخفية. وغاية فكره وتأثيره هو الحؤول دون كل سبيل نحو اللاهوت العقلاني. وبحسب لوكلرك، سلك بيل دربًا مهجورًا ووحيدًا لا مهرب منه.

وقد نشأت هذه الكارثة حسب لوكلرك عن تشبث بيل بالمبادئ الميكانيكية التي يقول بها ديكارت وفونتنيل ومالبرانش التي عفا عليها الزمن، وعن رفض كارثي لإبستيمولوجيا الإمبيريقيين الإنكليز.[78] وفي حين أن بيل، حسب لوكلرك، يحرّض خفية على مذهب إسبينوزا ويقود الكثيرين إلى الهلاك، كان بويل ولوك ونيوتن، بنزعتهم الإمبيريقية المعتدلة، التي وظّفوها في الدفاع عن مسيحية «عقلانية» ومعجزات المسيح، قد بينوا لـ«جمهورية الآداب» الدرب الصحيح «للتنوير». ومثل زميله فان لِمبروك أيّد لوكلرك بحماس إبستيمولوجيا لوك ونزعته التسامحية، حتى ما كان أهم من ذلك عندهما، نهج لوك في المصالحة بين الفلسفة والعلم واللاهوت كما بيّنه في كل من مقالة، ووجاهة المسيحية (*Reasonableness of Christianity*)، وهذا الأخير كتاب ذو محتوى ممتاز، كما لاحظ لوكلرك في مراجعته للنص، ولم يَشُبْه سوى بعض الحذف والاجترار.[79] وقد قلل لوكلرك كثيرًا من شأن بيل لفشله، كما أكد لشافتسبري،[80] في حمل «الاستماع إلى مشاعر لوك» محمل الجدّ، ولرفضه رؤية الأهمية الحاسمة لتطورات متأخرة في الفكر الإنكليزي. وإذا أردت المزيد من البراهين على عوز بيل «للمنطق السليم»، في ما صرح بعد عدة سنوات، في عام 1717، فلن تحتاج إلا لملاحظة عناده شبه التام (الجدير بكل توكيد عند لوكلرك بالإدانة) في ما يتعلق بالأفكار الإنكليزية: «لم يَقرأ أيّ كتاب في الفلسفة التَّجريبيّة الإنكليزيّة، مع أنّ كُتُبًا كثيرة ظَهَرَت قَبْلَ وفاته. وكذلك لم يَقرأ أيّ كتاب فكريّ موضوع لدى الأُمّة نفسها، واكتفى بقراءة بعض الكُتب المُترجَمة..».[81]

وكانت الفجوة بين لوك وبيل غير قابلة للردم. وفي الوقت نفسه، إذا كان لدى لوكلرك والعقليين الكثير من المُبرِّرات لرد تهمة الإسبينوزية على بيل، وتسفيه اتهامه لهم بالبيرونية، فقد ثبت أن تفنيد اتهامه المتكرر لهم باعتناق الآرينية والبيلاجيانية والأرمينينية والسوسينية أشد صعوبة. ذلك أنه إلى جانب العقليين أنفسهم، كل حلفائهم، مثل لوك وكلارك والكالفني السويسري جان آلفونس تورتيني (Jean-Alphonse Turretini) (1671ـ1737) وأصدقائه الذين كانوا يعملون من أجْل كنيسة إصلاحية أكثر تَسامُحًا وليبرالية في جنيف وبازل ولوزان،[82] تأثروا بعمق بأرمينينية فان

(78) *Bibliothèque ancienne et moderne*, 28 (1727), 389.

(79) *Bibliothèque choisie*, 25 (1712), 398-400; Barnouw, *Philippus van Limborch*, 50; Brogi, *Teologia senza verità*, 18, 35-6.

(80) Barnes, *Jean Le Clerc*, 173.

(81) Sina, '*Le Dictionnaire historique*', 232;

انظر أيضاً:

Balduzzi, 'Problemi interpretativi', 465-6.

(82) Bayle, *Entretiens*, 15; Trevor-Roper, *Religion*, 211-12; Pocock, *Barbarism*, i. 50-71; van Eijnatten, *Liberty and Concord*, 166.

لِمبروك والريمونسترانتيين الهولنديين، وجميعهم تقريبًا اتهموا بالسوسينية على يد لفيف واسع من الخصوم اللاهوتيين.

وعلى الرغم من أن الأرمينية ظلت في المقام الأول ظاهرة هولندية، فإنها أصبحت في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر أساسية في النزوع صوب التسامح [عمومًا] والتسامح الديني في المذهب البروتستنتي في كل أرجاء شمال غرب أوروبا. ولهذا، وعلى نحو مفارق، أصبح تأثير لوكلرك يُستشعر بشكل قوي، فضلًا عن أماكن أخرى، في جنيف بداية القرن الثامن عشر، المدينة التي اضطر إلى الهرب منها بسبب عدم التسامح الكالفني. ومنذ «عودة الملكية» في إنكلترا، تم إحياء الإرث الفكريّ الأرمينيّ في أكسفورد وكيمبردج وفي أنحاء الكنيسة الأنغليكانية وبين الهيغونوتيين في فرنسا.[83] وكان هناك كذلك ارتباط وثيق بين الإحياء الأرميني في إنكلترا والانتصار اللاحق لنزعة تَسامُح ديني معقلَنة ضمن المذهب الأنغليكاني في آخر عقود القرن السابع عشر، بعد «الثورة المجيدة»، فضلًا عن الانتشار السريع اللاحق لتأثير نيوتن في بريطانيا وإيرلندا والمستعمرات الأميركية. ذلك أن نزعة التسامح الديني، كما عبر أحد البُحّاث بشكل مناسب، «كانت أرمينية بشكل واضح من حيث توكيداتها اللاهوتية».[84] الواقع، وكما لاحظ القلِق المسرف في قلقه جوناثان إدواردز عام 1753، حتى في نيو إنغلند بحلول منتصف القرن الثامن عشر، «اعتبر معظم الناس مصطلح الكالفنية في تلك الأيام مُصطلَحًا أشد تعنيفًا من مُصطلَح الأرمينية».[85]

وكان من أبرز معارضي النزعة الأرمينية أنصار كالفنية تقليدية وهولنديون وسويسريون هيغونوتيون، وأنغلو- إسكتلنديون وأميركيون اعترف بيل، بأسلوب خسيس حسب لوكلرك، بالوقوف إلى جانبهم.[86] وكانت هذه قوة عظيمة في نيو إنغلند كذلك. وفي معارضته «الأرمينية «من منظور كالفني، حثّ إدواردز على أن يؤسِّس الناس أنفسهم ليس على العقل الذي يقول به لوكلرك، بل على ما يسميه «نوعًا من الجبن المُقدَّس»، حتى في ما يتعلق بنيوتن الذي قبلَ نظريته العلمية لكنه تَوجَّس بوجه خاصّ من تأثيره على القضايا الدينية والتعلم بوجه عام. وكان إدواردز من حيث شكه في العقل العلمي قريبًا ومُعجَبًا مُتحمِّسًا بعالم اللاهوت الهولندي الفويتيّ المُتشدِّد في معاداته للديكارتية والأرمينية بتروس فان ماستريخت (Petrus van Mastricht) (1630-1706) الذي اعتبره أحد أهم المؤلفين اللاهوتيين في أوروبا آنذاك.[87]

ولم يكن المغامرون الأنغليكانيون أقل عداء للنزعة «الأرمينية». وحين أحدث السوسيني خفية آرثر بري (Arthur Bury) (1624-1713)، رئيس جامعة إكستر، ضجة في أكسفورد عام 1690 بكتابه

(83) Van Eijnatten, *Liberty and Concord*, 156, 160; Tyacke, 'Religious Controversy', 601-9, 1617-18.

(84) Tyacke, 'Religious Controversy', 618; Lomonaco, 'Jean Barbeyrac et le «Pyrrhonisme»', 260, 265.

(85) Edwards, *Freedom of the Will*, p. ix.

(86) *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 422; *Mémoires de Trévoux* (Aug. 1707), art. xcix, p. 1364.

(87) Edwards, *Religious Affections*, 264; Marsden, *Jonathan Edwards*, 318, 488.

الذي لم يكن مُتميزًا بوجه خاص الإنجيل العاري (*The Naked Gospel*)، الذي جادل فيه بوجوب أن يكون «العقل» مرشدنا، وبوجود «الكثير من الفساد [المستمر] في بعض الكنائس»، وأن كثيرًا مما يُعَدّ أرثوذكسيًا قد حُرِّف على يد رجال الدين بعد قرون من موت المسيح، كي تُكرِّس «الخرافة» وتُضخَّم بشكل غير مشروع السلطة الكنسية، حينذاك أثنى عليه لوكلرك بحماس، لكنه تَعرَّض في أكسفورد للطرد والغرامة والحرمان من رئاسة الجامعة، كما حُرقت كتبه.(88)

وكان العقليون أشد فرحًا بالتقدّم الذي أحرزَتْه الأرمينينية والنزعة التسامحية في بريطانيا بعد عام 1688، ومثل فولتير لاحقًا، أدركوا بوضوح الرابط بين عملية التحرير هذه وظهور تنوير علمي-فلسفي إنكليزي بوجه خاص مُؤسَّس على مُصالَحة بين عناصر في العقيدة واللاهوت من جهة والعقل من جهة أخرى. من منظور فولتير، لدى هذه التيارات ميزة إضافية تتمثّل في تضييق الفجوة إلى حد كبير بين مسيحية ليبرالية إصلاحية وربوبية العناية الإلهية التي تبناها هو نفسه. غير أن بيل، الذي لم يَرُق له لوكلرك ولا إستراتيجية برنار «الإنكليزية»، ازدرى الأرمينينية ونزعة التسامح الديني، بدرجة لا تقلّ عن التوحيدية (السوسينية) التي فضّلها فولتير لاحقًا بوجه خاص. ومُردِّدًا صدى العديد من الأرثوذكسيين، أكانوا كالفنيين أو كاثوليكًا أو لوثريين أو أنغليكانيين، الذين عبّروا عن أنفسهم بأسلوب ازدرائي مشابه، تأسّف على هذه الأرمينينية الأنغلو-هولندية-سويسرية المتنامية لكونها أصبحت بالوعة «لكل المَلاحدة والربوبيين والسوسينيين في أوروبا».(89)

3. فولتير وأفول نجم بيل

كان التقدم الظافر للفلسفة والعلم واللاهوت التسامحي الإنكليزي بعد عام 1688، وعمليًّا «التنوير الإنكليزي» عند لوك ونيوتن، موضع ترحيب واحتفاء بكل السبل لدى العقليين. هنا ثمّة رابط مهم بينهم وبين فولتير سوف يقيم علاقة بين هذا الأخير، عبر سيرته المهنية، بشكل واعٍ ووثيق وبين إرث لوكلرك وكلارك. ووَفْقَ هذا، أصبح توقير لوك ونيوتن وكلارك، خصوصًا لمزاوجتهم القوية بين العقل والنزعة المُؤلِّهة، محكّ «المنطق السليم» عند من يتبنى التنوير الفولتيري بِقَدْر تبنيه تنوير العقليين، أي الاختبار النهائي الفعلي للمبادئ «التنويرية» في أجزاء كبيرة من الرأي المستنير في فرنسا وسويسرا وهولندا، وبدرجة ليست أقلّ من بريطانيا وإيرلندا وأميركا. وفي حزب لوكلرك وبرنار، كما في «حزب فولتير الفلسفي»، في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الثامن عشر، كان عَوز الحماس لـ«الأفكار الإنكليزية» يعني خيانة مبادئ «التنوير» الأكثر أساسية، والاعتراف بأن المعنيّ بذلك العوز ليس مستنيرًا، أو أنه إسبينوزيّ خَفِيّ.

وقد آلَ لوكلرك وجاكلو وسورين وبرنار على أنفسهم تبنّي العقل ومُكافَحة الخرافة وتعزيز قضية الفلسفة. مع ذلك لم يكن هناك إمكانيّة للسلم أو المُساوَمة مع الجناح اليميني، على الرغم

---

(88) [Bury], *Naked Gospel*, B2v; Tyacke, 'Religious Controversy', 616-17; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 107; Marshall, *John Locke*, 389.

(89) Cited in Walker, *Decline of Hell*, 188; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 328, 422 n.;

انظر أيضًا:

Tyacke, 'Arminianism', 75, 78.

من تَعرُض الفصيلين للاضطهاد على يد الأرثوذكس. ذلك أن المبادئ الأساسية في التيارين ظلت متعارضة ومتعادية كُلّيًا: جانب ينكر الفاعلية فوق الطبيعية، وجانب يقرّ بوجود كائنات فوق طبيعية، بما فيها الملائكة والشياطين، وكل ما في الأمر هو أنه ينبغي على المرء ألّا يؤمن «بالأمارات»، والعجائب، وأشياء أخرى تتعلق بالكائنات الروحية من دون أن يحصل على قرائن واضحة. وفي حين يعتقد الإسبينوزيون أنه ليست هناك معجزات، ولم تكن هناك معجزات، ولا دليل يُعزِّز الاعتقاد في الوحي المسيحي، حاولَ المعتدلون، منادين بصحّة الوحي ومعجزات المسيح وعموميّة الأخلاق المسيحية، إقناع الناس بتجنّب المزاعم و«المعجزات» غير المُؤسَّسة، التي لا تُحصَى، حين يَثبت أنها زائِفة، سوى الاستهتار والريبة والكُفْر.[90]

وعلى الرغم من أنه يغلّف معناه في طبقات من السخرية والغموض والدجَل، ظل بيل مُتوجِّسًا بشكل كبير، خصوصًا في بداية القرن الثامن عشر؛ غير أنه كان أبعد ما يكون عن التفرّد في عصر الأزمة الفكرية ذاك، ولهذا نادرًا ما كانت التقويمات المعاصرة لعمَله هي نفسها أقلّ مواربة. وفي حين أن غندلنغ، وهو أستاذ في هاله، كان يُجامِل باحترام نقّاد بيل، فقد اعتُبِر هو نفسه وبشكل مُحِقّ من أنصار بيل.[91] الفيلسوف النابولي باولو ماتيا دوريا (Paolo Mattia Doria) (1662-1746)، هو «أفلاطونيّ» صريح ويتهمه البعض بالولاء خفية للإسبينوزية، وهو لا يتردد في المُوافَقة على أن فلسفة بيل تعني «الإلحاد»، وأنه يمكن الجدل بأنها أشد تخريبًا من فلسفة إسبينوزا نفسه، لكنه ارتأى أنّ بيل «بقدر ما كان مُؤرِّخًا جيّدًا كان فيلسوفًا مُزَيَّفًا وجاهلًا».[92] الأمر المؤكد هو أنه بعد أن تشوّهت سمعة بيل كثيرًا، خصوصًا بعد عام 1700، لم يغامر، ولفترة طويلة إلى أن جاء فولتير، سوى المتمردين المثقفين المتشددين والمنبوذين من المجتمع المحترم من أمثال تولند وكولنز وماندفيل وراديكاتي وروسي دو مسي وماركيز آرجون، بالتصريح بالثناء والإعجاب «بـ«فيلسوف» روتردام».

وحتى إن يكن، لم يُعتبر بيل بشكل عامّ «مُلحِدًا»، ولم يُحَطّ من قَدْره، كما حَدَثَ مع إسبينوزا. وكان هذا مُتوقَّعًا بسبب مراوغته المُتكرِّرة وأسلوبه المتناقض. وقد استفاد موقفه كذلك من ظرف غريب، وهو أن معظم علماء اللاهوت المحترفين، كاثوليك وبروتستنت، حتى في أوج مَعرَكته مع العقليين، حين كان هناك شعور عامّ بأن أفكاره هدّامة، كانوا مصدومين بسبب عقلانية لوكلرك وحلفائه غير المساومة وهجومه على «الأسرار» والعقائد، إلى حدّ حال دون إشراك بيل معه في ذلك، فقد كان يتبنّى في الظاهر مواقف أرثوذكسية. لاهوت جاكلو المُروِّع، مثلًا، في ما اشتكت في أيلول (سبتمبر) 1707 مجلة مذكّرات تريفو اليسوعية، في مراجعة طويلة، حيث نزعت إلى حدّ لا يستهان به إلى الانحياز إلى بيل على الرغم من قَلَقها بسبب مفارقاته، كان مُصمِّمًا لتغيير كل شيء باسم العقل لدرجة تجعل حتى شبه-البيلاجيين يتراجعون مرتعبين.[93] وعلى نحو مماثل، وجّه عالم اللاهوت اللوثري فريدريك فيلهلم بيرلنغ (Friedrich Wilhelm Bierling)

---

(90) Bernard, *Superstitions anciennes*, i. 138.

(91) Gundling, *Gundlingiana*, iii. 4010-1; Bots, 'Le Plaidoyer', 547-50.

(92) Doria, *Manoscritti napoletani*, iii. 33.

(93) *Mémoires de Trévoux* (Sept. 1707), art. cxii, p. 1526.

(1676ـ1728)، في رنتلن، وهو تلميذ لكرستيان توماسيوس، انتقادات حادة إلى لوكلرك وجاكلو وبرنار ولا بلاسيت ولايبنتز وبوديوس، لأنهم لم يحملوا بما يكفي نزعة بيل الإيمانية مَحْمَل الجدّ.(94)

وفي مُواجَهة تحدّي لوكلرك والعقليين المقلق إلى حد كبير، فضل الكاثوليك التقليديّون، خصوصًا في فرنسا، وعلى نحو يمكن تفهّمه، أو وجدوا أنه من المناسب، قبول زعم بيل أنه من أنصار الإيمانية، أو أعطوه على أقلّ تقدير فضيلة الشك، بدلًا من إبراز مضامين نسقه الهدامة وغير المُحافِظة إلى حَدّ كبير.(95) وقد فعلوا ذلك على الرغم من إدراكهم ما وصفه اليسوعيون «بالإسراف في التساهُل مع الإلحاد»، كما أدركوا تمامًا أن الإسبينوزيين كثيرًا ما أخفوا نزعتهم الضرورانية (necessitarianism) خلف حجاب قَدرية كالفنية. وكان من المحتم أن تثبت جوانب من نقد بيل المدمر للعقليّين أنها مفيدة لخصومهم الكاثوليك والكنيسة العليا، في حين راقت إيمانية بيل المجاهر بها لخصوم الديكارتية الفرنسيين، خُصوصًا، مرة أخرى اليسوعيين. يضاف إلى هذا أن معارضته المروَّج لها كثيرًا، في عام 1688، لاستدعاء جوريو للهيغونوتيين في فرنسا وخارجها للانضمام إلى وليام الثالث وشن حرب على لويس الرابع عشر، أمّنت المزيد من الدعم لموقفه في هذه المملكة، على الرغم من حقيقة أن كل كتاباته ظلت محظورة رسميًا هناك.(96)

وعلى هذا النحو، ضعفت إلى حدّ كبير سمعة بيل كمؤلف لاديني خطر في بعض الأوساط حتى قبل عام 1720. وفي النهاية، ومرة أخرى، كانت نتيجة هذه المحاولة لإخفاء الصدوع الخرقاء هزيمة ثقيلة، وإن كانت متنكّرة، للأرثوذكسية والتقليد، وهذا ناتج هندسَتْه في المقام الأول مهارة بيل الاستثنائية كإستراتيجيّ مثقف، والبراعة التي مرّر بها في كل مكان نزعته الإسبينوزية الخفية. وفي الأثناء، استمرّ مُحْدِثًا تأثيرًا غير مسبوق في أرجاء أوروبا حتى منتصف القرن الثامن عشر. لا أحد سواه، حتى لوك، كان جزءًا أساسيًا في عدد هائل من المكتبات أو كان له مثل هذا التأثير العام الواسع، حيث كان يُعتَدّ بكتاباته في كل مكان بوصفها السبب الرئيس لمَدّ الارتيابيّة والإلحادية والمادية الذي اجتاح غرب القارة. وحسب الهيغونوتي آنغليفيل دو لا بوميل (Angliviel de La Beaumelle) (1726ـ1773)، الذي أمضى سنين عديدة في الدانمرك، أصبحت كوبنهاغن والبلاط الدانمركي بحلول نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر ملاذًا حقيقيًا لأنصار النزعة الربوبية. وقد كان هذا، في ما يقول، راجعًا إلى الفلسفة، ولا مجال للشك بخصوص هوية الفيلسوف الذي عَبّر بأسلوب أكثر فعالية عن التبصّرات والشكوك والتساؤلات التي كانت توجه هذا التغيّر الثقافي العظيم: انغمس «الربوبيون» الدانمركيون، الذين كان عددهم هائلًا «مِن أناس من رتبة بعينها»، في ما يخبر أخوه في فرنسا في نيسان (أبريل) عام 1748 ـ انغمسوا جميعهم في بيل، فتراهم يسعون على

(94) Bierling, *Dissertatio theologica*, 6-8.

(95) *Mémoires de Trévoux* (Oct. 1707), art. cxxx, pp. 1739-41, 1747, 1751; Capasso, *Historiae philosophiae synopsis*, 385-6.

(96) *Mémoires de Trévoux* (Oct. 1707), art. cxxx, pp. 1737-8.

الدوام إلى كتبه وقراءته، وكان هناك نبيل بعينه، هو كونت مقاطعة رانتزو الذي كان دو لا بوميل مُقرَّبًا منه، يتحدث بلا انقطاع عن ذلك الفيلسوف في كل مرة يراه فيها.[97]

وقد أنتج الوضع المتغيّر، حيث خسرت التقليديّة الكاثوليكية واللوثرية والكالفنية جميعها في شمال غرب أوروبا، خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، حاجة ملحّة مدركة بشكل واسع إلى الأجوبة وأساليب مواجهة جديدة لمجابهة تأثير بيل. وكانت النتيجة، بدءًا من ثلاثينيات القرن الثامن عشر، نزوعًا قويًّا صوب إعادة تشكيل صورة بيل وعرضه على أنه شخص مغاير لما عُرِف به. لم يعد في وسع الربوبيين، ولا البروتستنت، وأقل منهم التيار الكاثوليكي الرئيس المعتدل، مُحارَبة بيل على طريقة لوكلرك، أو برنار، أو جاكلو، بحيث يُؤكِّدون عقلانية المسيحية؛ بل أصبحت هناك حاجة لتطوير إستراتيجيات لاهوتية أقل علنية. بيير لوي مورو دو موبرتوي (Pierre-Louis Moreau de Maupertuis) (1698_1759) مثلًا، الذي أعجب كثيرًا، مثل العقليين وفولتير، بنيوتن وكلارك ولوك، أعاد بقوة تأكيد قيم التيار الرئيس المعتدل في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر، بشكل لافت في كتابه **مقالة في الفلسفة الأخلاقية** (*Essai de philosophie morale*)، حيث انضم بقوة إلى المعركة ضد بيل، ولكنه كان بشكل واضح أقل ثقة من لوكلرك أو جاكلو في قدرة العقل على إلحاق الهزيمة في النهاية بالسُّذَّج أو إيقاف انتشار السذاجة: لو كان الدين «قابلًا للإثبات، لكان الجميع مسيحيين».[98]

وإذا ظل موبرتوي يتبنى منظورًا أكثر مسيحية صراحة من فولتير، مؤيِّدًا بشكل كامل مبدأ العقليين المرشد بأن «الفيلسوف» الحق ينشد موقفًا وسطًا، «توازنًا منصفًا»، بين موقف «المخلصين» (dévots) وموقف الفجّار، بين الإيمان الأعمى وتفكير «المفكرين الأحرار»، فإنه تراجع كذلك بشكل لافت عن موقف العقليين.[99] ووافِقًا مثلهم إلى جانب لوك، ومُؤيِّدًا هجوم كوندياك على الأنساق الميتافيزيقية، هاجم «الروح الفلسفية» الراديكالية لكونها مختلّة فلسفيًّا، وتحديدًا لأنها عاجزة بشكل متأصل عن إثبات أي «استحالة» واضحة في المعتقد المسيحي. وبحسب موبرتوي، ليس هناك بالمطلق نسق عقلاني نقي في العلم والفلسفة أفضل من الكنيسة يستطيع أن يجيب عن أعمق الأسئلة وأبعدها مدًى. ويكفي لإقناعنا بعقم الفلسفة النسقية، في ما يجادل، أن نفحص أنساق الفلاسفة المبرّزين في العصور القديمة والحديثة، خصوصًا أنساق تلك الأرواح المستقلة الأذهان الأشهر، في ما يضيف مشيرًا إلى الإسبينوزيين، من حيث كونهم متحرّرين من كل أنواع التحيز والاعتقاد. ذلك أن أتباع إسبينوزا يُسلّمون بـ «أُلوهَة مُتغلغلة في المادَّة، كَوْنٍ إلَه»، وحدة مفردة تجتمع فيها كل الكمالات والاختلالات، كل الفضائل وكل الرذائل، كائن «عرضة لآلاف التعديلات المتناقضة».[100]

هل إله إسبينوزا أسهل حقيقة على أن يؤمَن به ويُوثَّق من إله المسيحيين؟ لم يكن هذا معتقد موبرتوي. ينبغي علينا أن نخلص ببساطة، في ما يسلّم، معيدًا صياغة عقيدته الإمبيريقية_الارتيابية،

(97) Lauriol, *La Beaumelle*, 139.

(98) Lauriol, *La Beaumelle*, 243-4.

(99) Maupertuis, 'Essai de philosophie morale', 242-4, 246-7.

(100) Ibid., 249.

إلى أن الله والطبيعة والإنسان كائنات تتجاوز كثيرًا مفاهيمنا و«جميع قوى أذهاننا».[101] وفي الأثناء، وبحلول ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، تلقّت الجهود لكبح نفوذ بيل عونًا من حقيقة أن مفارقاته الصادمة ومنهج حِجاجه طفقت تفقد فتنتها وقوتها. ذلك أن البيئة الأيديولوجية المشحونة بشكل غريب في ثمانينيات القرن السابع عشر وتسعينياته، والسنوات التي استهلّ بها القرن الجديد التي شكلت أسلوبه الفلسفي، تراجعت إلى الخلف، فأصبح القراء أقل تفهمًا وتعاطفًا مع مفارقاته وتكرار التحولات ومواضع الإطناب التي كان أفضل من يتقنها.

وفي أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر، أصبحت واضحة تمامًا العملية التي أفضت في النهاية إلى كسوف سمعة بيل التي كانت هائلة في نهاية القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر، وبأسلوب أكثر فعالية من موبرتوي، تدخل فولتير بقوة، مستخدمًا مسارات هجوم متعددة ليقلل من حجم موقف بيل، ومُوظِّفًا قاموس بيل ذاته كمنجم معلومات متفرّقة ومثيرة، متجاهلًا دائمًا وبالتحديد فلسفته على هذا النحو.[102] وبدءًا من عام 1722، حين زار هولندا أول مرة، وتناقش حول بيل، مع آخرين من بينهم صديق بيل، باسناج الذي تقدمت به السن، كان كثيرًا ما يعود إلى «فيلسوف روتردام»، مخربشًا مُلاحَظات هامشية عديدة في نسخته من القاموس.[103] ولكن في حين كان مُفتَتَنًا بالنجاح الهائل الذي حققه كاتب اعتبره «مجادلًا جديرًا بالإعجاب، وفيلسوفًا عميقًا»، أصر على عرضه على أنه غير متمكّن من الفلسفة التجريبية، ساخرًا من لوك، والأشنع من هذا كله، جاهلًا بنيوتن. ومُقلّلًا من شأن **أعمال متنوعة**، استاء بوجه خاص من عدم استعداد بيل للاعتراف بالأدلة على العناية الإلهية، أو أي غائية في التاريخ.[104] غير أن إستراتيجيته في مُواجَهة بيل كانت مختلفة تمامًا عن إستراتيجية العقليين: فقد أنكر بشكل متسق أن بيل كان ماكرًا أو خطرًا، مُفضِّلًا أن يعرضه (مثل معظم تأريخ أواخر القرن العشرين) على أنه مرتاب. وفي حين يرى أن نزعته «الارتيابية» تُوظَّف أحيانًا من دون قصد كمُحرِّك لإنتاج «مفكرين أحرار»، حيث أفضت إلى العديد من الاعتراضات ضد العقائد المسيحية التي أزعجت الكثيرين،[105] رفض كُلِّيًّا رؤية جوريو في بيل بوصفه مناصرًا «لأفكار أشدّ خطرًا من أفكار إسبينوزا».[106]

بدلًا من ذلك، استمر فولتير يُعبّر عن ازدرائه لأسلوب بيل الموارب في الفكر وتأرجحه المستمر بين النزعة الإيمانية ومواقف أخرى، وفي حين شعر أنه ملزم بتقريظ حملته لِمَصلحة التسامح، ثمّنه أساسًا كشخص مغرم بالنوادر والمواضيع المثيرة، كما في **كوزي سانكتا** (*Cosi*-Sancta)، إحدى أوائل قصصه، وملاحظاته بخصوص القديس برنار في **رسائل فلسفية**.[107] وحين كان في هولندا،

---

(101) Ibid., 250.

(102) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 138, 140.

(103) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 582; Mason, 'Voltaire devant Bayle', 444.

(104) Voltaire, *Œuvres complètes*, xxv. 70-2; *Corpus des notes marginales*, i. 231, 235; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 349.

(105) Voltaire, *Lettres à son altesse*, 349-50.

(106) Voltaire, 'Notes de M. de Morza', 253.

(107) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 89, 241-2; Voltaire, *Romans*, 695; Pearson, *Fables*, 43 n.

عام 1739، في نقاش مع المتطرف ماركيز آرجون (الذي كان أشد إعجابًا بفولتير الشاعر والمؤلف الدرامي وكاتب القصص منه بفولتير الفيلسوف)،[108] حاول إقناعه بأن بيل ضخّم القاموس أكثر مما يجب بأشياء غير ضرورية وكان بوجه عامّ مُسْهِبًا إلى حد كبير، بحيث أبدى عوزًا مؤسفًا للدقة في الحِجاج وولعًا سيّئ الحظ بالتفاصيل التافهة. غير أن ماركيز آرجون اختلف معه بشدة، فقد أكد أن بيل كان «موسوعيًّا، فيلسوفًا واسع الاطلاع، ناقدًا ماهرًا، وعبقريًّا عظيمًا»، بل ذهب في جلساته الخاصة إلى أنه في هذا أكثر من فولتير.[109] لقد بدا له أن بيل وفونتنيل هما «الفيلسوفان» اللذان فتحا الفلسفة على المجتمع: «ثمة فن في التحدث في أي موضوع مهيب»، على حد تعبير مترجم إنكليزي معاصر لماركيز آرجون، «بأسلوب ميسّر لفهم عموم الناس؛ ولم يكن هناك من يحسن ذلك أكثر من السيد بيل والسيد دو فونتنيل: ولا ريب في أن كتاباتهما الأخرى تثبت أن المواضيع الأكثر تجريدًا قابلة للتناول بمِثل هذا النهج، على نحو يجعلها أيسر على الفهم».[110]

ولأن ماركيز آرجون اعتقد أن لهذا أهمية لا تضاهى، أكد له فولتير أنه هو الآخر معجب ببيل، وأنه لم يكن يقصد التقليل من سمعته (على الرغم من أن ماركيز آرجون أدرك تمامًا أن هذا كان قصده)، وأنه يجب عليه ألا يستشهد بأقواله، لأنه انتقد جوانب من بيل أمام أولئك الأعداء اللدودين لـ «فيلسوف روتردام» الذين رغبوا في تشويه «سمعة الفلاسفة والفلسفة الصحيحة»؛ غير أنه واصل توكيده أنه كان أجدر بالأعمال الغزيرة لـ «هذه العبقرية السطحية» أن تُختزل في كتاب واحد؛[111] فكما هو الحال بالنسبة إلى فونتنيل، اعتبره فولتير، كما لاحظ في قصته **الصغير-الكبير** (*Micromégas*)؛ «رجل العقل العظيم»، ماهرًا في تأمين تصوّرات ممتازة في ابتكارات الآخرين لكنه هو نفسه لم يبتكر شيئًا.[112] وعبر السنين لم تكن هناك علامة على فتور في حملة فولتير للتقليل من شأن فونتنيل أو بيل. وفي عام 1751، ذهب إلى حد رفض أول هجوم يقوم به بيل على «الخرافة»، وهو كتاب **مواصلة أفكار متنوعة**، بوصفه «عديم الجدوى»، وهو وصف طبّقه كذلك في رسائل فلسفية على ديكارت.[113]

وكان فولتير مستعدًّا للتسليم بأن حياة بيل، مثل حياة إسبينوزا، فاضلة بشكل خاص؛[114] غير أنه لم يَرَ أن للحياة المستقرة لدى الفلاسفة الذين أمضوا، مثل بيل أو إسبينوزا، مجمل سيرتهم المهنية يتأملون في الواقع من منظور دراساتهم، أهمية كبيرة للمجتمع، حيث أعجب أكثر بكثير بالحياة المفعمة بالجدل الدنيوي المتحمس كتلك التي عاشها هو. وساخرًا من حقيقة أن دي ميزو

(108) D'Argens, *Réflexions historiques*, 357-64, 382.

(109) D'Argens, *Lettres juives*, i. 165; Bush, *Marquis d'Argens*, 66-7; Trousson, 'Voltaire', 230; Minuti, 'Orientalismo', 893-4.

(110) D'Argens, *The Impartial Philosopher*, i. preface p. iv.

(111) Minuti, 'Orientalismo', 54-5; Voltaire, *Œuvres complètes*, lxxi. 391, 394, xv. 35, 70; Wade, *Intellectual Development*, 408, 467, 649-50; Benelli, *Voltaire metafisico*, 100-1; Cantelli, 'Virtù degli atei', 683 n.; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 14.

(112) Voltaire, *Micromégas*, 133; White, *Anti-Philosophers*, 29.

(113) Mason, 'Voltaire devant Bayle', 445, 451; Mori, *Bayle philosophe*, 133.

(114) Voltaire, *Philosophe ignorant*, 40.

(Des Maizeaux) أتعب نفسه بتأليف كتاب كامل عن حياة بيل، ذهب إلى حَدّ الإقرار بأن ست صفحات قد تكون أكثر من كافية![115] وبطبيعة الحال، فإن السؤال عن كيفية أن تكون «فيلسوفًا» وتغيّر العالم كان سؤالًا مُلحًّا بِنَظَر فولتير كما كان بِنَظَر إسبينوزا وبيل. وفي فقرة كُتبت عام 1766، استشهد مرة ثانية بإسبينوزا وبيل معًا بوصفهما فيلسوفين بحثا باجتهاد طيلة حياتهما عن الحقيقة، على الرغم من أن كلًا منهما اتخذ طريقًا مختلفًا، حيث شَكّل إسبينوزا نسقًا «خاطئًا»، فيما هاجم بيل، على حد تعبيره، «كل الأنساق»؛ وكانا مؤلفَين ظلًّا في ستينيات القرن الثامن عشر يحتفظان بقرائهما، وإن كان إسبينوزا، كما لاحظ في موضع آخر، فيلسوفًا يتحدث عنه الجميع من دون أن يقرأه أحد.[116] المفارقة التي يقترحها هي أن كلًّا من هذين الفيلسوفين اللذين استقرا في هولندا تَمتَّع بسمعة كبيرة، لكنه لم يُؤثِّر بشكل ذي معنى في مجتمعه. لماذا حدث هذا؟ لأن ما يَحْكم الناس، في ما يقول فولتير، يَتمثَّل أساسًا في العادات والتقاليد «وليس الميتافيزيقا». في وسع الشخصية الفصيحة، النشطة والمُرحَّب بها في المجتمع الراقي أن تُحدِث أثرًا أوسع في الناس، في ما يقترح، من أثر مئات الفلاسفة مِمّن هم على شاكلة إسبينوزا وبيل، «لو أنهم لم يكونوا سوى فلاسفة»[117].

لم يكن بيل إذًا، عند فولتير، بطلًا بأيّ حال، أو يمكن أن يقارن بأي شكل بلوك أو نيوتن أو كلارك من حيث الأهمية. بل إن معركة لوكلرك، في ما يضيف فولتير، ولكن الآن بأسلحة جديدة وإستراتيجية جديدة، تظل تواصل تقليلها من شأن مكانته كمفكّر وتعرض «ارتيابيته» على أنها رائجة، ولكنها تحظى بتقدير مُبالَغ فيه وهي مُضجرة تمامًا. ومن بين مزحاته المفضّلة على حساب بيل قوله حوالى عام 1752، وقد ردد ذلك عدة مرات، إنه حين يتعلق الأمر بالديكارتية، وتحديدًا «العقل» الديكارتي، «لم يعد بيل المرتاب مرتابًا تمامًا».[118] وكرئيس عملي لـ«الحزب الفلسفي» في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الثامن عشر، لم يكن في وسع فولتير أن يدين «الخطير بيل» علانية، كما طلب منه مراسله اليسوعي الأب تورنمين عام 1735، وكما فعل لوكلرك، لكنه عثر على وسائل أكثر فعالية لنقد أعمال متنوعة لبيل والحَطّ من سمعته.[119] ولا شك في أنه ازدرى رفض بيل إقرار عقلانية الاعتقاد في إله خالق، وعارض أطروحة بيل أنه «في الوسع قيام مجتمع من المَلاحدة»، وكذا زعمه أن الوثنية أسوأ من «الإلحاد»، مُلاحظًا أنه كان له أن يوافق لو أن بيل زعم بدلًا من ذلك أن التعصب أسوأ من الإلحاد.[120] ولم تثر رؤية بيل أن المجتمع والحكومة والفلسفة

---

(115) Voltaire, *Œuvres complètes*, xxv. 71.

(116) Voltaire, 'Notes de M. de Morza', 253.

(117) Voltaire, *Philosophe ignorant*, 40; Vernière, *Spinoza*, 497.

(118) Mason, 'Voltaire devant Bayle', 451.

(119) Tournemine to Voltaire, Sept. 1735, Voltaire, *Correspondence*, iii. 206; van Bunge, 'Pierre Bayle', 387; Mason, 'Voltaire devant Bayle', 448-51, 454.

(120) Mason, 'Voltaire devant Bayle', 448-51, 454; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 388-9; Voltaire, *Homélies prononcées à Londres*, 346; Belgrado, 'Voltaire, Bayle', 400.

الصينية «إلحادية» أساسًا معارضة فولتير فحسب، بل أثارت سُخْطه أيضًا.[121] غير أنه رأى أنه يمكن مُجابَهة بيل بطريقة أكثر فعالية عبر الاستمرار في الطعن في إطنابه المزعوم، وتناقُضه، و«ارتيابيّته» المُمِلّة، بدلًا من محاولة الرد على حججه.

وثمة مسار واحد لدى بيل اعتبره فولتير مفيدًا وحاول إعادة تطبيقه، وهو جانب أثنى عليه عدة مرات (وكذلك موبرتوي)، كما اعتبره حقيقة تقترح أنها تناسب جانبًا مُهمًّا من إستراتيجيتهما العامة، ألا وهو كون بيل يهاجم في ما يبدو، في القاموس، مذهب إسبينوزا في الجوهر الواحد والميتافيزيقا بوجه عام. ومن الخطأ حسب فولتير أن نجادل، كما فعل جاكلو وآخرون كثيرون، بأن بيل أساء ببراءة (أو عمدًا) عرض حجّة إسبينوزا أو تشويهها؛ بل أكد أن نقد بيل كان صادقًا وفعالًا.[122] إنه يتساءل، مُردِّدًا اعتراض بيل المركزي، أي نوع من الآلهة هو هذا الذي يكون كل شيء في الوقت نفسه، بستانيًّا ونباتًا، طبيبًا ومريضًا، قاتلًا ومقتولًا، مدمِّرا ومُدمَّرًا؟ وقد ألح فولتير بشكل لافت على التفصيل في هذا الأمر على الرغم من أنه كان دائمًا يشكّ في جلساته الخاصة، كما اعترف لاحقًا عام 1771، في أن بيل قد عرض بشكل صحيح مذهب إسبينوزا الذي يقول بجوهر واحد.[123]

الجزء اللافت في إستراتيجية فولتير المضادّة لبيل هو إعادة تشكيله، بسبل تذكِّر بتقويضه اللاحق لميسلييه، للمسار العام لفكره. وفي حين أن بيل، عند لوكلرك وجاكلو وبرنار وباربيراك، وكل العقليين، وفي فترة لاحقة كولنز وراديكاتي ومانديفيل وماركيز آرجون ولا متري،[124] كان أساسًا كاتبًا معاديًا للدين، ومناصرًا خفيًّا لإسبينوزا، طوّر فولتير موقفًا مضادًّا بشكل صادم: فبينما سلّم بأن بيل كان من «العقول الجيدة» التي بدأت في نهاية القرن السابع عشر «تنير العالم»،[125] وأقر بأن الكثير من آرائه، بسبب أسلوبه الموارب في الحِجاج، كانت أساسًا غير قابلة للاختراق، أكد أن رؤى بيل المتعلقة بنقاط أساسية في اللاهوت الطبيعي، وخلق العالم على يد إله خالق، والعناية الإلهية وخلود النفس، قد أسيء عرضها بشكل ممنهج. والواقع أنه أيّد وكان حليفًا للنوع نفسه من ربوبية العناية الإلهية التي أيدها هو نفسه. ومختلفًا كُلّيًّا مع باربيراك، اعتبر تأويل إرث بيل على أنه «إلحادي» وترويج لإسبينوزية خفية خطأً مدمِّرًا لا يغتفر.[126] وبتبني هذا التكتيك، استغل فولتير بشكل حاذق نزعة بيل الإيمانية والمحافظة والارتيابية التي يصرّح بها، التي مكنته من أن يصوره على أنه مدافع صلب عن إله خيّر، وعن أخلاق مُقدّرة إلهيًّا، وحتى عن تسامح محدود.

وبالتسريع من خَسْر سمعة بيل، لا ريب في أن فولتير قد حقق عبر السنين قَدْرًا من النجاح.[127] وبعد عام 1750، أصبح النعتان «بيلي» و«نصير البيلية» أقلّ استخدامًا، كما أصبحت كتاباته تدريجيًّا

---

(121) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 70-1; Pinot, *La Chine*, 314-27.

(122) Voltaire, *Philosophe ignorant*, 36-8, 40; Voltaire, 'Notes de M. de Morza', 252-3; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 390 -1.

(123) Voltaire, *Lettres à son altesse*, 390 -1; Vernière, *Spinoza*, 520, 523.

(124) Wellman, La Mettrie, 255-6.

(125) Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, i. 560.

(126) Mason, 'Voltaire devant Bayle', 443, 455-6; Belgrado, 'Voltaire, Bayle', 400.

(127) Cabanel, 'Faute à Voltaire', 106 -7.

أقلّ حظوة بالقراءة والإعجاب. وإذا لم يستطع أن يعيد تشكيل رؤى صديقه الملك المستقلّ التفكير فريدريك بروسيا العظيم، على سبيل المِثال، فقد استطاع أن يؤثر بمهارة في مسار النقاش في برلين وبوتسدام. ويتعرّفه على أعمال متنوعة لبيل حوالى عام 1736، حين كان ما زال وليًّا للعهد، عبر سكرتيره الهيغونوتي ومستشار الكتب شارل إيتيان جوردان (Charles Étienne Jordan) (1700_1745)، أُعجب فريدريك مبكّرًا بكتاباته. وقد اعتبر جوردان، بيل «سيّده الروحي» وكنّ له احترامًا عميقًا بسبب ميوله الهدّامة، ومَرَّرَ بعضًا من هذا لفريدريك. وكانت قراءة أعمال بيل عند فريدريك، كما عند كثيرين، خطوة حاسِمة في تطوره الفكري الشخصي وخصوصًا تحرره المتنامي من فلسفة وولف.[128] ونتيجة لذلك استمر فترةً طويلة يعتبر بيل أحد أهم مؤلفي التنوير: في عام 1776، مراسلًا فولتير بخصوص إعجابه بأولئك الذين ألهموا «الثورة» العميقة التي قام بها التنوير، لاحظ الملك أن مجد «هذه الثورة التي تحدث للعقول» إنّما يرجع إلى «بيل، رائدك»، بقَدْر ما يرجع إلى فولتير نفسه».[129] وما كان في وسع فولتير أن يناقض هذا الحكم الملكي، لكنه كان بمقدوره أن يشجع فكرة أن بيل كان رائده في هندسة «ثورة» العصر العظيمة هذه، بينما كان يخفف من إعجاب الملك بأعمال بيل، وفي هذا تلقى دعمًا من ماركيز آرجون الذي استهجن تَحيُّز الهيغونوتي التاريخي المضادّ للرياضيات.[130]

وعلى هذا النحو، فإن تصوّر لوكلرك لبيل كفيلسوف حاول، على حد تعبيره عام 1727، «الإطاحة بالدين المسيحي في ما تظاهر بالدفاع عنه»، الذي كان سائدًا في الثلث الأول من القرن الثامن عشر، عَتَّمَ عليه في النهاية تَصوُّر فولتير لبيل المُطهَّر والمُشذَّب بشكل صارم.[131] وهكذا حل محل بيل الإسبينوزي ـ الخفي بيل نصير الإيمانية والمرتاب. وبنهاية القرن الثامن عشر، لم يعد سوى قلة من رجالات الدين والأكاديميين، فضلًا عن «الفلاسفة» وخصومهم، تذكر وصف لوكلرك وجاكلو وبرنار باربيراك القديم (لكنه الأكثر دقة) لبيل على أنه المفكر الذي دافع عن المَلاحدة، والمفكر المُخرِّب بشكل فعال الذي رفض قبول أن يعدّ «المَلاحدة» متمرّدين على النظام الأخلاقي، وأمّل في التسامح مع الجميع أيًّا كان معتقدهم، وروّج لفكرة «الملحد الفاضل»، ولمّح في كل موضع لإسبينوزية_خفية، مُؤَكِّدًا «أن نوايا الربوبي والملحد قد تكون حسنة»، بل قد يتصرف بشكل أكثر أخلاقية من دون عقيدة من أي شخص آخر، لأن الأخلاق الحقة لا تتعلق على أي نحو بالعقيدة، وأن الأخلاق والتسامح، ضمن أرصدة الإنسان الأغلى، ليستا من اكتشافات الشعوب، أو المشرّعين، أو الأنبياء، أو علماء اللاهوت، بل الفلاسفة، كونها مهمة يقوم بها العقل الخالص وحده.[132]

(128) Häseler, *Wanderer*, 30, 103 - 4, 136; Birnstiel, 'Frédéric II', 147, 156.

(129) Birnstiel, 'Frédéric II', 144, 154 -5.

(130) Ibid., 149-50.

(131) *Bibliothèque ancienne et moderne*, 18 (1727), 390.

(132) *Journal des savants* (Apr. 1752), 201-4.

4

هدم الكهنوت، القديم والحديث

التسامح والتطهير والعقلنة؛ هذه كانت أجندة التيار الرئيس المعتدل. المنظّرون المبرّزون في الجناح البروتستنتي الليبرالي الوسطي، من أمثال لوكلرك ولوك وجاكلو وباسناج وبرنار وفان لمبورك وباربيراك وفورمي وتوماسيوس ولايبنتز، اتفقوا جميعهم على اعتبار الانشقاقات والانقسامات والمُماحَكات اللاهوتية حول قضايا ثانوية، واللاهوت الزائد عن الحاجة، والمزاعم غير الضرورية، و«المعجزات» المختلقة، ليست تشويشًا لا جدوى منه فحسب، بل أيضًا تهديدًا خطِرًا ومُستمِرًّا للمسيحية الصحيحة. ومثل هذا «الكهنوت» الفائض عن الحاجة، حين شوّه المذهب الكاثوليكي، أفسد وَفْقَ رأيهم كل الكنائس بدرجات متفاوتة، بينما لم يحقق أي هدف بنّاء سوى سد الطريق أمام إعادة توحيد المسيحية وضخّم بشكل مفرط السلطة الكنسية.

وعلى أحد المستويات، كان برنامجهم متساوقًا وواضحًا. غير أن أشياع المسيحية العقلانية واجهوا مأزقًا خطرًا كُلّما حاولوا بسط أجندتهم. ذلك أنهم بِقَدْر ما بذلوا من جهد لإنكار «الخرافة»، و«المعجزات» الزائفة، واللاهوت الزائد عن الحاجة، والسلطة الكنسية المفرطة، بدا أنهم يهاجمون المعاقل الخارجية للتقليد والسلطة الكنسية على طريقة الربوبيين والإسبينوزيين. حقيقةُ أنهم، خلافًا لمنافسيهم الأكثر تَطَرُّفًا، رغبوا في تجنّب المساس بالحصن الداخلي، لم تكن واضحة بالضرورة للمدافعين عنه من داخله. لم تتمثّل مشكلتهم إذًا في كيفية النأي بأنفسهم فكريًّا بعيدًا عن الراديكاليين، بل في كيفية تَجَنُّب أن يظهروا كما لو أنهم يؤيّدون ويدعمون «المفكرين الأحرار» في هجومهم المشترك على ما يعتبره هؤلاء «خرافة» تامّة. وكما رأى لوكلرك في مُجابهَته مع بيل، فإن الموقف الذي اكتشفه لوك في صدّ تولند، ووجده كرستيان توماسيوس في تخليص نفسه من الإسبينوزي البلطيقي ثيودور لودفيغ لاو (Theodor Ludwig Lau) (1670-1740)،[1] أرغم التيار الرئيس المعتدل على الوقوع في مأزق مزعج إلى حد كبير، ألا وهو مأزق الحرب على جبهتين. وكانت إستراتيجيّته تخاطر بالكثير، حيث تَطلَّبَت حججًا لاهوتية جديدة غالبًا ما بدت هشة.

وقد أصبح المأزق أكثر حدة بسبب التكتيك المُوارب، الذي بدأ به إسبينوزا، وطَوَّره مؤلفون هدّامون من أمثال بلاونت وتولند وكولنز وبيل وبولانفيلييه والكونت ألبرتو راديكاتي دي باسيرانو (1698-1737) ويوهان لورنز شميدت والكاتب والناشر الهيغونوتي الهولندي جان فريدريك برنار (1683-1744)، والربوبي الراديكالي إيتيان غبريال موريللي (حوالى 1715 - توفي حوالى 1755؟)، والذي يتعيّن في التمييز بشكل قاطع بين المُثل الرائعة لدى مُؤسِّسي الأديان العظيمة، من أمثال المسيح، وعند تولند وراديكاتي وبولانفيلييه من أمثال محمّد، وعند تولند وماركيز آرجون، من

---

(1) انظر:

Israel, *Radical Enlightenment*, 652-4.

أمثال موسى، وبين تحريف مُثلهم على يد «كهنة» طموحين أنانيين صادروا عبر طموحهم وجشعهم إرث المؤسّسين الروحي.[2] وعلى هذا النحو، زعم الراديكاليون أن تعاليم الكنائس العظيمة، أو أي دين مُنظَّم، لا تتطابق على أي نحو مع «الدين الطبيعي» النقيّ أو المسيحية «الصحيحة» التي يرى راديكاتي أنها لا تختلف عن «الدين الطبيعي» أو الإسلام «الصحيح» أو اليهودية «الصحيحة». وكان هذا معتقدًا أكثر شيوعًا، وعلى المدى الطويل، أكثر نمطية لدى التنوير الراديكالي من الرؤية الأشد صدامية وغير المساوِمة التي عرضتها **رسالة المُخادِعين الثلاثة** بمَزاعِمها التي تقرّ بأن موسى والمسيح ومحمد جميعهم «مخادعون» وأن الأديان التي أسسوها صُمِّمت لِمُجرَّد دعم الدعاوى الكهنوتية والهيمنة الكنسية.

وهكذا ذهب إسبينوزا، في **رسالة لاهوتية-سياسية**، إلى أن المسيح لم يكن نبيًّا بل كان شخصًا «تكيّفَ ذهنه مع المعتقدات والمذاهب العامة التي يتبناها كل البشر، أي مع تلك المفاهيم الكلية والصحيحة». بتعبير آخر، كان المسيح معلّمًا وفيلسوفًا أخلاقيًّا لا يتعلق فكره بما صنع به رجال دين ولاهوتيون طموحون منذ ذلك الحين؛ ولا تنتمي رسالة «المسيح» حُكْمًا، حسب إسبينوزا، إلى مجال اللاهوت، لكنها تنتمي، بِقَدْر ما تكون صحيحة، إلى الفلسفة.[3] وفي حين أنه كاد يماهي صراحة بين المسيح وفلسفته هو نفسه،[4] تمامًا كما فعل تولند من بعده حين ساوى بين موسى و«الإسبينوزيّة»، زعم إسبينوزا صراحة، في ما أخبر تشيرنهاوس (Tschirnhaus) لايبتز، أنه بقدر ما كان المسيحُ معلِّمًا أخلاقيًّا كونيًّا ملهَمًا أقرّ بأن الدين الصحيح يكمن في «العدل والإحسان»، يجب ألا يعتبر نبيًّا بل «الفيلسوف الأعلى».[5] ويضيف راديكاتي إلى هذا فكرة المسيح كمصلح اجتماعي ومساواتي عظيم، وأكثر المُشرِّعين حكمة وعدلًا، و«مؤسِّس الجمهورية المسيحية»، الذي رغب في أن يعيش الناس في «ديمقراطية كاملة»، ثم دُمر تراثه كُلِّيًّا على يد أول الأساقفة الذين وَظَّفوا إنجيله في ضمان سلطتهم وكانوا مسؤولين عن إفساد «الحكومة الديمقراطية التي أسَّسها المسيح».[6]

وبحَسَب الإسبينوزيين، لعل الكنيسة أُلهمت ذات مرة بمذهب المسيح الأصلي وتَأسَّست على الحكمة، «دين المحبة والفرح والسلام والاعتدال والتعامل الصادق مع جميع البشر»، لكنها تَفَسَّخَت بعد ذلك، منذ فترة الرسل، إلى دين تتنافس وتتناحر فيه الفصائل على السيطرة، حيث وُظِّفت العقائد اللاهوتية كسلاح.[7] وقد تواكب ظهور ما يسميه راديكاتي «السيطرة والهيمنة الكنسية» مع عمليات التفصيل في المذهب. «ذلك أنه بمجرد أن بدأت وظيفة المسيح الحقيقية تتعرض للتشويه»، في ما

(2) Radicati, *Succinct History*, 21-5; Thomson, 'L'Utilisation de l'Islam', 250; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 120-2, 124, 126-7; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 84, 166; Assmann, *Moses*, 92-4.

(3) Spinoza, *Opera*, iii. 64; Mason, *God of Spinoza*, 218; Juffermans, *Drie Perspectiven*, 366-9.

(4) Juffermans, *Drie Perspectiven*, 222; Smith, *Spinoza, Liberalism*, 103, 105-6, 108.

(5) Matheron, *Christ et le salut*, 66-7, 69; Mason, *God of Spinoza*, 222; Dupré, *Enlightenment*, 232-5.

(6) [Radicati], *Sermon préché*, 3, 11; Radicati, *Twelve Discourses*, 26, 45-6, 49, 75; Radicati, *Succinct History*, 135; Tortarolo, *Ragione*, 10-11, 14, 17; Venturi, *Alberto Radicati*, 195-6.

(7) Spinoza, *TTP*, preface; Smith, *Spinoza, Liberalism*, 110; Rosenthal, 'Spinoza's Republican Argument', 326-7.

يقر إسبينوزا، «حتى شعر كل تابع لا قيمة له برغبة جارفة في الانضمام إلى الرهبنة المُقدَّسة، بحيث اختُزل التطلع إلى نشر دين الله في الخارج إلى جشع وطموح خسيسين». ووَفْقَ هذه الرؤية، في ما يشكو، «تماهى الإيمان مع السذاجة والدوغما المتحيّزة، واتخذ «التديّن والدين صورة أسرار منافية للعقل، واعتُقد أن الذين يحتقرون العقل كليًّا، ويرفضون وينأون عن الفكر لكونه فاسدًا بطبيعته (وهذا أخطر ما في الأمر)، هم أصحاب الحظوة بالنور الإلهي!».[8] ونتيجة لذلك، فإنها في ظرفها الوضيع حيث أعوزتها المكانة الأخلاقية والفكرية وفسدت بالكامل، تعد أديان المسيحيين واليهود والمسلمين والوثنيين جميعها متكافئة، ومُدَمِّرة للمجتمع بشكل مُتساوٍ.

وعلى المنوال نفسه، ذهب جون تولند (1670ـ1722) إلى أن «طموح رجال الدين لم يفسد فحسب بل أبعد قطاعًا كبيرًا من المسيحية عن العالم، وأتى عليها بشكل كامل، وإن ظل يحتفظ باسمها».[9] لقد حرّف الأساقفة ورجال الكنيسة القياديون، «بشكل بائس براءةَ وبساطة» المسيح والرسل، في ما يقول، «بحيث خلقوا أباطرة فخورين بأنفسهم وقساة لا يرحمون»، فتحوَّل «دين المسيح المُقدَّس» بحلول زمن جوليان المرتد في أواخر القرن الرابع، إلى فصيل وخرافة ونفاق ومُجرَّد سياسة دنيوية».[10] وقد اعتبر تولند افتراض أن «عظمة رجال الدين قد نشأت عن تَسامُح قسطنطين» خطأً كاد يعم البروتستنت منتقدي التراتبيات المتضخمة في الكنيستين اليونانية والكاثوليكية، وزعم أن رجال الدين في واقع الأمر «قسّموا العالم منذ زمن طويل إلى مُقاطَعات، وأن منزلة الأساقفة والبطاركة ومن هم على شاكلتهم لم تكن فحسب حسنة السمعة، بل كانت أيضًا مربحة، وأن جمع الأصوات والتنافس على انتخابهم كان يُسبِّب عداوات وانقسامات مسكوتًا عنها، ناهيك بالاعتداءات الوحشية وسفك الدماء».[11]

وفي محاولتهم جعل «أسرارهم» أكثر كمالًا، يقول إسبينوزا، وَظَّفَ الكهنة المسيحيون «تخمينات الأرسطيين والأفلاطونيين، وجعلوا الكتاب المُقدَّس يطابقها بحيث يتجنبون الظهور وكأنهم أتباع للمشركين».[12] ولكن لنتساءَل، مستخدمين عبارة إسبينوزا، لماذا أصبح يُنظر إلى السذاجة في كل مكان «على أنها إيمان»؟ إنه يجادل بأنه من الطبيعي أن يلتمس من تسيِّرهم الانفعالات بدلًا من العقل «خصوصًا حين يَتعرَّضون للخطر ولا يكون لديهم حول ولا قوة، العون من الله بالصلوات ودموع النساء». ففي مثل هذه الأوقات ينكر الناس العقل «في ما يعتبرون أوهام المخيلة والأحلام وسائر السخافات الصبيانية، وحيًا من الله. الواقع أنهم يعتقدون أن الله، رافضًا الحكماء، قد دوّن أوامره ليس في ذهن الإنسان ولكن في أحشاء الحقيرين، أو أن من يُخبر عن هذه

---

(8) Spinoza, *TTP*, preface; Berti, 'First Edition', 211, 219.

(9) Toland, *Appeal to Honest People*, 7-8, 10-11.

(10) Ibid., 17; Toland, *Christianity not Mysterious*, 159-60; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 127,13-4, 137.

(11) Toland, *Appeal to Honest People*, 4;
انظر أيضاً:
Toland, *Christianity not Mysterious*, 170.

(12) Spinoza, *TTP*, preface; Juffermans, *Drie Perspectiven*, 306-7.

الأوامر، عبر إلهام وحضّ إلهي، هم الحمقى أو المعتوهون أو الطيور. فإلى مثل هذا الجنون يُقاد البشر بمخاوفهم».

ذلك أن الخوف والقلق، بحَسَب إسبينوزا، حيث يقتدي هنا بهوبز، هما اللذان يسببان ويذكيان الخرافة. فخلافًا لما يجادل البعض، ليست الخرافة بأي حال فكرة مُشوَّشة تقول بها آلهة أو الله، بل تنشأ، في ما يجزم، عن نوبات عاطفية، خصوصًا الخوف، وتتخذ ككل اضطراب عقلي صورًا مُتَنوِّعة وغير مستقرّة. ولكن مهما كان قَدْر اضطرابها، ولأنّ الجموع تُحكَم بها أكثر من أي شيء آخر، تظل الخرافة مصدرًا ثابتًا للقوة في أيدي أولئك الذين يعرفون كيف يُوَظِّفونها في خدمة أغراضهم عبر إخفائها في إزار مراسم دينية بهيّة تثير الإعجاب. وفي حين تتمثل إحدى الوظائف الأساسية للدولة الفاضلة والمستقيمة، بحسب فلسفة إسبينوزا، في «كبح جماح غضب عموم الناس وحنقهم»، فإن رجال الدين الطموحين يعرفون كيف يُوجِّهون هذا الغضب اللاعقلاني ضد خصومهم. وهذا التلاعب المقصود بالمخاوف والآمال اللاعقلانية هو الموضوع الذي غالبًا ما تناوله في فترة لاحقة مُؤلِّفون راديكاليون، من جون ترنشارد (John Trenchard) في كتابه **التاريخ الطبيعي للخرافة** (*Natural History of Superstition*) (1709)، إلى كاهن القرية الفرنسي المكتئب جان ميسليه (1664_1729)، الذي كتب حوالى عام 1720، مُتحدِّثًا عن «المخاوف المهدورة» التي تُغرس في أفئدة الناس على يد كهنوت يمارس قمعه بلا هوادة، خصوصًا الخشية من عذاب مُرَوِّع يهدّد به إله حقود «في جحيم لا شك فيه».[13] أما الشياطين التي يُحذِّر الوعاظ والمحتالون عموم الناس منها، ويُصوِّرونها بأبشع الصور، فمُجرَّد تلفيقات «لإلقاء الرعب في قلوب الأطفال والجهلة»؛ ذلك أن الشياطين والأعداء الحقيقيين للبشر، في رأيه، هم النبلاء ورجال الدين والأثرياء.[14]

وتمامًا كما صَوَّرَ إسبينوزا المسيحية الصحيحة على أنها شيء انقضى، يزعم راديكاتي أن «دين المسيح [الصحيح] لا يختلف عن دين الطبيعة»، لكنه بدأ لسوء الحظ «يتدهور منذ عهد الرسل»،[15] ولهذا فإن راديكاتي يقابل بين الإسلام «الصحيح»، الذي يعتبر «ديانة نقيّة تمامًا»، والفساد الذي طاله على يد «رجال الدين الأتراك» الذين جاءوا في فترة لاحقة، فتَشَرَّب «المسلمون، على الرغم من نقاء عقيدتهم الإلهية، مختلف أنواع الآراء الخرافية بل حتى المُنافية للعقل».[16] راديكاتي، الذي عرف القرآن مُترجَمًا وغالبًا ما كان يقتبس من كتابَي بيل أفكار متنوعة، ومواصلة،[17] إلى جانب فونتنيل، في كتابه حول النبوءات ومكيافيلي وساربي (Sarpi) وإسبينوزا وألجرنون سيدني (Algernon Sidney) وبوفندورف (Pufendorf) وباربيراك وتولند وتندال وجان فريدريك برنار وكولنز، يقارن بشكل مُتكرِّر بين الإسلام والمسيحية، حيث يُصَوِّر رجال الدين بوجه عام، أكانوا وثنيين أم شرقيين أم مسيحيين، بأنهم خونة، فبدلًا من أن يُطوِّروا مُثل مُؤسِّسيهم السامية التي كان لها أن تجعلهم «موضع

(13) Meslier, *Testament*, i. 32; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 160-1.

(14) Meslier, *Testament*, ii. 180-1; Ehrard, *L'Idée*, 521.

(15) Radicati, *Twelve Discourses*, 26, 45, 53; [Radicati], *La Religion Muhammédane*, 1; Wielema, *Filosofen*, 96.

(16) Radicati, *Succinct History*, 42-3.

(17) Radicati, *A Parallel*, 42; Venturi, *Alberti Radicati*, 152-4.

تمجيد مستحقّ بوصفهم محسنين لعموم الناس»،[18] شغلوا أنفسهم «باختلاق قصص خرافية منافية للعقل، فأساؤوا استخدام سذاجة الجاهلين، وبسطوا قوتهم عليهم».[19] وبإدهاش الذهن الشعبي عبر الوعظ «بأشياء لا يمكن تَصَوُّرها»، و«القيام بأعمال صبيانية بل فاضحة»، فضلًا عن «زخرفة المعابد بحلي تافهة بقدر ما هي متغطرسة»، و«تأسيس حرَم مُقدَّس لا يجرؤ عموم الناس المتدينين على وضع أقدامهم فيه»، «وإدامة توقير الناس الخيرين للمحاريب»، تخلى الكهنة عن «واجبهم الأساسي نفسه»، ألا وهو «تعليم الناس في مسائل العقيدة الصحيحة والأخلاق» (ومفهوم راديكاتي للأخلاق، والاستقامة، و«العقيدة الصحيحة» كان علمانيًا كليًّا)، فتولى الفلاسفة أمره بدلًا منهم.[20]

ولهذه الفكرة الإسبينوزية بشكل مُعمَّق في التحريف المتعاظم لدين كان في الأصل نقيًّا وطاهرًا على يد قساوسة شُغلوا بتحقيق مآربهم، ما أفضى إلى المزيد من الطبقات المتراكمة، والمذهب الفائض عن الحاجة، والمراسم الدينية، والتشويش، ما يناظرها تمامًا في حالة اليهود في أعمال ماركيز آرجون. وكان ماركيز آرجون، إبان سني إقامته في هولندا، في أواخر ثلاثينيات القرن الثامن عشر، الذي طالما عُني بشكل إيجابي في الغالب باليهود كشعب وتراث، في ما كان يشارك الازدراء التنويري المعتاد للأحبار، والمراسم اليهودية، خصوصًا التلمود، قد أصبح مشغولًا بما كان توترًا حقيقيًّا في بداية التنوير اليهودي المبكر، وعلى أي حال ضمن اليهود السفرديين الغربيين، تعيّن في التصادم المُتصاعِد في تلك الفترة بين الأرثوذكسية والعلمانية، ونتج بوجه خاص عن إعجاب متزايد بموضة قضاء أوقات فراغهم خارج الجماعة اليهودية. وقد أضحى التمرّد الواعي ضد المراسم الدينية اليهودية والسلطة الحبرية، الذي اتخذ جزئيًّا شكل عودة القرائية المُحدَثة (Neo-Karaism)، قضية مركزية في الوعي السفردي (Sephardic) في تلك الفترة.[21] وغنيّ عن البيان أن ماركيز آرجون احتفى بكل علامات «القرائية» ولم يترك فرصة للشك في تفضيلاته الخاصة من بين تيارات اليهودية المتنوعة، كما رأينا من إحالاته على القرائيين في نصوصه ونقاشه للصدوقيّين القدامي، كما في الجزء الرابع من كتابه **رسائل يهودية** (*Lettres juives*).

ومثل بيل، الذي تأثر به بقوة،[22] وبولنغبروك، ومؤلفين آخرين في التنوير المبكر،[23] صوّر ماركيز آرجون الصدوقيّين القدماء على أنهم طائفة من العقلانيين المتشددين الذين ينكرون خلود النفس والملائكة والشياطين وإبليس، وكل الأرواح المنفصلة عن الأجساد، فضلًا عن الجنة والنار

(18) Radicati, *Succinct History*, 23; Ferrone, *Intellectual Roots*, 55, 118, 161, 274-5.

(19) Radicati, *Succinct History*; [Radicati], *Christianity*, preface pp. ix-x; Jacob, *Radical Enlightenment*, 18.

(20) Radicati, *Succinct History*, 23; Radicati, *Twelve Discourses*, 69-70; Ricuperati, *Nella costellazione*, 200 n.

(21) Kaplan, 'Intellectual Ferment', 288-314.

(22) Bush, *Marquis d'Argens*, 54, 66-7; McKenna, 'Marquis d'Argens', 115, 121, 131-2.

(23) On Bayle's and the Deists' usage of the term 'Sadduceeism',

انظر:

Bayle, *Écrits*, 29; Yardeni, *Anti- Jewish Mentalities*, 203-4; Harrison, *'Religion' and the Religions*, 123; Young, *Religion and Enlightenment*, 172-3.

وبعث الموتى.[24] وقد ربط كذلك هذه المواقف بالإسبينوزية والقرائيين [القدامى] والقرائيين المحدثين في أوروبا الغربية.[25] وكان القرائيون الأصليّون، أو أنصار الكتاب المُقدّس، طائفة وسيطة يتعاطف معها ماركيز آرجون بشكل واضح وإن كان سطحيًا. وقد أنكروا «القانون «الشفهي» اليهودي والتلمود والسلطة الحبرية، واعتبروا أنفسهم رعاة ديانة يهودية أنقى من سائر اليهود. ولا ريب في أن تثمينه الإيجابي للقرائيين يدين بالكثير لعملية إعادة الاكتشاف المسيحية الغربية المتأخرة لهذا الموضوع، التي يرجع الفضل فيها إلى جهود ريشار سيمون، على الرغم من أنه ربما سمع تقارير تقول إنه في عام 1712، طُرد في أمستردام ثلاثة من الهراطقة الهولنديين السفرديّين الحديثين، ديفيد منديس هنريكس (David Mendes Henriques) (المُلقَّب بديفيد ألمانزا)، والأخوان آرون وإسحق دياس دا فونسيكا (Aaron and Isaac Dias da Fonseca)، «لانتمائهم لطائفة القرائيين، ولكونهم مثلهم ينكرون بالمطلق «القانون الشفهي»، الذي هو أساس «قانوننا المُقدّس ومصدر دعمه».[26]

ولم يكن من قبيل المصادفة في تلك المناسبة أن فَرَضَ أحبار أمستردام أقسى درجات الحظر، وهو الأسلوب نفسه الذي استخدموه في طَرْدِ إسبينوزا من الكنيس عام 1656. كذلك اعتُبر خطر الديكارتيين نفسه تهديدًا لا يُستهان به للسلطة الحبرية في بداية القرن الثامن عشر من قبل ديفيد نيتو (David Nieto) (1654–1728)، حَبْر كنيس بيفس ماركس السفرديّ في لندن، الذي لاحظ أن «عدد الذين لا يشعرون بالخجل من التحدث ضد تأويلهم [أي الأحبار] قد تضاعف في هذا القرن».[27] وكان نيتو حَبرًا تَقَدُّميًا بمقاييس عصره، أيّد صراحة دراسة اليهود للديكارتية، والفلسفة الجديدة بوجه عام، في ما فضّل هو نفسه «الفلسفة النيوتنية»؛ بينما أنكر بشكل قاطع «الصدوقية»، التي هي عمليًا التيار الجديد من «الربوبية» التي اعتبرها كل من المسيحيين واليهود آنذاك مكافئة للطائفة اليهودية القديمة، أي «سُمّ الشيطان، التي تنكر الثواب والعقاب الروحي وخلود النفس وتراث الأحبار».[28]

وفي الأصل، حسب ماركيز آرجون، كانت اليهودية ديانة نقية غير مثقلة بالعقائد والمراسم الدينية اللاعقلانية. وقد دافع الصدوقيون عن هذا اللبّ النقي، ومن بَعْدهم القرائيون والمصلحون المعارضون للأحبار والتلمود في العصرين الوسيط والحديث المبكر، الذين جاهدوا من أَجْل العودة إلى الديانة النقية؛ وفي عهده، عصر التنوير، تسنى ثانية تَصوُّر «يهودية إصلاحية» جديدة تُشذِّب

(24) «أنكر الصدوقيون... بعث الأجساد ووجود الملائكة، وقالوا بفناء الروح، وإن الروح الوحيدة هي الله»؛ d'Argens, *Lettres juives*, iv. 49-50;

انظر أيضاً:

Nadler, *Spinoza's Heresy*, 56, 175.

(25) Hertzberg, *French Enlightenment*, 279; McKenna, 'Marquis d'Argens', 125; McKenna, 'D'Argens et les manuscrits', 109; Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, 211.

(26) Kaplan, '«Karaites» in the Early Eighteenth Century', 238-9; Kaplan, 'Intellectual Ferment', 310-14;

انظر أيضاً:

Popkin, 'Les Caraïtes', 143-4.

(27) Nieto, *Matteh Dan*, fo. 1v; Kaplan, '«Karaites» in the Early Eighteenth Century', 276.

(28) Nieto, *Matteh Dan*, preface and fo. 1v; Ruderman, *Jewish Enlightenment*, 185.

بشكل شامل اليهودية التقليدية، باستخدام العقل، عبر إحياء القرائية. وفي **رسائل يهودية**، يطمئن «حبرُه إسحق» المُتخيّل في القسطنطينية، الذي انشق منذ فترة طويلة عن اليهودية الحبرية وانضم إلى القرائيين، صديقه السفرديّ الذي كان يزور باريس، في رسالة يقول فيها إن كل الطوائف التي كانت تقسم المسيحيين [«النصرانيين»] آنذاك سبق لها أن شوهدت بين اليهود: «لقد كان الصدوقيون في اليهودية»، في ما قال، يناظرون الربوبيين آنذاك في باريس.[29] وفي مراسلاتهما، كان التلمود يبرز بشكل متزايد على أنه أداة فاسدة وقمعية للظلامية الدينية المسؤولة عن إذلال ومنع اليهودية الصدوقية ثم القرائية. وبحسب زعم الحبر إسحق، «يتخلى [التلمود] عن كل بساطة أولية في ديننا».[30] وفي موضع آخر يقول لأحد أصدقائه، «انظر يا صديقي كيف كانت كتابات الأحبار تلحق الضرر باليهود».[31]

وبوعي أو بدونه، يعتم ماركيز آرجون كُلّيًا على حقيقة أن القرائية الأصلية الوسيطة والحديثة المبكرة كانت في الواقع أقلّ عقلانية بكثير من الكتابية والأصولية، فهي تنكر تقليد اليهودية الحبرية التأويلي كُلّيًا ليس من منظور فلسفي، ولكن باسم «الحَرفية التوراتيّة» (Biblical literalism)، على طريقة المصلحين البروتستنت، كما فهم ذلك سيمون حقيقة، في رد فعلهم على الكاثوليكية السابقة للإصلاح أكثر منهم على طريقة ربوبيّ القرن الثامن عشر في معركتهم ضد الظلامية الكهنوتية.[32] ولكن، إذا كان «قرائيو» ماركيز آرجون شيئًا مختلقًا كُلّيًا بمعنى ما، فإنهم عكسوا واقعية يهودية اجتماعية معاصرة بمعنى آخر، بأن كانوا صدى لرؤى بعض الأحبار الجدد ضد السلطة الحبرية والتقليد، و«القرائيين المحدثين» ضمن النزعة السفردية في شمال غرب أوروبا، وكذلك، عبر كونهم رَجْع صدى قلق ومخاوف حقيقية استشعرها نيتو وأحبار آخرون من تحدي «الإصلاح» القرائي.

الأمر الحاسم هو أنه في بداية القرن الثامن عشر، بدأ مصطلح «القرائية»، وإن ظل يشير جزئيًا إلى قرائيي الماضي في الشرق الأدنى وشرق أوروبا، يُستخدَم بوضوح بمعنى جديد تمامًا، بحيث لم يعد يعني الحَرفية التوراتية بل النزوع الربوبي الأولي بين اليهود، حيث دعا هؤلاء إلى التحرر من أعباء ومسؤوليات المراسم الدينية و«القانون الشفهي».[33] وهكذا قيل، بخصوص طرد ديفيد آلمانزا (David Almanza) والأخوين دياس دا فونسيكا في أمستردام عام 1712، بأنهم كانوا أقل ولاء للقرائية الأصلية، التي كانت درايتهم بها جد ضئيلة، من ولائهم لتجريد مثالي «للقرائية»

---

(29) D'Argens, *Lettres juives*, iv. 51; Bush, *Marquis d'Argens*, 115, 118, 128-30.

(30) D'Argens, *Lettres juives*, ii. 35.

(31) Ibid. v. 68; Bush, *Marquis d'Argens*, 125, 128;

انظر أيضًا في موضوع «القرائية» في أوروبا الغربية بداية القرن الثامن عشر:

Sephardic Jewish history, Petuchowski, *Theology of Haham David Nieto*, 7-8; Kaplan, 'Intellectual Ferment', 311-12.

(32) Popkin, 'Les Caraïtes', 140-1;

انظر:

Walzer et al., *Jewish Political Tradition*, i. 249.

(33) Gaster, *History*, 104, 111; Kaplan, «Karaites» in the Early Eighteenth Century', 274-6.

«كيهودية منقّاة»، وَفقَ صياغتها في الأدبيات البحثية المسيحية في نهاية القرن السابع عشر، خصوصًا على يد ريشار سيمون وكتابه **تاريخ نقد العهد القديم** (*Histoire critique du Vieux Testament*). ومهما يكن من أمر، تَبَنَّتْ «قرائية» سيمون وماركيز آرجون، التي أصبحت آنذاك أكثر هَدْمًا، تمامًا مثل هذه اليهودية النقدية العقلانية المنقاة، حيث رفضوا ما بدا لهما المواريث «الباطلة» والخرافية لدى سائر اليهود.(34)

وإذا كان كتابا ماركيز آرجون **رسائل يهودية، ورسائل قَبالية** (*Lettres cabalistiques*) في الأساس أدوات هدم عام استهدفت بنى الفكر والسلطة التقليدية، بالتعويل بشكل واسع على بيل وفونتنيل والمخطوطات السرية الفرنسية، التي اتضح أنه استخدمها كثيرًا، بما فيها عمل دو مارسي **التقصّي** (*Examen*)، فإن هذا لا يعني أن ماركيز آرجون لم يكن لديه كذلك اهتمام حقيقي بإمكان تجديد وإصلاح يهودي على منوال تنويري، فضلًا عن تعاطف حقيقي مع شعب اعتقد أنه تَعَرَّض باستمرار ولعدة قرون للظلم والقمع والذبح على يد جيرانه المسيحيين. الواقع أن في سيرته الشخصية، في هولندا وبعد ذلك في أربعينيات القرن الثامن عشر في برلين، بدا أن ماركيز آرجون قد حاول مُجابَهَة لاعقلانية التحيز ضد اليهود وشجع بداية مثل هذا التنوير وحركة الإصلاح اليهودية تحديدًا ليس عبر مؤلفاته فحسب، بل أيضًا من خلال تعزيز اتصالات مع اليهود على أساس «فلسفي» علماني جديد كُلّيًا.

ومن هؤلاء اليهود، في بداية أربعينيات القرن الثامن عشر، آرون سلمون غمبرتز (Aaron Solomon Gumpertz) (1723_1769)، وهو نجل أسرة مبرزة في يهود بلاط براندنبرغ عمل سكرتيرًا لماركيز آرجون وحصل بعد ذلك، عام 1751، على دكتوراه في الطب في فرانكفورت آن دير أودر. وكان غمبرتز في الواقع ضمن الشخصيات المُؤسِّسة للتنوير اليهودي، وهو رجل بارع، عصامي التعليم إلى حد كبير، اهتم بجدية بالفكر المعاصر له، وأتقن الفرنسية واللاتينية، كما درس الرياضيات والفلسفة الطبيعية وعُني طيلة حياته الراشدة بصعوبات المُصالَحة بين التنوير والتراث اليهودي وولائه لشعبه.(35) وقد عمل كذلك لفترة ما سكرتيرًا لموبرتوي في «أكاديمية برلين». ومن المهمّ أنه أوّل من قَدَّم، في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، الشاب موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) (1729_1786) إلى عالم الفلسفة المعاصرة المشحون.(36)

الاهتمام بـ«العقيدة الصحيحة والأخلاق» الذي يكتنف رؤية ماركيز آرجون في تقليد يهودي داخلي يسمو كُلّيًا على اليهودية الحبرية يمكن إحياؤه وسوف ينعش بدوره الحياة اليهودية، إنما هو يرتبط بشكل قوي ليس باعتقادات تتعلق بالطابع المُفسد أخلاقيًا واجتماعيًا وفكريًا للدين المنظم الذي يُؤسِّس لكثير من هجوم راديكالي، فضلًا عن هجوم إسبينوزا وبلاونت وتولند وكولنز وتندال ويوهان لورنز شميدت على «الكهنوتية» فقط، بل يرتبط كذلك بفكرتهم عن دور مستقبلي يقوم به «الدين الطبيعي» المُنقّى. ذلك أنهم توقعوا أنه يستحيل على عموم الناس أن يكونوا فلاسفة، وأنه

(34) Kaplan, 'Intellectual Ferment', 313.

(35) Sorkin, *Berlin Haskalah*, 56; Feiner, *Jewish Enlightenment*, 42-3.

(36) Altmann, *Moses Mendelssohn*, 23-5, 41-2; Sorkin, 'The Early *Haskalah*', 19-25.

ليس بمقدورهم سوى تَعلُّم الأخلاق من وُعّاظ دينيين. ولهذا، فإن الناتج النهائي للهجوم الراديكالي على اللاهوت والكهنوت، في حال نجاحه، لن يتعين حَسَبَ تَصوُّرهم في الإطاحة بالدين المُنَظَّم بل في إصلاحه بشكل حاسم، بحيث يتوامم مع مبادئهم العلمانية في المساواة والعدل و«الدين الطبيعي»، وكذلك في إخضاعه قَدْرَ الإمكان للسيادة السياسية.(37)

وكلما تعاظمت لاعقلانية تعاليم الكهنوت، تعاظمت قدرته «على جعل الدهماء تحت سيطرته وطوع إرادته». وحسب رأي [راديكاتي]، عمل الكهنوت في كل مكان وزمان، أكان مسيحيًا أم إسلاميًا أم يهوديًا أم وثنيًا أم شرقيًا، وَفْقَ مبدأ أنه «كلّما بدا الشيء أكثر استحالة، كان أنسب لأن يكون موضعًا للإيمان».(38) وبوصفه ديمقراطيًا راسخًا، عرّف راديكاتي «الدهماء الأغبياء» لا على أنهم عموم الناس بوصفهم كذلك، بل بشكل إسبينوزي، بحيث ضم إليهم قطاع الشعب الذي يذعن بشكل أعمى للقساوسة، إلى جانب كل الأمراء والنبلاء «وأدعياء المعرفة الذين لا يعرفون في مسائل الدين أكثر ممّا تعرف الدهماء»، ويتجنبون على نحو مماثل أساليب التفكير العلمانية.(39) ويضيف إن القساوسة كانوا يشترطون دائمًا أنه لا يحقّ لأحد سواهم أن يبحث في مسائل الدين، وأنه لا يطلب من الآخرين سوى توقير عقائدهم «بوصفها ضرورية وغير قابلة للنقاش، على الرغم من أنها تصدم العقل، وتتناقض مع نفسها». وكانت المسيحية، بحسب ميسلييه، أقوى الأديان وأنجحها، لكنها كانت على المستوى العقدي، وللسبب نفسه، الأكثر انقسامًا والأشد منافاة للعقل من حيث كونها مذهبًا: ذلك أنه ليست هناك عقيدة أخرى، في ما يزعم، «بمثل هذه الدرجة من السخف من حيث مبادئها وأسسها»، ولا عقيدة أخرى بمثل هذا التناقض مع «الطبيعة نفسها ومع العقل السليم».(40)

باختصار، تأثّر المفكرون الأحرار بإسبينوزا في تصوير الكهنة على أنهم أشخاص امتهنوا التحيّز والتفكير غير الناقد والجهل، وهم يعلّمون الناس «أن كسب رضوان الله»، كما يقول راديكاتي، «يتوقف بالضرورة على الاعتقاد في القضايا الأبعد ما تكون عن القابلية للتفسير، وفي التناقضات الأكثر وضوحًا».(41) ويرى تولند أن «الكهنوتية» نقيض الدين الصحيح تمامًا؛ ففي تاريخه عن الدرويديّين (Druids)، الذي كتب عام 1718، يعرّف «الكهنوت» بأنه «العبث المقصود بالدين، وهو نقيض الدين (فالخرافة ليست سوى دين أسيء فهمه)»،(42) والقساوسة «الذي تم تأجيرهم في معظم بقاع العالم ليجعلوا الناس مخطئين، حيث كانوا يحصلون في العادة على دعم من قدوة الحاكم وسلطته».(43) ويجادل ميسلييه، الذي يذهب إلى أبعد من ذلك، بأن كل الأديان المعروفة باطلة بشكل بيّن لأنه لا واحد منها يُؤمِّن أي دليل واضح مقنع على صدق تعاليمه من النوع الذي ينبغي على

---

(37) Champion, *Pillars of Priestcraft*, 234-6; Ricuperati, *Nella costellazione*, 200.

(38) Radicati, *Twelve Discourses*, 160; [Radicati], *Christianity*, preface p. x.

(39) [Radicati], *Christianity*, 2; Radicati, *Twelve Discourses*, 203-4; Alberti, *Alberto Radicati*, 78; Ricuperati, *Nella costellazione*, 128, 171, 200 n.

(40) Meslier, *Testament*, i. 31; Ehrard, *L'Idée*, 442.

(41) [Radicati], *Christianity*, preface p. x; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 83.

(42) Toland, *Specimen*, 9; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 168.

(43) Toland, *Specimen*, 140.

أي شخص يُفكِّر بوضوح أن يقبله. وهو يُقِرّ أيضًا بأنَّ المُعجزات التي يُخبِرُ عنها العهدَ الجديدَ هي مَزاعِم تبعث على السُّخرية ويَصف بالوقاحة والخِسّة الأسلوب الذي أُلِّفت به الكتب المُقدَّسة.[44] وإلى هذا يضيف كولنز أن الطوائف الدينية تطمح إلى بسط نفوذها إلى حد أنها لا تناقض «الدين الصحيح» فحسب، بحيث تجعله خرافة، بل تتغاضى أيضًا عن «الرذيلة والخبث ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا». وهو يعني بهذا «أنهم يصرّون على أن يشركوا في حزبهم كل المحتالين والأشرار (ونتيجة لذلك كل الحمقى، أيّ منهم انقاد إليهم)»، ما يجعل قوتهم تتعاظم بشكل مستمر.[45]

وفي حين أن التنوير الراديكالي تخضَّب منذ بدايته في خمسينيات وستينيات القرن السابع عشر بميول جمهورية مُتحمِّسة تُعادي الملَكية، وبتوكيد المساواة بين البشر والحرية الشخصية، واستلهم من الإصلاح الشامل للمُؤسَّسات الاجتماعية والفلسفة والبحث والعلم، ظلَّ شاغله الرئيس خلال أول قرن ونصف من مسيرته، والموضوع الذي عُني به في منشوراته، شنّ حرب لا هوادة فيها على السلطة الكنسية والسبل اللاهوتية في رؤية العالم والدين منظورًا إليه كأداة للتنظيم والقمع الاجتماعي والسياسي. ويبدو أنه يمكن تَفَهّم هذا في ضوء هيمنة السلطة الكنسية الواسعة النطاق، ومركزية المزاعم اللاهوتية الخانقة وَفْقَ تَصَوُّرهم في المجتمع والثقافة الأوروبية قبل-الحديثة. لقد بدا أن المُضيّ قدمًا في تجديد الأصول والفروع في الحقول التي حاول «التنوير الراديكالي» إصلاحها مستحيل، بل كان بالفعل مستحيلًا، دون الحد أوّلًا من الطرائق اللاهوتية في تفسير العالم وتفكيك القوة الكهنوتية.

وَفْقَ هذا، غالبًا ما كانت جهود الراديكاليين لزعزعة أركان الكهنوت تُصوَّر بشكل متواتر على أنها جزء من عملية قديمة، كافح عبرها العقلُ السلطةَ الكنسية المتحالفة مع تراتبية اجتماعية وحكومة قمعية، ترجع إلى فترة تسبق بدايات المسيحية، بل ترجع في واقع الحال عبر آلاف السنين إلى الأزمنة السحيقة، في صراع ملحميّ يُعَدّ مركزيًّا في المنطق المتأصل للتاريخ البشري. تلك كانت حرب كوندورسيه التي لا تنتهي «التي تشنها الفلسفة ضد مضطهدي الإنسانية»، وهو شيء قَدّر أنه سوف يستمر ما دام هناك قساوسة وملوك على وجه الأرض.[46] وفي حين كان الدين الوثني والكهنوت في وقت أسبق، عند بلاونت مثلًا، هما ما يُكشف النقاب عنهما أساسًا، حيث لا تواجَه المسيحية إلا بشكل غير مباشر،[47] كان هناك في فترة لاحقة نزوع صريح نحو رد كل الأديان المُنظَّمة ذات الكهنوت المُكرَّس إلى صنف مفرد. ونحن نرى هذا على نحو مماثل عند تولند وإنكليز آخرين يوصفون بـ«الربوبيين»، وهو وَصْف غير مناسب في حقيقة الأمر، لأنه لا تولند، وبلاونت، ولا «ذلك الرجل العظيم والصالح السيد كولنز»، كما وصفه راديكاتي، قد صرحوا «بدين طبيعي وخالق» كمعتقد متميز عن الإلحاد.[48]

---

(44) Meslier, *Testament*, i. 97-101, 117, 174.

(45) Collins, *Discourse of Free-Thinking*, 117.

(46) Condorcet, *Esquisse*, 66.

(47) Berman, 'Disclaimers', 260, 262; Ellenzweig, 'Faith of Unbelief', 43.

(48) Radicati, *Twelve Discourses*, 2 n.; Gawlick, 'Epikur bei den Deisten', 324, 329; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 16, 18-19, 399-400, 432.

وكما لاحظ كولنز في رسالة إلى دي ميزو (Des Maizeaux) في أيلول (سبتمبر) 1721، فإن تعزيز «حس سليم في العالم» على أفضل وجه عبر توظيف «الأعمال الفلسفية» لدى «عبقرية فائقة [مثل شيشرون] في الحؤول دون التخلص من [هذا الحس] في العالم على يد الأشرار والحمقى». لقد اعتبر كتابات شيشرون بوجه خاصّ «قابلة للتطبيق على كل أنواع الحماقة والخرافة من قبل من لديهم أعين يرون بها وآذان يسمعون بها؛ ويلزم أن يكون لها أثر إيجابي على الكثيرين بسبب سمعة المؤلف الجيدة وسلطته القوية»، فمثل هذا التخلص هو مهمّة لا تزال هي نفسها اليوم، في ما بدا له، كما كانت في العصور الرومانية.[49] إن السذاجة والجهل قديمًا وحديثًا صنف واحد. وهذا الميل نحو توحيد كل التاريخ حول معركة ضد الخرافة أكانت قديمة أم حديثة، ما قبل مسيحية أم ما بعد مسيحية، واضح بالقدر نفسه عند راديكاتي، وميسلييه، وجان فريدريك برنار، وماركيز آرجون.[50] ويؤوَّل «الكهنوت» على أنه أسلوب في ممارسة قوة وسلطة على عموم الناس عبر الاستحواذ على عواطفهم وأذهانهم «بخرافات» وآمال زائفة وأساطير، بحيث يقسّم الجنس البشري إلى مؤمنين و«كفّار»، فيخلَّص المؤمنون ويُلعن الكفار، ثم يُطلب من المؤمنين مأسسة السلطة الكهنوتية وقمع غير المؤمنين والهراطقة واضطهادهم.

ويُحبِّذُ القساوسة تقريظ الإيمان البسيط لدى الشخص المتواضع. غير أن «الإيمان» البسيط، حَسَبَ ميسلييه، الذي هو أساس كل الأديان، والذي يحضّ القساوسة أبرشياتهم على تمجيده، ليس في الواقع سوى «مبادئ خطأ ووهم وخداع».[51] فعلى المستوى الفكري، مثل هذا الإيمان ليس جديرًا بالازدراء فقط، بل هو في الواقع شيء ضارّ بكل فرد وأكثر من ذلك بالمجتمع ككل. فضلًا عن ذلك، يعتبر الراديكاليون إيمان الضعة البسيط خطأً أخلاقيًّا أساسيًّا: ذلك لأن في لب الأخلاق العلمانية في التنوير الراديكالي توكيدًا على أن يكون «الخلاص» مُيَسَّرًا للجميع ولا يقتصر على البعض. وحسب راديكاتي، إذا كان الله قد خلق البشر حقًّا بحيث يكون البعض سعداء والآخرون أشقياء بعد الموت، كي يعجب الجميع بقوته، فإني أفترض أن هذا عمل مجحف وقاسٍ».[52]

بَنَظَر الراديكاليين، فإن الآلية النفسية التي تدفع إلى الاضطهاد الديني، وفرض الدوغما، لا تتعلق إلا بالمحتوى اللاهوتي لأي عقيدة. وقد ذهب تولند إلى أن الفخر القديم، والطموح، وروح «التقليد» لدى رجال الدين، وليس المسيحية بحد ذاتها، هي «المصدر الحقيقي لكل هذه البدع، التي تُشَكِّل كاتالوجًا ضخمًا وأسود في التاريخ الكنسي».[53] في معظم المجتمعات، في ما افترض، لم تُبْدِ السلطة الدنيوية في العادة سوى اهتمام ضئيل بالتحريض على عدم التسامح، لكنْ «رجال الدين (حيث يكون المؤمنون بالخرافات أسرع إلى طاعتهم من طاعة ملوكهم)» يجدون في قمع الهرطقة أداة أساسية في حصولهم على نفوذ، وقدرة على الهيمنة، بحيث

(49) BL, MS 4282, fo. 184. Collins to Des Maizeaux, 26 Sept. 1721; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 184.

(50) Wade, *Clandestine Organization*, 68; Harrison, '*Religion' and the Religions*, 163.

(51) Meslier, *Testament*, i. 66.

(52) [Radicati], *Sermon préché*, 21; Carpanetto and Ricuperati, *Italy*, 318.

(53) Toland, *Appeal to Honest People*, 5.

«إن الولاء للقساوسة المثير للفتن ضد الملوك» هو في حقيقة الأمر «المصدر الحقيقي لمعظم حالات الاضطهاد».[54]

وقد جودل على نحو مقنع بأن العصور القديمة لم تعرف شيئًا عن التسامح الإيجابي من النوع الذي طَرح لاحقًا في التنوير الغربي.[55] فخلال القرنين السابقين لقسطنطين الأكبر، مارس الإمبراطور الروماني اضطهادًا قاسيًا طويلًا ضد المسيحيين، فعذّب وقتل عددًا هائلًا منهم وطالت آثاره الصادمة أجيالًا لاحقة. وبدراية ثاقبة بهذا، لم يحاول بيل والتنوير الراديكالي، خلافًا لفولتير، وغيبون (Gibbon)، والربوبيين المعتدلين، تعريف عدم التسامح والاضطهاد الديني بوصفه كذلك على أنه شيء مسيحي حصرًا أو بطبيعته، على الرغم من أنهم اعتبروا المسيحية بوجه عام أقلّ تسامحًا من سائر الأديان. بدلًا من ذلك، زعموا، مثل إسبينوزا، أن قساوسة كل الأديان، القديمة والحديثة، يحاولون عادةً توظيف الغضب الشعبي ضد المنشقين، أي ضد الأذهان الحرة والمستقلة التي تعارض عقائدهم، وذلك بقمعهم، تحديدًا، في ما يلاحظ راديكاتي، عبر وصف كل من يقاوم أحكامهم بأنه «ملحد».[56] غير أنه يعترض بأن من يوصفون بـ «المَلاحدة» من قبل «الدهماء، ومن قبل من في مَصلحتهم شجبهم» يقبلون عادة في واقع الأمر «علة أولى تحت مسميات من قبيل الله، أو الطبيعة، أو الكائن السرمدي، أو المادة، أو الحركة الكلية، أو النفس». ويضيف «هكذا كان [معتقد] ديموقريطس، أبيقور، دياغوراس، لوقيانوس، سقراط، أنكساغوراس، سينيكا، هوبز، بلاونت، إسبينوزا، فانيني، سان إفريمون، بيل، كولنز، وبوجه عام كل من يوصفون بالمَلاحدة التأمليين».[57] ومثل إسبينوزا وتولند وكولنز، اعتبر راديكاتي «قوة الطبيعة»، هي نفسها قوة الله، صاحب الحق السرمدي ومن ثَمَّ الثابت»[58].

ولأن كل التاريخ البشري، في ما يقرّ أنصار التنوير الراديكالي، صراع لا يهدأ يمارسه «العقل» ضد طبقة كهنوتية جشعة، متعطشة للقوة، وخبيثة، تسيطر على جماهير جاهلة، وجبانة، وسريعة الغضب، فإنهم نحَوا بشكل متزايد صوب دمج كل حِقَب التاريخ في متّصل مفرد بدلًا من قبول الأفكار التقليدية التي تعرض التاريخ منذ المسيح على أنه منعزل روحيًّا عمّا حدث من قبل. وبالاعتراض على المزاعم المسيحية، رفضوا رؤية أي شيء ذي أهميّة جوهريّة يصاحب صاحبَ ظهور الكنيسة المسيحية، فالسردية الأساسية استمرت لاحقًا، على عهدها السابق، على الرغم من أن الكهنوت كان يعدِّل بين الفينة والأخرى في أسلوب ومحتوى «خرافته» ومراسيمه، مُؤسّسًا «معجزات» جديدة وأساطير أكثر تشذيبًا. «ثق في كلامي»، يقول ألسيفرون (Alciphron)، الشخصية الأدبية التي حاكى بها الأسقف بركلي آراء كولنز، وشافتسبري و«ربوبيين» إنكليز آخرين، في قصة ألّفها في بروفدنس في رود آيلند، في السنوات 1729ـ1731، «فكل قساوسة الأديان متشابهون: حيثما كان هناك كهنة،

(54) Ibid., 6; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 146, 149.

(55) Drake, *Constantine*, 20-3.

(56) Radicati, *Twelve Discourses*, 11-12.

(57) Ibid. 11, 189; Berman, 'Disclaimers', 270.

(58) Radicati, *Twelve Discourses*, 190; Ferrone, *Intellectual Roots*, 55, 118; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 143.

سوف يكون هناك كهنوت؛ وحيثما كان هناك كهنوت، سوف تكون هناك روح مضطهدة، لن يألوا جَهدًا في ممارستها ضد من لديهم الجرأة على أن يفكروا لأنفسهم، ولا يَستسلموا بحيث يقعون في براثن وأصفاد قادتهم المبجَّلين».[59]

وبمرور الزمن، تَطوَّرَت الأساليب الكهنوتية لكن منهجها ظل إلى حد بعيد هو نفسه. في ضوء هذا فحسب، في ما اعتُقد، يمكن لواقعية الوجود والمجتمع البشري أن تُفهم بشكل مناسب. ففي حين أن قساوسة الإغريق الوثني خدعوا الناس عبر جمع نبوءات شعائرية زائفة مهيبة، وتقارير خرافية، هي مُعتقدات راسخة يَتّخذها الناس مشاعل مُضيئة، في ما يوضح راديكالي أمستردام جان فريدريك برنار، فإن رجال الدين المسيحيين، استخدموا في فترة لاحقة، مناهج مماثلة بخبرة أعظم وتعاليم أكثر تفصيلًا. لقد حاول رجال الدين المسيحيون مثل أسلافهم هدي الناس «تحقيقًا لمصالحهم» وليجعلوا الحاكم السياسي في حاجة إليهم، ولتحقيق هذا الهدف ملأوا رؤوس الناس بحديث لا معنى له عن «المعجزات» والعجائب والنبوءات والشياطين. الشيء نفسه مارسته وسوف تمارسه كل الأديان، حسب الراديكالي برنار، «ما دام هناك بشر».[60]

ويستغلّ علماء اللاهوت ضِعاف النُّفوس الذين يُصغون إليهم «فيحقنون أذهان الناس بشكل ماكر بخرافات ساذجة وتَحيُّز وغضَب وكراهية، ويختلقون الأعاجيب والمعجزات؛ ثم يدرجون أوصافًا غريبة» من دون أن ينسوا تضمين عبارات وصياغات ليس لها أي معنى لكنّها تُوظَّف بشكل كلي في إثارة الإعجاب والدهشة عند المتديّنين.[61] وهكذا يوضع الخطأ في الجذور، وفي النهاية، يؤيّد الحكام طوعًا أو كرهًا مثل هذه المزاعم كما لو أنه في مصلحتهم القيام بذلك ويصبح من المستحيل أن يقاوم أحد تعاليم القساوسة «من دون أن يعتبر مارقًا عن القانون».[62] وحين يرفض الحكام الانصياع طَوعًا، فإما أنهم يُكرهون بالتهديد بالإطاحة بهم وإما يقوم القساوسة بالفعل بالإطاحة بهم عبر إثارة غضب الجماهير.

وفي القرون الأولى بعد الميلاد، تعيّن على هذا النحو على الملوك المترددين «أن ينحازوا إلى الطرف الأقوى»، كما يقول راديكاتي، وأن «يصبحوا مسيحيين». ومن بينهم «قسطنطين الذي امتثل إلى التعميد»؛[63] ومنذ ذلك الحين خضع حتى الأباطرة إلى هيمنة رجال الدين، باستثناء البابا، بوصفه حاكمًا دينيًّا، الذي ظل بمنأى عن الرقابة الكهنوتية، التي شجعت بدورها البابوية على أن تصبح «السيد المطلق للجنس البشري»، على الرغم من حقيقة أن «كل سلطة الكنيسة على الأمراء والأمم المسيحية»، بحسب راديكاتي، بالركون إلى التصوّر المروع الذي طرحه دومينيكاني القرن السادس عشر الإسباني لا كاسس (Las Casas)، قد تأسست حول «تدمير» سكان

---

(59) Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 250-5; Berkeley, *Alciphron*, 27; Olscamp, *Moral Philosophy*, 215-22.

(60) [Bernard], *Réflexions morales*, 296.

(61) Ibid., 295.

(62) [Bernard], *Réflexions morales*, 295.

(63) Radicati, *Twelve Discourses*, 80.

«العالم الجديد» الأصليين، «على الحق نفسه الذي امتلكه الإسبان في ذبح الأميركيين» وَفْقَ رؤية «الظفر بثروتهم»؟[64]

من المُؤكَّد أنه لم يكن هناك فرق مهم بين حقبتي تاريخ البشرية قبل-المسيحية وبعدها، أو بين المسيحيين وغير المسيحيين، إنما كان يعني أن الموضوع الحقيقي لتاريخ الجنس البشري، أي الصراع الدائم بين «أنصار العقل» من جهة، ومن يصفهم راديكاتي «بالمتشبثين بمهنة الكهنوت» من جهة أخرى، تَواصَل في كل مكان، آنذاك كما كان دائمًا. وفي حين أن للفتنة والشقاق بين البشر أسبابًا كثيرة، فإن «عملية الاغتصاب التي يقوم بها رجال الدين»، حَسَبَ الراديكاليين، هي السبب الأهم «لكل الانقسامات التي فرّقت بين البشر، وكل التمييزات التي خاضت وتخوض فيها حتى الآن وبشراسة الطوائف العديدة».[65]

وثمّة حبكة فرعية في هذا الموضوع، طرحها مرة أخرى إسبينوزا، في **رسالة لاهوتية-سياسية**، حيث اقترح أن «الرجال المدنّسين» في العصور القديمة «زيفوا الكتاب المُقدَّس في بقاع كثيرة»،[66] ثم تبنّاها تولند وكولنز، وتتعين في فكرة أنه أنيط منذ البداية بأسلوب التلفيق الكهنوتي تمرير ما يسميه كولنز «خدع تعبدية» على أنها حقيقية وجديرة بأسمى توقير، اختلقت أو تلاعبت بنصوص تأسيسية ليس بمقدور أي شخص عادي، خلافًا للفيلسوف الاستثنائي، أن يكشف عن حيلها. ولأن القساوسة يلفّقون في الأصل نصوصًا دينيّة، «والجنس البشري من الغباء بما يمكنهم من النجاح في ذلك»، كما يقول كولنز، «فكيف يمكن لنا أن نثق في كتب جهات مهيبة (مثل الآباء والمجالس) جاءتنا عبر أيديهم، وأن نؤكد سلطتها أو نرتهن لها بأي طريقة؟»[67] لقد أثيرت مثل هذه الشكوك حول الصحة بشكل مُتعمَّد ليس لتقويض سلطة ومكانة مثل هذه المُؤلَّفات والإصدارات الأساسية، كتلك التي تصدر عن آباء الكنيسة ومجالس مبكرة فقط، بل كذلك لتقويض الفكرة (اللوكية) حول سلسلة حقيقية متصلة من التقليد المسيحي ترجع إلى الرسل. فبدلًا من الثقة في شرعة الكتاب المُقدَّس المتلقاة وفي نصوص سلطوية أخرى، اعتقد المؤلفون الراديكاليون أننا نسلك على نحو أكثر واقعية حين نفترض «أنه كلما سنحت لهم الفرصة»، كما يقول كولنز، «وظّف علماء اللاهوت مهاراتهم في التعديلات والإضافات والحذوفات»، بدلًا من يتركوا أي شيء يأتي إلينا «نقيًّا غير مشوب».[68]

وليس أقل خطرًا من هذا تهمة التلاعب السياسي الممنهج بمصالح المجتمع ككل. هكذا يقر إسبينوزا، في **رسالة لاهوتية-سياسية**، في أوج هجومه ضد الكهنوت، بأنه لا شيء أشد ضررًا «للدين والدولة من منح كهنة الدين حق إصدار مراسيم أو شغل أنفسهم بأمور الدولة».[69] ذلك أنه ما إن

---

(64) Ibid., 43-4; Symcox, *Victor Amadeus* II, 215-16.

(65) Radicati, *Twelve Discourses*; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 122.

(66) Spinoza, *Opera*, iii. 97; Klever, *Definitie*, 198.

(67) [Collins], *Priestcraft*, 46; Collins, *Discourse of Free-Thinking*, 91-5; Collins, *Discourse of the Grounds*, 45, 138-9; Gay, *Enlightenment*, i. 378; Champion, *Republican Learning*, 201-3.

(68) [Collins], *Priestcraft*, 45-6; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 73-5.

(69) Spinoza, *TTP* 275-6.

يحصل رجال الدين على دور في الحكومة حتى ينتهي الاستقرار السياسي وتُوَظَّف العقيدة والشقاق في خلق المزيد من صور الانشقاق والطموح والاضطهاد والطغيان. وينهي إسبينوزا كتابه هذا الأكثر خوضًا في السياسة بالإشارة إلى الانقلاب الكالفني المُتشدِّد في «المُقاطَعات المتحدة» الذي أطاح بنظام أولدنبارنفلت في لاهاي عام 1618. لا يتسنى فحسب صون حرية الفكر من دون تعريض الاستقرار السياسي، أو التدين الصحيح، أو الحق في السلطة السيادية للخطر، في ما يقول هنا، بل «يلزم» منح هذه الحرية إذا رغبنا في الحفاظ على هذه [المطالب]. ذلك أنه في حالة اتخاذ الطريق المعاكس، عبر قمع آراء المنشقين على يد من يفرضون ما يعتبره الناس استقامة عقدية، «فإن التعامل السليم والولاء الصادق يتعرضان للفساد، ويصبح الخونة والمتملقون موضع تفضيل، ويسعد خصوم الحرية لأن غضبهم حظي بالقبول، ونجحوا في كسب السلطات السيادية إلى جانب عقيدتهم، التي يعتبرون أنفسهم مؤوليها».(70)

وما لبث تبني هذا المنظور حتى أنتج أدبيات سياسية جديدة وثرية معادية للإكليريكية. وثمة رسالة صدرت في لندن عام 1709، لعلها لتندال، تتهم «رافضي قسم الولاء [للوليام الأورانجي وزوجته ماري]» (Non-Jurors)، «والمسرفين في حماسهم» في الكنيسة الأنغليكانية، بالتآمر من أجل القيام بثورة مضادّة وإعادة آل ستيوارت، وربط أنشطتهم بأنشطة انقلاب رجل الدين الهولندي السابق فريدريك الثالث عام 1660. وفي تلك المناسبة، أعيد تشكيل مملكة الدانمرك_النرويج وَفْقَ أساس وراثي وملكي مطلق جديد، حيث اطُّرح جانبًا بشكل كامل دستور البلاد المختلط السابق.(71) وفي مكيدتهم الغادرة لاستعادة الحكم المطلق، «حيث سعوا إلى التخلي عن كل الحريات البريطانية»، لم يكن لدى اليعقوبيين البريطانيين، وَفْقَ ما يتهمهم تندال (Tindal)، «سوى عذر واحد يشتركون فيه مع الدانمركيين، وهو أن ما قاموا به كان استجابة لتحريض القساوسة، الذين نشط كثير منهم في كل مكان من أجل استعباد بلادهم؛ «وقد اشتهر بشكل سيّئ السمعة أن معظم أمم أوروبا، التي نعمت خلال قرن بالحريات نفسها، وَفْقَ الدستور القوطي نفسه الذي نتمتع به، قد أصبحت بسببهم عبودية بائسة».(72)

لقد صُوِّر «هؤلاء الخصوم العلنيون للتسامح»، كما وصف تندال المتحمسين الأرثوذكسيين واللوثريين والأنغليكانيين، على أنهم خطر وشيك مناوئ للثورة على تسوية ثورة 1688_1689 في بريطانيا، وثمة باعث مُؤسِّس لمثل هؤلاء «القساوسة الأشرار» في محاولتهم استعباد بلدهم، عبر الوعظ بالسلطة المطلقة للأمير على رعاياه»، في ما يُؤكِّد تولند، يَتَمَثَّل في أن الملك سوف يكون بذلك «واحدًا من رعاياهم».(73) وقد حذت السويد حذو الدانمرك في تبني هذا الدرب الكئيب إلى الحكم الملكي المطلق، حيث تحرر التاج من المسؤولية أمام الطبقات، وحصل على امتيازات

(70) (My translation) ibid., 229; Spinoza, *Opera*, iii. 247.

(71) Hope, *German and Scandinavian Protestantism*, 78, 102; Laursen, 'Censorship', 102.

(72) [Tindal?], *New Catechism*, 9-10; Toland, *Appeal to Honest People*, 46; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 174-5.

(73) [Tindal?], *New Catechism*, 14-15; Toland, *Appeal to Honest People*, 46; Champion, *Republican Learning*, 141-2.

لا حد لها، في الأعوام 1680ـ1682، مرة أخرى بشفاعة رجال الدين. وكما يعلق تولند، «نجح ملوك الدانمرك والسويد الذين أصبحت حريات رعاياهم منذ زمن غير بعيد رهنًا لأيديهم، في توظيف قساوستهم من أجل الحصول على هذه القوة المطلقة، وظلوا يستخدمونهم في الحفاظ عليها».[74] وكان هناك تهديد رهيب يواجه العالم البروتستنتي بأسره.

في أوروبا الكاثوليكية في المقابل، تَطلَّب «الحفاظ على الدهماء في حالة خضوع وامتثال» اختلاق المزيد من «المعجزات» المؤيَّدة كنسيًّا، حيث زُعم أن لحظات من الذعر العام تُعين بوجه خاص على مثل هذا الترشيد الروحي. ويروي راديكاتي أنه خلال الحصار الفاشل لتورينو، عام 1706، أحد أثقل نكسات لويس الرابع عشر، أعلنت جماعة رهبانية، «البرناردوني» (Bernardoni)، أن السيدة العذراء «جلست فوق قبة كنيستهم وصدت بيديها مقذوفات كانت في طريقها إلى السقوط على المعبد». وكان «هؤلاء الرهبان» الصالحون قد علّقوا بمهارة عدة مقذوفات في كنيسة سيدتنا «كي يضفوا مصداقية على هذه القصة الغاية في الجرأة»، بحيث جعلوا الجماهير «على قناعة تامة» بأن «سيدتنا» تدخلت كي تحذر الفرنسيين من أنه محتم على كل المشكّكين والمرتابين أن يسقطوا معها، «وفي 7 أيلول (سبتمبر) من كل عام، كان البلاط، ومجلس الشيوخ، والقضاة والنبلاء، ومجمل هيئة رجال الدين يذهبون في موكب إلى هذه السيدة الصالحة كي يقدموا الشكر لها».[75]

وكان القساوسة، الكاثوليك والبروتستنت، يقارَنون بشكل منتظم في الخطابة الراديكالية بالمحامين والأطباء، كمتلاعبين بالسذاجة الشعبية وباعة صيغ سحرية يُعبّر عنها بمصطلحات لا تفهم، وفي الحالة الكاثوليكية، باللاتينية. الواقع أنه ينبغي بكل توكيد أن نلوم القساوسة أشد من لومنا الأطباء أو المحامين، وَفْقَ ما يقترح كولنز ساخرًا: «ذلك أنه يظهر أن كل القساوسة، باستثناء الأرثوذكسيين، قد وُظفوا ليقودوا الناس إلى الخطأ؛ في حين أنه ليس هناك محامون ولا أطباء عُزلوا جانبًا ووظفوا في الدفاع عن آراء خاطئة في هاتين المهنتين». فضلًا عن ذلك، فإن لدى المحامين مصلحة في نجاحهم بقدر ما لدى عملائهم مصلحة في ذلك، ولكن في حين يتوق الرجل العادي إلى معرفة الحقيقة، «يرغب القس في أن يكسبه في صفه».[76] ولهذا فإن «القساوسة الكاثوليك، والمسلمين، واللوثريّين، واليهود، والسياميين، والمشيخانيين (presbyterian)»، خلافًا للأطباء الذين يدرسون الطب بوصفه كذلك، «يدرسون مذاهبهم المتعددة» بدلًا من الألوهية بوجه عام.[77]

ومع ذلك، تظل المهن القيادية الأبرز في المجتمع تشترك في الكثير. ويروي كولنز إحدى نكاته اللاذعة في **مقال عن التفكير الحر** (*A Discourse of Free-Thinking*) (1713) حَوْلَ شخص يسأل أحد سكان نيوجيرسي، التي كانت آنذاك مستعمرة لا تقطنها سوى حفنة من البيض، بعض منهم من أتباع الطائفة الكويكرية، «إذا ما كان من بينهم أي محامين؟»، وحين رُد عليه بالنفي، وبأنه ليس لديهم

---

(74) Toland, *Appeal to Honest People*, 47-8.

(75) [Radicati], *Christianity*, preface pp. xviii-xix; Ferrone, *Intellectual Roots*, 118; Symcox, *Victor Amadeus* II, 149-52.

(76) Collins, *Discourse of Free-Thinking*, 109.

(77) Ibid., 110.

أطباء ولا قساوسة، تَعَجَّبَ السيد قائلًا «أي بلد سعيد هذا! لا بد أنها الجنة». وردًّا على هذا التهكم، اقترح بنتلي (Bentley) مساعد نيوتن غاضبًا أن التاج البريطاني قد يفكر جديًا في ترحيل كولنز وكل «الربوبيين»، وبعد حجزهم لرَقيهم في «مطهر المناجم الإسبانية الأميركية»، نرسلهم إلى «جنتهم في نيوجيرسي، حيث لا قساوسة ولا أطباء ولا محامين يمكن أن يزعجوهم».[78]

ويزعم الراديكاليون باستمرار أن هناك تناظرًا بين الأديان القديمة التي كانت توقَّر لكنها بدأت منذ فترة طويلة تصبح موضعًا للازدراء لكونها وثنية وزائدة عن الحاجة، والكنائس المسيحية التي تعرضت لإساءة بشكل كبير، وذلك بالتلميح إلى أن المسيحية قد تبدو يومًا ما مبعث استياء الجميع تقريبًا كما تبدو الآن تلك الطوائف القديمة والعديد من الطوائف الشرقية. ومما أزعج بنتلي كثيرًا أن كولنز كان يشير بشكل معتاد إلى «المعابد النبوئية أو كنائس الوثنيين»، وأسوأ من هذا أنه وضع تلبونيي [نوع من الكهنوت] سيام (Talapoins of Siam) «في مستوى أعلى من كل كهنوت إنكلترا»، كي يؤكد هذا التناظر العام.[79] ومعلنًا أن الأثينيين القدماء هم «أكثر الشعوب التي عرفها العالم حضارة»، يقترح راديكاتي أنه لو كانت أثينا ذات مرة موقعًا لطوائف مُقدَّسة «تتميز بالكثير من الحمق والغلو الديني من جانب القائمين على الأشياء المُقدَّسة»، ولو أنه كان في وسع أولئك العارفين المثقفين، في ما يقول، أن يقعوا في براثن وثنية كاملة، ولو كان بالإمكان أن يلطِّخ فهمهم ويلوِّث بأفكار حمقاء بَقَدْر ما هي خرافية، عبر حيل قساوستهم غير الجديرين بالثقة، ألنا أن نتعجب إذا وجدنا الآن في العالم أخطاء فادحة وغير تدينية، لكنها مشرعنة بطريقة أفضل بكثير من أخطاء الإغريقيين؟»[80]

وثمة فكرة أدبية مسلية، نشرت عام 1730، تستشهد بالطموحات والدعاوى الخفية لدى كل من طالب بسلطة كهنوتية في المجتمع، لكاتب راديكالي لم يعلن عن اسمه، يُمثِّل نفسه على أنه «القس دي شارل لفري»، وهي عبارة عن حوار ساخر (ينسب أحيانًا لجان فريدريك برنار)[81] دارَ في الجنة، حيث تجادلت مجموعة متنوعة من الآلهة والأنبياء حول إستراتيجيات مختلفة لبسط النفوذ الكهنوتي على الأرض. يأسف «جوبتر» بمرارة لفقده السلطة على الناس، غير أنه يجد جرأة جديدة في الانشقاقات غير القابلة للمصالحة بين المسيحيين ويحصل على نصيحة مجزية من «محمد». فعلى الرغم من جهود «حماية الفلاسفة من الجوبتريين»، أي من نفسه ومن الإله المسيحي الذي اغتصب عرشه، فإن جوبتر روما القديمة لم يَتخلَّ عن الأمل في أن هيمنته على الأرض سوف تعود يومًا ما. وبعد أن طمأنه «محمد» بأن المسيحيين لا يستطيعون حل انقساماتهم، وبأنهم بتدريس عقائد لا تقلّ سخفًا عن عقائد خصومهم، لن يستطيعوا الهجوم على المسلمين أو الوثنيين «باستخدام الخرافات والأخطاء»، يقترح «جوبتر» الأكثر طمأنينة، بمجرد أن يكتشف هو و«محمد» والمسيحيون

---

(78) Ibid., 108; Bentley, *Remarks*, 30, 33, 47.

(79) Bentley, *Remarks*, 25, 45; Collins, *Discourse of Free-Thinking*, 19; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 80.

(80) Radicati, *Succinct History*, 25-6.

(81) Cioranescu, *Bibliographie*, i. 328; Jacob, *Radical Enlightenment*, 212.

أنهم لن يستطيعوا تحقيق الانتصار كل واحدٍ منفردًا بنفسه، يقترح تشكيل تحالف ثلاثي بينهم تتضافر فيه قواهم من أجل التشارك في هيمنتهم على الأرض عبر التعاون خلف الكواليس. ومبتهجًا بهذا الاقتراح، خصوصًا لأن إنهاء تحالفات، في بلاطات أوروبا، تشمل بنودًا سرية لا يعرف عنها العامة شيئًا «أمر مألوف جدًّا في الوقت الراهن»، يتوقع «محمد» أنه سوف يكون لتحالفهم أثر عظيم «وأن العالم لن يتأخّر بأن يكون ملكنا».[82]

وفي منتصف القرن الثامن عشر، كان موريللي شخصية أخرى حاولت شجب الكهنوت بضراوة. وعلى الرغم من أنه لا يكشف عن تأثير لديدرو وأنه يحتفظ ببعض الميول الربوبية، فهو على سبيل المثال يتردّد في أن يقبل أو يرفض في النهاية لامادّيّة النفس وخلودها، كان موريللي راديكاليًّا متشدِّدًا حتى في مرحلته المبكرة قبل-الجمهورية، كاتبًا لم يتأثر فحسب بمكيافيلي وفونتنيل وبيل وشافتسبري وكونديالك، بل تأثر بوجه خاص بمارسي.[83] ولأنه اقتنع مثل راديكاتي وميسلييه ومابلي من قبله، بأن الإجحاف الاجتماعي المُمأسَس يحول دون الحرية الحقيقية، فقد أكد هو الآخر، عام 1751، أن الاضطهاد وعدم التسامح ليسا متأصلين في التعاليم المسيحية بوصفها كذلك، أو في أي عقيدة بعينها، بل هما جزء أساسي من مُمارَسَة القساوسة وتركيبهم النفسي ومصالحهم بوجه عام.[84] وهو يرى أن السلطة الكنسية شكل من أشكال «السلطان» يتحمس عموم الناس للاعتقاد بأنه نزيه، لكنه في الواقع عكس ذلك تمامًا: ذلك لأنه يرفض التسامح مع فقدان الأتباع، أو فقدان أي هيمنة عليهم، ويسعى إلى فرض سلطانه تحديدًا عبر شحن المؤمن بكراهية وخوف رهيبين إزاء العقائد الأخرى ورغبة في اضطهادها.[85]

وبكبح السلطة الكهنوتية، تَوَقَّع «الفلاسفة» الراديكاليون منافع مكينة كثيرة يجنيها الجنس البشري، خصوصًا إنهاء الاضطهاد، والحد من الاستبداد، وإقرار حرية الفكر، وتوسيع الحريات، والتخفيف من سرعة تصديق الخرافات. ولكن كيف تتأتى مُكافَحة «الكهنوت»؟ جعْل رجال الدين تابعين بشكل راسخ للسلطة المدنية، في أمور الأخلاق، والتربية، وحتى العقيدة، فضلًا عن السياسة، أمر أكد عليه كثيرًا كتاب إسبينوزا **رسالة لاهوتية-سياسية**، وكان مركزيًّا دائمًا في الخطط الراديكالية. وفي الأراضي الكاثوليكية، منذ جيانوني ودوريا وراديكاتي، أعدّ المؤلفون الراديكاليون مخططات للحد من عدد رجال الدين، وأملاكهم ومواردهم الاقتصادية.[86] وقد أوصى موريللي، عام 1751، بأن تفرض السلطة المدنية قيدًا صارمًا على عدد رجال الدين في كل أبرشية «الضروريّين للمراسم الدينية وإرشاد الناس»، وسقفًا لترسيم قساوسة جدد، وتحديد عدد رجال الدين وَفْقَ الأماكن الشاغرة في القائمة المعتمدة،[87] كما أوصى بأن تتخلى جميع الأخويات، ذكورًا وإناثًا، التي أثرتها بشكل

---

(82) [Bernard], *Dialogues critiques*, 300-1.

(83) Coe, 'Le Philosophe, Morelly', i. 40-1, 61, 158 n.

(84) [Morelly], *Le Prince*, ii. 43; Wagner, *Morelly*, 146-7, 173, 356; Dagen, *L'Histoire*, 200-1; Ferrone, *Intellectual Roots*, 275.

(85) [Morelly], *Le Prince*, ii. 44, 47.

(86) Tortarolo, *L'Illuminismo*, 37, 122-3.

(87) [Morelly], *Le Prince*, i. 136.

استثنائي «حماقة القرون الماضية»، عن ممتلكاتها واستقلاليتها، وأن تقلل من أعدادها بشكل كبير، وألا يبقى عقار في يد الأبرشية أو الرهبان إلا بما هو ضروري لمعيشتهم. أما الباقي، في ما يجادل، فيجب أن يؤول إلى الدولة وأن يُستخدم في صيانة المستشفيات وتحقيق غايات خيرية أخرى.(88)

لقد بدا من الضروري ليس فضح الطموح والتلاعب الكهنوتي، وما يسميه كولنز «حيل القساوسة» فقط، بل كذلك إقناع العامة بأن يعتبروا بشكل أكثر تعاطفًا مُبرِّرات «الهراطقة» الذين يشككون، من منظور فلسفي، في التعاليم الدينية والاعتقادات الشائعة ومناهج تم فرضها على المجتمع وأُجبر بسببها المنشقون على الصمت. ولأن «هذه المناهج السخيفة والماجنة والوحشية في عبادة البارئ السرمدي» وحدها التي حَرَّضت «الفلاسفة على ازدراء دين الدهماء» في المقام الأول، في ما رأى راديكاتي، فإنه «من غير المنصف إطلاقًا اتهام قيامهم بذلك بالإلحاد؛ ذلك أن كونهم شعروا بالاستياء والرعب من مثل هذه الآراء الخطيرة، وغير المتسقة مع طبيعة الله الحقة، بسبب أفكارهم الجليلة فيه، أرجح بكثير من وعيهم بها بسبب إنكارهم وجوده».(89)

وقد ارتأى راديكاتي، وهو عدوّ لدود لكل محاكم التفتيش، أنه من المهمّ بوجه خاص ألا يوصف المنشقون بعد ذلك الوقت بـ «المَلاحدة»، بل يجب وصفهم بـ «الربوبيين»، «لأنه ليس هناك في العالم شيء اسمه ملحد، كما يتخيل الجهّال، وقد اعتقد القساوسة الماكرون أنهم بوصف [المنشقين] بهذا الاسم البغيض سوف يُكتشف دجلهم، ويتعرضون لغضب جمهور مهتاج.(90) إن هؤلاء المُندَّد بهم من قِبَلِ رجال الدين والجماهير لكونهم «مَلاحدة» يضمّون في الواقع أناسًا ممتازين، فبيل ولوكلرك من بينهم. وكل هؤلاء المفكرين، في ما يرى راديكاتي، ملمِّحًا إلى مفهومه المادي في الطبيعية على أنه الله، تمامًا على شاكلة المعنى الذي يريده إسبينوزا (وتولند وكولنز)، «يقبلون علة أولى تحت اسم الله، أو الطبيعة، أو الكائن السرمدي، أو المادة، أو الحركة الكلية أو النفس».(91) وهذا أمر أكده كذلك ثيودور لودفيغ لاو قائلًا: لأن «الحقيقة والدين شيء واحد؛ ولأن العقل واحد والله واحد»، ليس هناك ببساطة أي «مَلاحدة» ولا كتب «إلحادية».(92)

وكان لدى كل كاتب راديكالي تصوره المختلف إلى حد ما للكيفية التي أصبحت بها البشرية مستعبدة بشكل هدام للخطأ، والخرافة، والتلاعب الكهنوتي. ومن بين أكثر التصورات براعة لهذه العملية، التي تؤكد التصادم بين «العقل» و«اللاهوت»، فضلًا عن إثارة «النزعة الهلّينية» الفكرية التي أصبحت تتكرر في الفكر الراديكالي، تَصوُّر يتبناه المفكر «الفيرتهايمي» الحر يوهان لورنز شميدت (1702_1749). لقد حاول شميدت، الذي ظهرت ترجمته المتقنة إلى حد كبير لكتاب إسبينوزا في الأخلاق إلى الألمانية في ليبزغ عام 1744، أن يشرح كيف أن كل شيء في حياة الجنس البشري

(88) Ibid., 138-41.

(89) Radicati, *Succinct History*, 35; Radicati, *Twelve Discourses*, 11-12.

(90) Radicati, *Twelve Discourses*, 12; Berman, 'Disclaimers', 269-70; Jacob, *Living the Enlightenment*, 83.

(91) Radicati, *Twelve Discourses*, 11; Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 6068-9; Carpanetto and Ricuperati, *Italy*, 118; Tortarolo, *Ragione*, 9-10.

(92) Lau, *Meditationes*, theses, 122, 124.

الدينية والأخلاقية قد أصبح فاسدًا إلى حد يغذي حرفيًّا عشرات الكنائس والطوائف المتحاربة، التي تؤيد مذاهب لا سبيل للمصالحة بينها ومعظمها «منافٍ للعقل». وبمقارنة الخليط المُشوَّش المُؤلَّف من المذهب والأسطورة الذي يعظ به الدين المعاصر، كما رآها، مع البنية العقلانية والمتساوقة رياضيًّا للواقع التي تصادر عليها الفلسفة والفلسفة الطبيعية، تشمل سرديته للتطور المتعرج الذي مر به الذهن البشري تلميحًا إلى إلهام ديني، وإن لم يكن وحيًا إعجازيًّا بالمعنى التقليدي، زُعم في البداية لليهود، عبر موسى، وبعد ذلك عبر المسيح.

مع ذلك، في ما يقرّ شميدت، فإن اليهود، وهم شعب غير متعلم ولا يُعَدّ بالتوكيد «ضمن الشعوب التي أسست رؤية في العالم (*Wissenschaften*)، أي علمًا، وفلسفة، وبحوثًا نصية، قد خلطوا للأسف بين الحقيقة والأفكار الرائجة، في رؤية سخرت منها كل الشعوب المجاورة.[93] والحقيقة أن الإغريق، الذين تفوقوا على كل الأمم، وكان لهم أكثر بكثير من أي شعب أعظم إسهام في تطور الرياضيات، والعلم، والفلسفة، هم أول من طرح مبادئ واضحة في الأخلاق ومعرفة الله. وكانوا أول من تَعَهَّد الفكر العقلاني، حيث تَوَّجوا إنجازهم بابتكار الفلسفة. ولا ريب في أنه كانت هناك انقسامات بين الفلاسفة الإغريق، غير أن مدارسهم المتنافسة، في ما يجادل شميدت (متصاديًا مع بيل وكولنز)، ظلت تتناغم من حيث «الاتفاق على الحقائق الحاسمة» بشكل أوثق من الكهنوت قديمه وحديثه، وأمّنت من ثَمَّ للجنس البشري عددًا أكبر من التبصّرات الصحيحة من أي من علماء لاهوت العالم.[94]

ولهذا فإن الفلسفة الإغريقية تشكل التهديد الأساسي للتاريخ. غير أن جهود المفكرين الإغريق، مثل كل الفلاسفة منذ ذلك العهد، قد تعرقلت بحسب شميدت في سعيهم لنفع الجنس البشري بسبب الجهل، والسذاجة، وحب الغموض، والإيمان بآلهة متعددة، والحمق، والخوف الخرافي لدى عموم الناس. وقد سبّب هذا صراعًا مريرًا بين الفلاسفة والكهنة ما لبث حتى أصبحت فيه اليد العليا للكهنة، حيث ألزموا الفلاسفة بالتكتم عن تبصراتهم الحقيقية، وقصر مذاهبهم الفعلية على زمر صغيرة من المقربين. وفي حين أُرغم الفلاسفة في الظاهر على تبني اعتقادات الجموع وشعائرهم «المنافية للعقل»، فضل كهان الوحي الوثنيون، على الرغم من أن أذكاهم كان بالقدر نفسه موضع سخرية خرافات رائجة، إعادة تحديد أساليبهم في خداع الناس، على تعليمهم أي شيء ذي قيمة. وقد اهتموا بوجه خاص بضمان أن يبقى الناس جهلة كُلِّيًّا، وبَدَلًا من مُساعَدة الفلاسفة على تعليم مبادئ أخلاقية، ظلوا بشكل متواصل يعرقلون جهودهم.[95]

ومهما يكن من أمر، فمِنَ الواضح أن الخوف الخرافي هو الأداة التي ضمنت به «العناية الإلهية» هزيمة الكتاب المُقدَّس للعالم الإغريقي-الروماني: ذلك أنه سرعان ما عرف جزء من الكهانة الوثنية أن نطاق استغلالهم للسذاجة سوف يضيق لو أنهم انشقوا عن الآلهة الوثنية وأصبحوا كهنة

(93) [Schmidt], *Vest gegründete Wahrheit*, 18; Spalding, *Seize the Book*, 68.

(94) [Schmidt], *Vest gegründete Wahrheit*, 18.

(95) Ibid., 19; Spalding, *Seize the Book*, 185-6.

مسيحيين، إلى حد كبير مثل الدرويديين بحسب تولند.[96] ولأن غاية الكهنوت الجديد بسط هيمنته قدر الإمكان، طفقوا يفسدون التعاليم المسيحية الأصلية بعقائد تناقض ما استطاعوا قواعد العقل الأكثر أولوية، حتى كادوا يطمسون لب الحقيقة الثمين. وكمحتالين ممارسين، لفق آباء الكنيسة بشكل ممنهج «معجزات»، و«عجائب» ومذاهب من قبيل التثليث وبعث الأجساد، اعتبرها الفلاسفة باطلة لأنهم، على حد تعبير شميدت، يدركون «أنه لا شيء يحدث في العالم من دون علة تناظره (وهذا معتقد سبق أن عرفه أرخميدس)». غير أنه لم يكن في وسعهم أن يخبروا الجموع أنه من المنافي للعقل أن تستطيع امرأة الحمل «بشكل إعجازي» من دون مواقعة جنسية، أو أن يكون المرء «مُشوَّشًا» تمامًا بحيث يُفترض أن يرسل «الأب» ابنه كمخلص «لِيُبَرِّئ خطايا الآخرين». ذلك أن الجموع، التي تصدّق كل كلمة مهما كانت منافية للعقل، أرغمت الفلاسفة على السماح بما يُعتقد فيه بشكل عام.[97] والنتيجة، كما يقترح شميدت، مزج غريب بين الفلسفة واللاهوت، مُستلهَم جزئيًا من جهود رجال الدين للهيمنة على الفلاسفة وجزئيًا من محاولة الفلاسفة مجابهة لاعقلانية المعتقد الجديد.

التيارات النابعة من الوحي، والخرافة اليهودية والمسيحية المبكرة، والفلسفة الصحيحة، فضلًا عن الأفلاطونية والأرسطية المشبوهتين، تجمعت وتمخضت على هذا النحو عن فوضى روحية عارمة. وتختلف رؤية شميدت إلى حد ما عن بني تشربري (Cherbury) وبلاونت وتولند وتندال المناظرة والأقدم عهدًا، من حيث إنه بدلًا من توكيد لاهوت نقي قديم، أو «دين طبيعي»، يتألف من أربعة أو خمسة مذاهب أساسية، يبدأ بوجود إله أعظم، ميسر للجميع من دون شفاعة كهنوتية أو لاهوت، طرحها في البداية موسى لكنها حُرفت تمامًا بعد ذلك، أصبح التوكيد الآن على الهلّينية والفلسفة.[98] وفي حين تسلّم السردية الأقدم بدين الربوبية البدائي، أو «مذهب وحدة الوجود» أو «الدين الطبيعي» الذي يقول به تندال أو راديكاتي الذي يتحدث عن لاهوت فاسد وهش في مقابل لاهوت نقي، يركز سيناريو شميدت على فلسفة نقية مغمورة بقيت متزعزعة حتى العصور الحديثة، دفنت تحت طبقات من اللاهوت تشد من أزرها فلسفة فاسدة، وهذا تحوُّل لا ريب في أنه قد تأثر بتوكيد بيل مركزية ظهور الفلسفة الإغريقية في تاريخ الفكر الأخلاقي. وقد حل محل مُواجَهة «دين طبيعي» قديم نقي يعارض الدين الكهنوتي والشعبي، عقل ورياضيات فلسفية إسبينوزية-بيلية، تُحرِّض ضد اللاهوت المُعَزَّز بفلسفة أكاديمية، وهذه معركة كانت قد بدأت مع أول الفلاسفة الإغريق.

وحسب شميدت، ثمة حكمة خفية، بقيت ضمن بعض الزمر، كَرَّسَت نفسها للأمل المُقدَّس في أنها تستطيع أن تُصلَح يومًا ما المجتمع والسياسة والأخلاق على أساس حقيقة هي في واقع الأمر، كما عند إسبينوزا وبيل، العقل الفلسفي نفسه. غير أنه في حالة شميدت ثمة أكثر من تلميحة لربوبية مسيحية حقيقية، مهما كانت فَضلةً، معارضة للمادية والإلحاد ترشح في أعمال الكثير من الكتاب

(96) Toland, *Specimen*, 14.

(97) [Schmidt], *Vest gegründete Wahrheit*, 21.

(98) Willey, *Eighteenth-Century Background*, 14-15, 17; Assmann, *Moses*, 93-5.

الراديكاليين الآخرين. تظل هناك عناية إلهية حيّة يعتبرها شميدت أساس الحقيقة الأخلاقية وتساوق غامر في الأكوان،(99) ولكن من دون إضعاف بأي طريقة لكثافة الهجوم على الكهنوت. إنه يعرف أن المهمّة العسيرة التي تتعين في الاستعاضة عن الخرافة بالعقل سوف تتطلب برنامجًا هائلًا من الجهود الفلسفية والبحثية المُعزَّزة والمنسّقة،(100) لكنه يجب أن تقوم بها من أجل البشرية تلك القلة التي تبلغ جرأتها حد مواجهة الأثر الهائل للخوض في ما يعتقده الناس في سيرهم المهنية وحياتهم.

وتصعّب النزعة الإيمانية الباقية، البيّنة عند شميدت، والمكانة السامية للكتاب المُقدَّس حين يبرأ من التأويل الخرافي، من اتخاذ قرار حول ما إذا كان نسقه نوعًا من الربوبية الوولفيّة أو صيغة متطرفة من السوسينية. كتابه **توراة فيرتهايم**، الذي شُجب بشكل عام في ألمانيا حين ظهر عام 1735، أدين على أنه «سوسيني» و«طبيعاني».(101) وكان من النمطي لدى الفكر الراديكالي تخلصه من ثُنائيّة علماء اللاهوت القديمة بين المؤمنين والكفار، والاستعاضة عنها بتقسيم جديد بين البشر مُؤسَّس، كما عند إسبينوزا، وبيل، وراديكاتي، وميسلييه، ودو مارسي وفاكتر (Wachter)، على التمييز بين «التنويري» والظلامي، وهذه ثُنائيّة ذات مغزى دنيوي صِرْف.(102) ولكن إذا كان الخيط الناظم في إعادة تشكيل شميدت للتاريخ البشري «هلّينية فلسفية» بطولية عقلانية خالصة، تتغذى إلى الأبد كما اعتقد على حرب لا تتوقف من أجْل روح الإنسان تدور رحاها بين العقل واللاهوت، فإنه كان يتطلع كذلك إلى تأسيس مجتمعه القائم على الحقيقة، جزئيًا على أقلّ تقدير على الأخلاق المسيحية.

---

(99) Harrison, '*Religion' and the Religions*, 165-7; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 140, 165-8; Beiser, *Sovereignty of Reason*, 229, 244-5.

(100) [Schmidt], *Vest gegründete Wahrheit*, 21-4, 27; [Schmidt], 'Vorbericht', 5.

(101) Spalding, *Seize the Book*, 99, 105.

(102) Wachter, *De primordiis*, 74, 80-3; Schröder, 'Einleitung', 12-13; Israel, *Radical Enlightenment*, 650-1.

5

السوسينية والجذور الاجتماعية، والنفسية، والثقافية للتنوير

دارت الجدالات الفكرية التي وجهت التنوير الغربي ضمن مشهد تجاري، إمبراطوري، ومتروبوليتاني جديد تَوَسَّع بسرعة وتَشكَّل في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر في التجمعات الحضرية الأوروبية. في البداية، اقتصر إلى حدّ كبير منتدى النقاش الذي أحدث فرقًا على مراكز قليلة جدًّا، وهي أساسًا التجمعات الحضرية في أمستردام وليدن ولاهاي وروتردام في هولندا، إلى جانب لندن وباريس. غير أنه لم يَمْضِ وقت طويل حتى أصبحت عواصم كانت سريعة النمو والتغيّر، مثل برلين وجنيف، وهامبورغ-ألتونا وكوبنهاغن وفيينا، وسانت بطرسبرغ، حيث كانت البنى التراتبية التقليدية الاجتماعية والدينية تتحلل على نحو مماثل بشكل سريع، جزءًا من الساحة الثقافية المُتَشَكِّلة حديثًا. ولهذا كان السياق الاجتماعي الخاص بالتنوير مجالًا يتسع من التعددية الثقافية، والسيولة الطبقية، والتعايش بين المجتمعات والكنائس والبنى القانونية، حيث خلق سياقٌ جديد من «الحرية والمساواة»، كما سماه مونتسكيو،[1] واقعًا اجتماعيًّا حاضنًا ألزم بتبني أساليب جديدة في التفكير الاجتماعي والسياسي، كما أمّن أرصدة وإمكانات ثقافية جديدة شجعت على استخدام مفهوم جديد في العقلانية سرعان ما تَشَكَّل للتعامل مع هذه التحديات الجديدة.

جزئيًّا، كان الانهيار المتصاعد للأشكال التراتبيّة التقليدية في هذه المراكز الدولية الكبيرة مجرد نتيجة للحراك المتزايد، والنمو الحضري الحديث، والتغيّر الاقتصادي السريع. لكنه كان يرجع كذلك إلى الهجرة المتسارعة من الريف إلى الحضَر وصور جديدة من التنوع الاجتماعي والتَّعدُّدية الدينية المتسعة، سببتها هجرة كبيرة غير مسبوقة من الخارج. وكان أثر الهجرة الأجنبية على تشكيل السياقات والمواقف التنويرية حاسمًا في كل مكان. الواقع أنه في الحالات الأكثر تطرفًا، أي سانت بطرسبرغ وموسكو بطرس الأكبر، يمكن اعتبار الجماعات المهاجرة، خصوصًا الألمان اللوثريين والهولنديين والهيغونوتيين والإيطاليين، الفاعلين الأساسيين في التنوير. ذلك أن الجانب الأكثر ابتكارًا من هذا التغيّر الاجتماعي-البنيوي، وأحد أهم آثار التوسع الحضري المتروبوليتاني على الحياة الفكرية والثقافة العامة، هو الدور الواضح الذي قامت به جماعات صغيرة نسبيًّا لكنها نزحت عن موطنها واجتُثّت من جذورها، بحيث شكلت شتاتًا نشأ في مكان آخر، أكرهه البحث عن مواضع حيوية كما أكرهته الحاجة الاقتصادية، لكنه كان في الوقت نفسه قوة ثقافية جبارة تنتج أنواعًا جديدة من النشاط الفكري.

وهكذا أصبحت الجماعات الأجنبية المغتربة مكوِّنًا أساسيًّا في بيئة التنوير المبكر المتروبوليتانية، يتميز، خصوصًا في حالة الشتات الذي طُرد مؤخّرًا من مواطنه الأصلية، مثل الهيغونوتيين واليهود السفرديين الغربيين، بأنه أشد ارتباكًا ثقافيًّا ونفسيًّا وأقل استقرارًا من الجماعات الأخرى. لا غرو إذًا

(1) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 331; Lacouture, *Montesquieu*, 189.

أن أصبح هؤلاء المهاجرون الأجانب، بمجرد أن دُمجوا جزئيًا، فاعلين أساسيين في إعادة التنظيم والإصلاح الفكري والثقافي. وكما رأينا، كان الهيغونوتيون الجماعات الأكثر عددًا والأكثر بروزًا ضمن الجماعات التي وصلت مُؤَخَّرًا إلى شمال أوروبا؛ وكان هناك حضور أهم وإن كان أصغر «للجماعة اليهودية المُهمَّشة»، السفردية والأشكنازية، التي وُجدت في مراكز من قبيل أمستردام وهامبورغ وبرلين ولندن، من النوع الذي وصفه ماركيز آرجون في كتابه **رسائل يهودية** بأنهم أفراد انقطعوا بدرجة أو أخرى عن الأعراف التقليدية للشعائر اليهودية، مثل إسبينوزا نفسه، وأحيانًا يكونون، مثل رفيق إسبينوزا في منتصف الخمسينيات من القرن السابع عشر، خوان دي برادو (Juan de Prado)، أو سلمون غمبرتز (Salomon Gumpertz) في برلين، خريجي جامعات مثقفين بدرجة عالية، انغمسوا في الفلسفة. وثمة شتات مهمّ آخر، يلزم ألا نتجاهله بأي شكل، وهو شتات السوسينيين البولنديين والبولنديين-الألمان (خصوصًا من دانزغ) الذين اضطروا إلى الهجرة خلال القرن السابع عشر بسبب نزعة التنوير المضادّ البولندية التي انتصرت وأصبحت أقلّ تسامحًا، والتي تعاظم تصميمها على القضاء على الانشقاق الديني في هذه المملكة.

وبوصفه فاعلًا في التنوير المبكر، يلزم أن نعتبر التحدي السوسيني نزوعًا لاهوتيًا-فكريًا شكّل في الوقت نفسه ظاهرة اجتماعية ظلت مرتبطة بعد عام 1650 بموجة المهاجرين البولنديين إلى الغرب ولكن بدرجة كانت تضعف بشكل متزايد. ولأن معظم المنفيين البولنديين استقروا في شمال ألمانيا وهولندا، فإن الحركة الدينية التي تعرف بالسوسينية خلال التنوير المبكر في العالم الغربي بوجه أعم، مثل الأرمينية التي هاجرت إلى إنكلترا من هولندا، حيث انتشرت في بداية القرن السابع عشر بعد أن جاءت من بولندا، كانت تُعَدّ أساسًا تحديًا روحيًا أكثر منه إشكالًا اجتماعيًا مرتبطًا بجماعات بعينها جاءت من أراضٍ قصية.[2] غير أن حقيقة أنه قد ثبت أن المشكلة السوسينية حادة بوجه خاص ضمن حالات شتات أخرى اجتثت من أصولها، مثل الهيغونوتيين، إنما تقترح بقوة وجود رابط متصل مهم على المستويين النفسي والثقافي بين حقائق الاضطهاد والهجرة والنفي من جهة، والانجذاب إلى لاهوت إصلاحي راديكالي مثل السوسينية من جهة أخرى.

وعلى أي حال، كانت المضامين اللاهوتية مصدر قلق أساسي لدى المعاصرين. في إنكلترا بلغ ما يعرف بالجدال «حول توحيد الكنائس» مداه في السنوات 1687-1700؛ وفي عام 1698، أعاد قانون برلماني «يستهدف قمعًا أكثر فعالية للتجديف» تأكيد حظر قديم على التعبير عن عواطف مناوئة لمذهب التثليث، حيث هُدّد من يُدان للمرة الثانية بالسجن ثلاث سنوات.[3] فضلاً عن ذلك، ظلت الكنيسة الأنغليكانية في حالة اهتياج شديد عقودًا طويلة في القرن الثامن عشر، وكذا كان حال كل الكنائس المنشقة تقريبًا. جوناثان إدواردز، عالم اللاهوت الفيلسوف من ييل، وقائد حركة التجديد الروحي المعروفة باسم «الصحوة العظيمة» (the «Great Awakening») التي اجتاحت نيو إنغلند

(2) Chaufepié, *Nouveau Dictionnaire*, i. 135; Kerkhoven and Blom, 'De La Court en Spinoza', 153-4; Kühler, *Het Socinianisme*, 135-44, 227-41; Cragg, *Church and the Age*, 153, 169; Tyacke, 'Arminianism', 72, 74; Young, *Religion and Enlightenment*, 26-8, 75-6; Beiser, *Sovereignty of Reason*, 95-101.

(3) Champion, *Pillars of Priestcraft*, 107; Marshall, *John Locke*, 389.

والمستعمرات الوسطى في بداية أربعينيات القرن الثامن عشر، يؤكد بقوة أن السوسينية، بالإضافة إلى الأرمينيّة، والآرينية والكويكرية والربوبية، هي السبب الرئيس وراء «انتشار الاستهتار بالمبادئ والآراء»، الذي أصبح واضحًا في نيو إنغلند قدر ما كان واضحًا في إنكلترا نفسها والتي حاولت مكافحته نزعة إدواردز التجديدية المتحمسة التي تُسمّى «النور الجديد» (New Light).[4]

وإذا كانت الكنيسة العليا والأنغليكانيون المعتدلون في بريطانيا وإيرلندا بعد «الثورة المجيدة» قد خَشوا من تَسرُّب الخطر السوسيني جزئيًا عبر حلقات «التحرر الديني» (بما في ذلك، في ما يرى البعض، فلسفة لوك)،[5] بين الإصلاحيين في فرنسا وسويسرا، بعد عام 1650، فإن التحدي جاء في ما يبدو أساسًا عبر التيار «الأرمينيني» الموازي، الذي كان قويًا بوجه خاص في الأكاديمية الهيغونوتية في سومور. هناك، درّس ضمن الأساتذة في ستينيات القرن السابع عشر، الأرمينيني الديكارتي المبرز كلود باجون (Claude Pajon) (1626ـ1685)، وهو قس مؤثر في فترة لاحقة في أورليان، وصديق للوكلرك، وقائد تيار «الأرمينيّة الفلسفية العقلانية»، وموضع تَوجُّس شديد لدى الكالفنيين الأرثوذكس، وسرعان ما حصل تدريجيًا على موضع قدم في جنيف ولوزان.[6] ولكن بصرف النظر عن السبل والآليات التي توسلتها السوسينية على وجه التحديد في الانتشار، فَمِمّا لا شك فيه أن انتشارها عرَضٌ لأزمة دينية عميقة. ذلك أن لب أفكار السوسينيين، خصوصًا إنكارها ألوهية المسيح «وأسرار» مركزية أخرى في العقيدة، لكونها تتنافى مع العقل، قد فكّك بشكل واضح أسس المعتقد المسيحي واللاهوت والسلطة الكنسية التقليدية نفسها.

كذلك، فإنّهم قلة مَن شككوا في وجود رابط متأصل بين انتشار السوسينية وتزايد حدة الإيمان الفلسفي وانتشار الربوبية في نهاية القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر، بل إن البعض يجد علاقات وثيقة بين السوسينية واللاهوت الإصلاحي عند لوكلرك والعقليين. وبشكل مفارق أثنى الأب بيير فالنتين فايدي (Abbé Pierre Valentin Faydit)، وهو خصم غريب الأطوار للوكلرك الكاثوليكي الفرنسي، على التصورات العميقة التي يطرحها بيل (في شجبه للوكلرك)، والتي صورت «الإسبينوزيين والسوسينيين والكلركيين [أتباع لوكلرك]» على أنهم يتقدمون جميعًا في مسار مشترك، حين يستخدمون مناهج تفسير الكتاب المقدس التي طورت مؤخّرًا في تسفيه الاعتقاد في «الأسرار» والمعجزات.[7] حتى بيل نفسه، الذي كانت تستهويه دائمًا السخرية مما يُجمع عليه، تبنى هنا موقفًا تقليديًا، حيث شجب الرفض السوسيني للتثليث وعلم المسيح «لكونهما ينافيان العقل»، كما دان الرفض السوسيني العام «لأسرار غير قابلة للتصور تخص الدين المسيحي» لكونه خطأ وخيمًا يفتح الباب على مصراعيه «للارتيابية والربوبية والإلحاد».[8]

---

(4) Marsden, *Jonathan Edwards*, 199, 433, 448; Zakai, *Jonathan Edwards's Philosophy*, 261, 268, 325.

(5) Yolton, *Locke and the Way of Ideas*, 10-11, 169-74, 181-3; Marshall, *John Locke*, 345-50; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 106-10.

(6) Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 154; Simonutti, 'Absolute, Universal', 712.

(7) [Faydit], *Remarques sur Virgile*, 90, 238-9; *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 383; *Bibliothèque ancienne et moderne*, 28 (1727), 394-5.

(8) *Mémoires de Trévoux* (Aug. 1707), 1363-4; Tinsley, *Pierre Bayle's Reformation*, 302, 305-6; McKenna, 'La Norme et la transgression', 130; Lennon, 'Bayle and Socinianism', 180, 184-6.

وكان التغلغل السريع للتأثيرات السوسينية في العقود الأخيرة من القرن السابع عشر قد اتضح بوجه خاص ضمن الشتات الهيغونوتي، فقد مثّل لهم إشكالًا حادًّا بسبب التكاثر السريع والمفاجئ لمَجامعهم في مدن مثل أمستردام ولاهاي وروتردام وبرلين، حيث تمركزت مجامع كبيرة، وجديدة، وغير مستقرة في الأماكن نفسها التي شهدت القدر الأكبر من التعددية والشقاق الديني، وكانت الأشد خصبًا في الأفكار التسامحية فضلًا عن التأثيرات الفكرية الانشقاقية. بتعبير آخر فاقم السياق الاجتماعي المُحَدَّد للمجامع الذي شكل الملاذ الهيغونوتي حِدّة الصدامات والتنافسات اللاهوتية، ما صعّب كثيرًا الحفاظ على ما هو أكثر من مجرد مظهر الانضباط الكالفني التقليدي في مراتبهم.

«المقاطعات المتحدة»، التي استقر بها القطاع الأكبر والأكثر هيمنة ثقافيًا من النخبة الفكرية الهيغونوتية، بما في ذلك أكثر من نصفهم بكثير، حوالى 363 من 600 من الكهنة الإصلاحيين الذين أُرغموا على ترك فرنسا بعد «إبطال مرسوم نانت»،[9] كانت إلى حد ما استثنائية مقارنة بلندن وبرلين، إذ سبق أن تعرضت لتأثيرات سوسينية وكاثوليكية ويهودية، فضلًا عن التأثيرات «الأرمينيّة» والكوليجيانيّة والمينونيّة، خصوصًا في أمستردام ولاهاي وروتردام أكبر التجمعات الهيغونوتية. وإذا كانت هولندا قد بقيت المركز الرئيس للجدل والنشر واللاهوت والمشاريع الفلسفية لدى المهاجرين الناطقين بالفرنسية، فقد كانت هذه المقاطعة أيضًا مشتل أفكار ونصوص سرية للجناح الراديكالي. غير أنه ما لبث الاضطراب الروحي والتشرذم حتى عمّ جميع المراكز الهيغونوتية. في لندن، حيث نما عدد الكنائس الهيغونوتية من ست كنائس عام 1688 إلى 26 كنيسة يقوم عليها ما يقرب من خمسين كاهنًا بحلول عام 1700، وظهرت مشاكل مزمنة شبيهة لما شهدته هولندا من تركيبة مرهقة مماثلة تقريبًا من التوسع السريع، والتكيف مع منطقة متروبوليتانيّة كبيرة ومتحركة، وصراع مذهبي مستوطن.[10] وقبل أن يمضي وقت طويل، ساد ما يشبه الاهتياج اللاهوتي المنفلت تقريبًا في كل الشتات الهيغونوتي، الذي كانت وسائله الفعالة قليلة، لكونه ملاذًا ثقافيًّا واقتصاديًّا بقدر ما هو ديني، يزدري بمرارة حملة عدم التسامح التي عانى منها لتأديب المنشقين الدينيين أو القضاء عليهم.

وقد توافد اللاجئون إلى «الكنائس الإصلاحية» غالبًا لأسباب مهنية واقتصادية ولغوية بقدر ما توافدوا عليها لأسباب دينية، وفي أحوال ليست نادرة لم يعودوا «كالفنيين» بأي معنى محدد. ويسري هذا حتى على الكثير من قادتهم الروحيين (أو لعله يسري بوجه خاص عليهم)؛ ذلك أنه ما إن وصلوا إلى أماكن لجوئهم، حتى رضي العديد من الوعاظ والمدرِّسين الفعليين أو المتمرنين، بصياغات الخضوع الكالفنية إما للانتفاع وإما لأنه لم يكن هناك الكثير للقيام به. وفي الحالة الهولندية تكيفوا مع بنود المجلس الكنسي في دورت، في ما كانوا يقاومون في أعماقهم هذه المذاهب، ما ساعد بالتالي على إثارة انتفاضة لاهوت مخالف، السوسينية بوجه خاصّ، في كنف المجالس الهيغونوتية نفسها.[11] وقد تزايدت حدة التواترات بسبب الأوضاع المُعقَّدة المحيطة بإسبينوزا وبيل، اللذين كانا معروفين لكثير من أعضاء الجماعة أو معظمهم، وبحلول السنوات الأولى من القرن الثامن عشر،

(9) Van Eijnatten, 'Huguenot Clerisy', 218.

(10) Gwynn, 'Disorder and Innovation', 253-4.

(11) Ibid., 256-7; Mulsow, 'Views', 44.

غالبًا ما كان يستشهد بهما معًا على أنهما يُشكِّلان جوهر الخبث الفكري. ومن العوامل المزعجة بشكل خاص نظريّتاهما في التسامح والحرية الفردية ومبدؤهما القائل إن كون المرء متدينًا لا يحدث فرقًا في مكانته الأخلاقية الحقيقية وإمكانات خلاصه. ومن العوامل المزعجة كذلك، في ما لاحظ جان لا بلاسيت (Jean La Placette) (1639ـ1718)، وهو كاهن هيغونوتي في الأعوام 1686ـ1711 في كوبنهاغن، الحتمية المتشددة التي تبناها إسبينوزا وألمح إليها بيل، مبدؤهما القائل إن حرية الاختيار، على حد تعبير لا بلاسيت، «ليست شرطًا للسلوك الأخلاقي»، وهذا المذهب الذي يشبه بشكل مربك المذهب الكالفني في القدر المحتم، في ما أشار مراقبون يسوعيون، أعاق الكالفنيين الخلّص في معركتهم ضد فلسفة إسبينوزا الأخلاقية.[12]

يكاد يكون من غير المفاجئ إذًا أن علماء اللاهوت المحافظين، من أمثال جوريو، وغبريال الأرتيسي (Gabriel d'Artis)، في هامبورغ، وخصم الديكارتية إيلي بنوا (1640ـ1728)، الذي عمل سنين عديدة كاهنًا في الإصلاح الفرنسي في دلفت، كانوا يأسفون دائمًا على أن المذهب الكالفني الهيغونوتي أصبح يواجه في كل مكان تهديدًا مُرَوِّعًا. وفي حين أن هناك إجراءات قائمة لتأديب المهرطقين يمكن أن تكون ناجعة في قرى صغيرة مثل كانتربري، عام 1697، حين اضطرت جماعة من المنشقين السوسينيين إلى الهرب إلى هولندا، لم يكن للجهود التي بُذلت لقمع السوسينية في لندن وأمستردام ومراكز كبيرة أخرى أي تأثير يذكر،[13] وسرعان ما اتضح في كل المراكز الهيغونوتية الرئيسة أن بعض كهنة كنائس الإصلاح الفرنسي أنفسهم موضع اشتباه لأنهم قاموا بأعمال مخالفة خطرة تشمل تبني السوسينية السرية. وحين مات راعي الأبرشية لوي ميمبورغ (Louis Maimbourg)، الذي يجب أن يُميّز عن سَمِيِّه المؤرخ اليسوعي الأشهر منه (والذي مات في فرنسا عام 1686)، سوسينيًّا صريحًا بدرجة أو أخرى في لندن عام 1692، قام أربعة قساوسة، من بينهم جاك سوفيرين (Jaques Souverain) (الذي توفي عام 1698)، مؤلف **كشف النقاب عن الأفلاطونية** (*Platonisme desvoilé*) (1700)، بتحدي حظر الجماعة على زيارته وتقديم الدعم له وهو على فراش الموت: وبعد ذلك تعرَّض هؤلاء للوم علنًا (ولكن من دون جدوى) من قبل الهيئة الرئيسة للقساوسة.[14]

مع ذلك، استمرت الجهود التي بُذلت لدعم انتظام المذهب، «الجمعية العامة للكنائس الهيغونوتية» التي تأسّست في لندن عام 1698 كنظير «للمجمع الكنسي الفالوني» الذي كان ينعقد سنويًّا في «المقاطعات المتحدة»، على الرغم من أنها كانت معنيَّة أساسًا بمسائل عملية، كمساعدة فقراء المجتمع، فإنها حاولت أيضًا محاكاة مجامع الإصلاح الفرنسية في الجمهورية الهولندية وسويسرا، وإيجاد سبل لممارسة ضغوط أكبر من أجل التماسك المذهبي.[15] وقد جاهد المجمع الفالوني في «المقاطعات المتحدة» من أجل الحفاظ على الانضباط العقدي بعد عام 1686 عبر

---

(12) *Mémoires de Trévoux* (Apr. 1714), art. xlvi, pp. 619-20, 630-2, 634, 636.

(13) Gwynn, 'Disorder and Innovation', 258-9.

(14) Mulsow, *Moderne*, 269; Gwynn, 'Disorder and Innovation', 257.

(15) Gwynn, 'Disorder and Innovation', 259-61, 269, 271; Israel, *Dutch Republic*, 669, 931-2, 1031.

تشكيل مفوضية دائمة للمراقبة، تتألف من أربعة قساوسة وأربعة أساتذة في علم اللاهوت، أنيطت بهم مهمة مراقبة الوعظ والمنشورات.[16]

وحتى حوالى عام 1700، ظل يُنظر إلى السوسينية بوجه عام ضمن الشتات الهيغونوتي وخارجه باستهجان يقترب ممّا كان يُستشعر به إزاء «الإلحاد» والإسبينوزية. وقد وحّد التنديد بالسوسينية، أكثر من أي شيء آخر، بين اللوثريين والكالفنيين والكاثوليك والأرثوذكسيين. وكما رأينا، من ضمن الشكاوى الأساسية من الجمهورية الهولندية في أواخر القرن السابع عشر، أنه كان في وسع السوسينيين هناك، خلافًا لأراضٍ مسيحية أخرى، نشر أعمال مناوئة لمذهب التثليث، وعمليًّا إنكار ألوهية المسيح و«أسرار» مسيحية مركزية أخرى بدرجة من الصراحة على الأقلّ، على الرغم من أن السوسينيين، كما وجد أوبير دي فرسي (الذي سبق أن نُفي من فرنسا بسبب ميوله السوسينية)، وكما لاحظ بيل في مقالته عن سوسينوس («Socinus») في القاموس،[17] لم يكونوا يتمتعون في الواقع بقدر من الحرية في التعبير عن آرائهم كما كان يُعتقد بوجه عام. ومع ذلك، غضت حكومتا مدينتي أمستردام وروتردام الطَّرْف عن النشاط السوسينوسي معظم الوقت، بحيث مكنتاه من التغلغل في الحركة الكوليجيانيّة، فضلًا عن المجامع المينونيّة والأرمينيّة، وعلى أي حال تسنى للسوسينيين نشر رؤاهم بقيود أكثر مرونة من أي مكان آخر.

ومثل اليهود، كان السوسينيون يُستَهجنون في كل مكان ويتعرضون للهجوم في المنشورات من كل جِهة يمكن تصورها. ولا عجب في مثل هذه الظروف أنْ نزعَ السوسينيّون، أكانوا مهاجرين من بولندا أم مهتدين من أصل هولندي، إلى التفوّق على كل جماعة مسيحية مُهمَّشة أخرى من حيث حماسهم للتسامح، وفي ما يبدو كان تفوّق السوسينية حتى على الأرمينيين، حيث نادت بتسامح لا حد له عمليًّا، مجرد دليل واضح آخر على التقارب بين الربوبية الفلسفية الراديكالية والسوسينية. وهكذا نجد على سبيل المثال أن عالم اللاهوت الضالع في معارضته لمذهب التثليث دانيل زفيكر (Daniel Zwicker) (1612–1678) من دانزغ، منذ أن تعرض إلى الاضطهاد اللوثري واضطر لاحقًا إلى ترك بولندا نهائيًّا، بسبب تزايد التعصب الكاثوليكي، والهجرة إلى أمستردام عام 1657، يؤيد صراحة التسامح مع كل العقائد المسيحية وحتى مع المَلاحدة.[18]

وبالعكس، لم يكن بمقدور السوسينيين إلا عبر التنوير أن يتوقعوا أي تخفيف للضغط عليهم. وفي حين اتّهم مالبرانش السوسينيين بإهانة إله المسيحيين الخلّص، والتشنيع بالمسيحية، عبر البحث عن أعمق تنوير ونصح أخلاقي لديهم عند شخص يعتبرونه مجرد إنسان، بحيث اختلقوا خرافة جديدة وصنمًا، كما لو أنه بمقدور كائن فانٍ أن يكون مرشد الإنسانية والكنيسة العالمية،[19] كانت الرؤية الربوبية أكثر إيجابية بكثير. والحقيقة أنه بحسب الربوبيين المتأثرين بفولتير، بدا ظهور السوسينية

---

(16) Cerny, *Theology, Politics and Letters*, 62-3.

(17) Bayle, article 'Socin' from the *Dictionnaire* in McKenna, *Pierre Bayle: témoin*, 466; Tinsley, *Pierre Bayle's Reformation*, 317.

(18) Kolakowski, *Chrétiens*, 226-7; Bietenholz, *Daniel Zwicker*, 14, 28, 71-3.

(19) Malebranche, *Dialogues*, 275-6.

والنزعة التوحيدية الإنكليزية بكل توكيد شيئًا جديرًا بالاحتفاء، سرًّا على أَقَلّ تقدير. ذلك أنه توجد هنا، في ما يبدو، حركة مبعثرة، منتشرة، ومدمجة بشكل معمق في المجتمع الغربي، تمتد من بولندا وترانسلفانيا حتى أميركا الشمالية، هاجمت، إن لم يكن مبدأ الوحي، فبالتأكيد كل أصول اللاهوت التقليدي تقريبًا، بحيث استبعدت معظم المعجزات فضلًا عن ألوهية المسيح والتجسيد. وهذا يترك البشر مع إله خالق كلي ينظم الأكوان، ويأمر بالأخلاق، ويقدّر بلطفه مصير البشر والحيوانات على الأرض. ولهذا بدا أن السوسينية تتحمل كل العبء، كوكيل مفيد، وهذا ما قصده فولتير حين تحدث عن «الفلسفة»، يقوم بتتويج «كائن علوي» يمارس سيطرة مطلقة ويحدد النظام الأخلاقي، مزيلًا كل سبب للنزاع العقدي بين شعوب العالم.[20] وفي النص السري **خطبة الخمسين** (*Sermon des cinquante*) الذي كتب حوالى عام 1740، ووُزع فحَسْب بوصفه مخطوطًا غُفْلًا من اسم مؤلفه (إلى أن نشر عام 1763 غُفْلًا أيضًا من اسم مؤلفه)، يسعد فولتير من حقيقة أن العالم الغربي أصبح يزخر بشكل إيجابي بمُصلحين دينيين متحمسين يتبنون «سوسينية تقارب عبادة الله من دون خرافة».[21]

كل هذا إنما يثير بقوة عند المؤرخين الحديثين السؤال عمّا إذا كانت السوسينية، وبوجه خاص كيف كانت، تُعين وتُحرِّض على ظهور الربوبية الفلسفية ومن ثَمَّ على ظهور التنويرين المعتدل والراديكالي، خصوصًا في السياقات الهولندية والهيغونوتية والألمانية والأنغلو-أميركية. وحتى إذا كان الكثير من المعاصرين، كما يبدو مُرَجَّحًا، قد بالغوا في إقامة الروابط والعلاقات بين السوسينية وتيارات الربوبية المختلفة، يظل يبدو في الظاهر أن السوسينية أضافت بطرق مهمة زخمًا وأنصارًا جددًا لكل من جناحي التنوير. فضلًا عن ذلك، إذا كانت الصيغ الأكثر تَطَرُّفًا من السوسينية لم تختلف إلا بشكل طفيف عن «الدين الطبيعي» الربوبي، بحيث تألفت أساسًا، فضلًا عن حد أدنى مُقَلَّص بشكل كبير من الأسرار المركزية، من تعاليم أخلاقية مكثفة روحيًّا قائمة على أسوة المسيح، وإذا كان الكوليجيانيّون السوسينيون من أمثال بيتر بالنغ (Pieter Balling) (توفي عام 1669)، وياريغ يلس (Jarig Jelles) (حوالى 1620-1683)، والناشر الأمستردامي يان ريفرتز (Jan Rieuwertsz) (حوالى 1616-1687) بلا شك مريدين وحلفاء لإسبينوزا،[22] أليست هناك حجّة واضحة لاعتبار السوسينية من بين أهم العوامل التي وَلَّدت تيار التنوير الراديكالي بدرجة لا تقل عن تيارات التنوير الأرمينيني والفولتيري؟

وفي حالة بالنغ ويلس وريفرتز، قام السوسينيون المجاهرون بنزعتهم بدور بارز في تنظيم النشر المبكر لأعمال إسبينوزا، وترجمته، وانتشاره. ولأن السوسينيين أنكروا مذهب التثليث وألوهية المسيح، فضلًا عن الخطيئة الأصلية، وغالبًا ما أنكروا اللعنة الأبدية، ومعرفة الله المسبقة بخلاص كل

(20) Van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 209.

(21) HHL, MS Fr. 79 [Voltaire], 'Le Sermon des cinquante', fo. 26; [Voltaire], *Sermon des cinquante*, 20; Lee, 'Le «*Sermon*»', 143; in the other Harvard MS copy HHL, MS Fr. 17, p. 31, the word 'Socinianisme' has been corrupted to 'Socratisme'.

(22) انظر:

van Bunge, 'Spinoza en de waarheid', 656; Manusov-Verhage, 'Jan Rieuwertsz', 248-50; Israel, *Radical Enlightenment*, 164 n., 170-1 n., 342-58.

فرد أو بأي مصير آخر سوف يلقاه، فإن العقلانيين الأكثر صرامة من بينهم طَوَّروا صيغة من المسيحية مُطَهَّرة من الدوغما و«الأسرار» إلى حد يصعب تمييزها عن ربوبية العناية الإلهية.[23] ولا شك في أن هذا أعان الكوليجيانيّين المتدينين، من أمثال بالنغ، الذي رأى أن «النور الداخلي» عند الإنسان، الذي يماهي بينه وبين العقل، هو «المبدأ الأول في الدين»،[24] على أن يشعروا بالراحة بسبب معية إسبينوزا الذي لعله عَبَّرَ على أي حال عن نفسه بأسلوب أكثر حذرًا في خمسينيات القرن السابع عشر، منه في كتابه **رسالة لاهوتية-سياسية** (1670). لكن بالنغ مات آنذاك في ما أصبح إسبينوزا أقل حذرًا؛ وحتى آنذاك، في حين أنكر المعجزات، والفاعلية فوق الطبيعية، والوحي، فإنه ظل يرى أن المسيح، على الرغم من أنه مجرد إنسان، أُلهم بطريقة خاصة ما بفهم الحقيقة الأخلاقية ولم يكن من ثَمَّ «نبيًّا»، بالمعنى القدحي الذي قصده من هذا التعبير، بل كان استثناء متفردًا، «الناطق الملهَم باسم الله»، وهذا مذهب قريب من مذهب صديقه يلس ولا ريب في أنه صيغ عمدًا بحيث يغري أصدقاءه الكوليجيانيّين.[25] وكان يلس سوسينيًّا (ربما بشكل استثنائي) ليس لديه في ما يبدو اعتراض على رسالة [إسبينوزا]، بل إنه موّل ترجمتها إلى الهولندية، وإن لم تُنشر، بطلب من إسبينوزا، كي يحول دون التعرض لإجراءات مُتشدِّدة من السلطات.[26]

وبعد وفاة إسبينوزا، ظل يلس، الذي كتب مقدمة متنه المحظور **الأعمال الصادرة بعد الموت** (*Opera posthuma*) (1677)، يعتبر فلسفة صديقه متسقة مع صيغته السوسينية من المسيحية. ولطالما أُربك الشراح من ذوي الخلفيات المسيحية واليهودية بسبب رؤية إسبينوزا الغريبة في المسيح التي تقر أنه فرد ملهم بشكل متفرد، ولكنه ليس سوبرمان، يكمن جوهر رسالته «أساسًا في تعاليم أخلاقية».[27] ولأن «المعجزات» عند إسبينوزا استحالة مطلقة، لا ريب لديه في أن «معجزات» المسيح ليست أصدق من أي «معجزات» مزعومة أخرى تحدَّث عنها التاريخ.[28] مع ذلك فإنه يتضح أنه تطلع إلى اليوم الذي تنتهي فيه، كما يقول في الفصل 11 من **الرسالة**، الانشقاقات الكنسية لأن «الدين سوف يُفصل عن التأملات الفلسفية ويختزل إلى تلك العقائد القليلة والغاية في البساطة التي علّمها المسيح لأتباعه»؛ وهذا العصر الأسعد، في ما يضيف، سوف يكون «خلوًا من كل خرافة»، وهذه مُلاحَظة تُبيِّن أن «الدين»، أو على أي حال الدين السوسيني، أبعد ما يكون عند إسبينوزا عن التماهي مع «الخرافة»، على الرغم من منزلته المتواضعة مقارنة مع الفلسفة.[29]

ولا شك في أن أكثر سبل تأويل تَصوُّر إسبينوزا للمسيح وجاهة، ولأهمية المسيح للجنس البشري، هو أن نعتبر هذا التصور نابعًا عن حاجة مستشعَرة بعمق لشكل من التحالف التكتيكي

---

(23) Fix, *Prophecy and Reason*, 148-50; Mulsow, 'New Socinians', 49-52.

(24) Balling, *Het Licht*, 5; Kolakowski, *Chrétiens*, 210-12.

(25) Spinoza, *TTP* 64, 107; Nadler, *Spinoza*, 107, 141; Spruit, 'Introduzione', pp. xlv-xlvi.

(26) Spruit, 'Introduzione', p. xv; Spinoza to Jelles, The Hague, 17 Feb. 1671, Spinoza, *Briefwisseling*, 292-3; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 134, 136.

(27) Mason, *God of Spinoza*, 208, 212-13; Popkin, *Spinoza*, 62-3; Verbeek, *Spinoza's Theological-Political Treatise*, 84-7.

(28) Klever, *Spinoza classicus*, 271, 281, 283-4; Matheron, *Christ et le salut*, 87-9.

(29) Ibid., 96-7; Preus, *Spinoza*, 178.

للترويج لنوع من الحملات اعتُقد أنه بمقدورها أن تُصلح المجتمع والسياسة، وتشكل فلسفة تحررية حقيقية. ذلك أنه ليس في وسعه أن يأمل في تشكيل مثل هذا التحالف إلا مع الكوليجيانيّين السوسينيين، الذين كان يتردد على حلقتهم في أمستردام عدة سنوات (1656ـ1661)، بعد طرده من المعبد. فضلًا عن ذلك، وإلى حد ما، ثبت أن هذه الإستراتيجية ناجحة؛ ويلزم تصنيف بعض السوسينيين، مثل يِلس وبالنغ، ولاحقًا في ألمانيا يوهان لورنز شميدت، وهم سوسينيون تطلعوا إلى الجمع بين معتقدهم المسيحي وفلسفة عقلانية نسقية، حيث مزجوا فكرهم بعناصر من الديكارتية والإسبينوزية، وفي حالة شميدت الوولفيّة، على أنهم جزء لا يتجزأ من التنوير الراديكالي. وهذا هو الوضع بالضبط، كما في حالة هذه الشخصيات، حين تكون هناك إلى جانب إنكار علم المسيح ارتيابية شاملة في المعجزات وإصرار لا يساوم على الحاجة إلى حرية كاملة في الفكر وتسامح شامل.

مع ذلك، يجب علينا ألا نقرأ أكثر مما يجب في صداقة إسبينوزا وعلاقاته الفكرية الودية مع أمثال هؤلاء الرجال. لقد كان لزامًا أن تثار الكثير من الأسئلة حول حيوية واستقرار أي محاولة من هذا القبيل للجمع بين السوسينية والإسبينوزية. وعلى الرغم من ارتباطات إسبينوزا الكوليجيانيّة، والتعاطف مع السوسينية الذي عبّر عنه كذلك ماير وآخرون، فإن كل المؤلفين الهولنديين الراديكاليين بمن فيهم كورباخ، الذي وصف السوسينية بأنها «الدين الإصلاحي» الصحيح الوحيد،[30] وكان قريبًا كثيرًا من أخيه يوهانس كورباخ، وهو طالب لاهوتي معارض لمذهب التثليث جمع بين تعاطف إسبينوزي لافت مع مشاركة السوسينيين صلواتهم في أمستردام،[31] عبّر عن تحفظات واسعة النطاق بخصوص السوسينية، وعداء دفين، إن صح هذا التعبير، استهدف بشكل واضح بيل.

يجب كذلك ألا نفترض أن الكوليجيانيّين السوسينيين الهولنديين كجماعة كانوا، بعد وفاة إسبينوزا، يميلون إلى تفضيل الإسبينوزية. لقد سبق في سبعينيات القرن السابع عشر وخصوصًا في ثمانينياته، أن قام خصوم مبرزون لمذهب التثليث من بين الكوليجيانيّين، من أمثال فرانز كايبر (Frans Kuyper) (1629ـ1691)، محرر أجزاء من مكتبة بولندا (*Bibliotheca fratrum Polonorum*) (1656ـ1692)، وهي مجموعة من الأعمال البولندية-الهولندية السوسينية الأكثر سوءًا من حيث السمعة وكثيرًا ما تَعَرَّضت للحظر، بدأ في نشرها عام 1668، برد فعل قوي ضد التغلغل الإسبينوزي (والديكارتي) لحركتهم؛[32] وحتى جناح «العقلانيين» السوسينيين البولنديين في المنفى الأكثر تشددًا نأوا بأنفسهم عمليًا ونظريًا، وبإصرار متعاظم، بعيدًا عن الربوبيين والإسبينوزيين، واصفين مذهبهم «بالدين العقلاني»، حيث أرادوا من ذلك شيئًا مختلفًا تمامًا ليس عن الطبيعانية الإسبينوزية فقط بل أيضًا عن «اللاهوت الطبيعي» أو «الدين الطبيعي» الذي يقول به بلاونت وتولند وتاندال، فضلًا عن ربوبيي العناية الإلهية.[33]

(30) Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, 154-5; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 102; Wielema, 'Adraan Koerbagh', 68.

(31) Israel, *Radical Enlightenment*, 185-91; Wielema, *March*, 87, 90.

(32) Fix, *Prophecy and Reason*, 156-60; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 114, 136.

(33) Kühler, *Het Socinianisme*, 243-8; van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 238-66; Fix, *Prophecy and Reason*, 144-56.

وإذا كان بالإمكان أن يوصف أول كتب تولند، **مسيحية غير غامضة** (*Christianity not Mysterious*) بأنه «عمل أكثر سوسينية منه ربوبية أو مادية»، فإن تَطوُّر تولند الفكري اللاحق نأى بشكل حادّ في اتجاه المادية، ومذهب وحدة الوجود، وشبه-إسبينوزية جمهورية.[34]

قد يوافق المؤرخ الحديث على أن السوسينية كانت ما وصفه كرستوفر هل (Christopher Hill) بأنه «درب آخر إلى الربوبية»، ولكن إلى حد بعينه ومع تَحَفُّظ معتبر.[35] الواقع أنها كانت بالشكل الأوضح سَلَفًا ليس لربوبية العناية الإلهية، على غرار النموذج الفولتيري، أو لربوبية راديكالية، بل كانت سَلَفًا لـ «الربوبية المسيحية»، ظاهرة بداية القرن الثامن عشر، ومعتقد توماس وولستون (Thomas Woolston) (1670-1733)، وتوماس مورغان (Thomas Morgan) (توفي 1743)، وتوماس تشب (Thomas Chubb) (1679-1747). وقد ارتأى تشب، وهو حرفي من ملتشاير علّم نفسه اللاهوت، أن أي شيء «مخالف للعقل والعدالة» «افتئات بشع على الخالق العظيم وحاكم العالم»، وأن «صالح رجال الدين» شيء مختلف تمامًا «عن مصلحة البشرية العامة»، وأن «الممارسات الخرافية» في معظم الكنائس، خصوصًا الكاثوليكية، قد حلت بديلًا عن المسيحية الصحيحة؛[36] غير أنه ظل يؤكد بشكل قاطع أن اللاهوت العقلاني، وليس الفلسفة، هو نور الإنسان الأساسي، وأن الوحي مرشده الرئيس، وهو هنا أقرب ما يكون من السوسينيين.

ولئن كان صحيحًا أن «انشغالًا واسع الانتشار بالسوسينية» قد تخلل الجدل التنويري الفكري،[37] فإن قادة تنوير التيار الرئيس المعتدل المسيحي، المتشوّفين إلى القيام بإصلاح أساسي للمسيحية، والتخلص من كل الخرافة، من أمثال لوكلرك وجاكلو ولوك والمكتبي البرليني لا كروز، وهم رجال يفترض بشكل واسع أنهم كانوا يكنّون تعاطفًا مع السوسينية، استشعروا غالبًا في ما يبدو إحساسًا بالارتباط مع الأفكار السوسينية أقل حدة مما يفترض بوجه عام، وكانوا، من وجهة نظرهم، محقّين في رفض مؤهلات السوسينية «التنويرية» المفترضة. ذلك أنه في حين أسهمت السوسينية في ظهور كل من جناحي التنوير، بطريقة محدودة، خصوصًا كمصدر لجذب الأنصار ممن أصيبوا بخيبة أمل من السوسينية، فلم يكن هناك في الواقع سوى ارتباط ضعيف في الأفكار ليس فقط بينهم وبين الراديكاليين، بل حتى بينهم وبين رجال من أمثال لوكلرك، وهذه فجوة تتضح أشد الوضوح في موقفهم المختلف تمامًا (بوجه عامّ) من الفلسفة. ولهذا وعلى الرغم من دعاوى بيل المتكررة بخلاف ذلك، فإن لوكلرك، كما أشار باربيراك، لم يكن «سوسينيا» إطلاقا.[38]

وكان الموقف السوسيني الأصيل قد لُخّص في المصطلح المركزي «دين عقلاني» الذي استخدمه، ضمن آخرين، السوسيني البولندي، حفيد فاوستوس سوسينوس، آندراي فيزوفاتي (Andrzej Wiszowaty) (أو فيزوفاتيوس أو فيسوفاتيوس Wiszowatius or Wissowatius)

(34) Beiser, *Sovereignty of Reason*, 248; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 43-8.

(35) Hill, *Some Intellectual Consequences*, 77.

(36) Chubb, *A Discourse*, 5, 14, 21, 32, 80; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 32, 189 n. 52.

(37) Pocock, *Barbarism*, i. 53-4, 62-3.

(38) [Barbeyrac], *Éloge*, 55.

(1608_1678)، حيث استخدمه عنوانًا لكتابه الذي نشر في أمستردام بعد وفاته بعدة سنوات، في عام 1685، عملًا كان زفيكر يقدّره كثيرًا، وراجعه في ذلك العام بيل في كتابه أخبار جمهورية الآداب.[39] الفرق الرئيس بين «الدين العقلاني» السوسيني و«اللاهوت الطبيعي» الربوبي هو أنه في حين أن الأخير كان يركن إلى العقل وحده، فإن الأول تَبنّى المبدأ المرشد الخاص بالوحي الإلهي وصحة ما يتبقى من معجزات، كما حدث على أي حال مع لوك ولوكلرك، ما دامت هذه المعجزات قد وُثِّقت تاريخيًا بقرائن تُعَدّ «يقينية» ولكن من دون استخدام أي حجج فلسفية.[40] وقد ركزت عقائد رجال من أمثال فيزوفاتي وزفيكر وفرانز كايبر بشكل مباشر على الكتاب المقدس المسيحي، والتميز بين ما هو فوق طبيعي وطبيعي، وإن تَطَلَّب إصلاحًا جوهريًا، يظل في النهاية أساسيًا وصحيحًا كُلِيًا. بِنَظَرهم، كما بِنَظَر لوك ولوكلرك، من واجب التفكير المسيحي أن يثبت أن الوحي من عند الله، وأنه لا ينافي العقل بل يكمله، وأنه يفسِّر أفضل ما يكون التفسير عبر «العقل»؛ ولكن إطار مرجعياتهم، خلافًا للوك ولوكلرك، اقتصر في معظم الأحوال على الكتاب المُقدَّس وحده.[41] ولهذا فإن جوناثان إدواردز كان محقًّا تمامًا في تمييز فرق أساسي بين الربوبيين الحقيقيين والسوسينيين لأن «كُتُب [الأخيرين] المُقدَّسة هي كلمة الله، والدين المسيحي [عندهم] هو الدين الصحيح».[42]

وقد ارتأى فيزوفاتي، الذي أُرغم في عام 1658على ترك بولندا بسبب عدم التسامح المتزايد لدى القساوسة البولنديين، وبعد عدة سنوات من التجوال في المجر وسيليزيا والبلاتينيت، وصل إلى أمستردام عام 1661، ومتجاهلًا الكثير من التعاليم المسيحية التقليدية أو معظمها، أعلن أن الدين العقلي هو اللاهوت المسيحي الحقيقي. غير أن الفجوة بينه وبين رجال الدين، كما هي بينه وبين الإسبينوزيين الذين ينكر صراحة تأويلهم للكتاب المقدس، تظل واسعة إلى حد كبير. الراهن أنهم جميعًا أقرب إلى لوك ولوكلرك منهم إلى الإسبينوزيين: ففي حين أنهم يؤكدون أنه ليس في الوسع أن يكون لدى المرء إيمان ذو معنى إلا في شيء يتم توضيحه عبر عقله وليس عبر عقائد لا تقبل التفسير،[43] بحيث أنكروا بشكل قاطع مذهب التثليث والتجسيد وعقائد مسيحية مركزية أخرى لأنها تناقض ما يمليه العقل، فإنهم، خلافًا لإسبينوزا وماير وبيل وكولنز، ولكن مثل لوكلرك ولوك، أكدوا أيضًا التميز بين ما يتجاوز العقل وما هو مُنافٍ للعقل.[44] لقد كان هذا أساسيًا في لاهوت فيزوفاتي، وأوبير دي فرسي، ومعظم السوسينيين، وقد مَكَّنهم في حالات كثيرة، كما حدث عند كايبر، وعند

(39) Kühler, *Het Socinianisme*, 229-30, 236; van Bunge, *Johannes Bredenburg*, 94-5, 251; Bietenholz, *Daniel Zwicker*, 272-3.

(40) Bietenholz, *Daniel Zwicker*, 272-3; Jelles, *Belydenisse*, 1-3; Kuyper *Bewys*, 3-4; Fix, *Prophecy and Reason*, 149.

(41) Fix, *Prophecy and Reason*, 14; Marshall, *John Locke*, 340-5; Spellman, *Latitudinarians*, 101, 151-2.

(42) Zakai, *Jonathan Edwards's Philosophy*, 261.

(43) Wiszowaty, *Religio rationalis*, 16, 18, 33-5.

(44) Ibid., 82-4; Kühler, *Het Socinianisme*, 235-6; Olscamp, *Moral Philosophy*, 191; Bietenholz, *Daniel Zwicker*, 272-3.

لوك، من الزعم بوجود ملائكة وشياطين، وثواب أبدي للمخلصين وعقاب أبدي للأشرار، فضلًا عن المنزلة فوق الطبيعية للمسيح بوصفه «ابن الله، مفتدينا»، وهذا أمر حاسم لديهم.(45)

وكما أكد آرثر بري (Arthur Bury) (1624-1713)، في **الإنجيل العاري**، الكتاب الذي أُحرق علنًا في أكسفورد عام 1690، ثم ناقشه ببعض التعاطف بولانفيلييه، فإنّ السوسينية تعتبر «الإيمان» بالمسيح المخلِّص الكلي للبشرية.(46) بِنَظَر السوسينيين، أكانوا منفيين بولنديين مثل فيزوفاتي أو زفيكر، أم مهتدين هولنديين مثل بالنغ ويلس، أو إنكليزًا، ليس المسيح إلهًا لكنّه يظل كائنًا فوق طبيعي، إنسانًا أُلهم بشكل متفرد بحيث يكون فيضًا مباشرًا عن الله، وهو يجسد بالفعل الروح القدس وهو موهوب بعنصر من الألوهية، وفي هذا الحكم الأخير خلاف واضح مع موقف كورباخ الذي يماهيه بحقّ مجايلون من أمثال فان لبمورك مع موقف إسبينوزا.(47) وعلى نحو مماثل، يقر فيزوفاتي الحقيقة الملزمة لقيامة المسيح، حيث زعم، مثل لوك ولوكلرك، أن شهادة عدد كبير من الشهود على هذه الواقعة ليست موضع شك.(48) وبدلًا من التخلص من اللاهوت، تظل هناك بقية لا تقبل الرد من الإعجاز يلزم استيعابها، بحيث يتفق فيزوفاتي وآخرون من الطليعة السوسينية، بمن فيهم زفيكر، مع مبدأ لوك أن الإيمان «ليس سوى قبول مُؤسَّس على أقوى مُبرِّر» وأن يسوع بِنَظَرهم، وَفْقَ هذا الأساس، جاء عن طريق الروح القدس، وهو المسيح، ومخلص البشرية.(49) أما يلس، فقد تبنى لاحقًا في كتابه **اعترافات** (*Belydenisse*)، مثل فيزوفاتي، رؤية تقرّ بأن عقلانية ديكارت وإسبينوزا قابلة لأن تُدمج بشكل انتقائي مع المسيحية باستخدام أداة «تتجاوز العقل»، ما جعل لايبنتز كذلك يتهمه بالتناقض في ما وصف باحث معاصر بشكل مناسب موقفه بأنه «صوفي، وتوحيدي، وعقلاني زائف».(50)وقد كان موقفهم بالفعل، بِنَظَر الإسبينوزيين، عقلانيًا-زائفًا.

وكان بيل أحد الذين فهموا هذا بوضوح. وإذا كان عمد إلى جعل موضوع السوسينية مركزيًا في جدله مع العقليين، فلأنه كان في لب نقده للوكلرك وبرنار وجاكلو حجته القائلة بعجز العقل عن أن يكون أساسًا للإيمان. ولهذا فإن المسألة السوسينية بنظره، التي أهاجت الكنائس، قريبة النسب من المسألة التي نشأت عن مزاعم العقليين بوجوب أن يحكم العقل على المذاهب اللاهوتية، ويكون حجر أساس في تفسير الكتاب المقدس.(51) وكان المشترك بين السوسينيين ولوكلرك وجاكلو هو موضع عداوته. ولو رغبوا في أن يكونوا متسقين في تبني العقل مرشدًا لهم، في ما زعم بيل، ومؤدّى

---

(45) Wiszowaty, *Religio rationalis*, 82-3; Wiszowaty, *Spooren der Deugden*, 31, 42, 69-70, 91-2, 94; Kolakowski, *Chrétiens*, 267.

(46) [Bury], *Naked Gospel*, 12-13; Venturino, *Ragioni*, 135-6.

(47) Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, 217; Jelles, *Belydenisse*, 3, 21-3; Fix, *Prophecy and Reason*, 206-7; Kolakowski, *Chrétiens*, 218; Bietenholz, *Daniel Zwicker*, 60.

(48) Wiszowaty, *Spooren der Deugden*, 134.

(49) Locke, *An Essay*, 668; Van Eijnatten, *Liberty and Concord*, 165.

(50) Jelles, *Belydenisse*, 1-3; Kolakowski, *Chrétiens*, 217-18; Goldenbaum,'Leibniz as a Lutheran', 181, 185.

(51) Bayle, *Réponse*, iii. 649-50; Bayle, *Entretiens*, 22-3; Tinsley, *Pierre Bayle's Reformation*, 302-5.

فكرته هو أن السوسينيين والعقليين الهيغونوتيين، بمن فيهم صديقه باسانغ، لم يكونوا متسقين، لأنكر كل من السوسينيين والعقليين (الذين لم يرفضوا صراحة ألوهية المسيح ولا مذهب التثليث) ليس فقط ألوهية المسيح والتجسيد والوجود السابق، ومن ثَمَّ التثليث، بل أنكروا أيضًا قدرته فوق الطبيعية على التكفير عن خطايا البشر عبر معاناته على الصليب، وقيامته، والخطيئة الأصلية، وأبدية الجحيم، وبوجه أعم، الخلق من عدم، والعلم الإلهي القَبْلي بحوادث عَرَضية، والقضاء المبرم، وضرورة اللطف الإلهي، بحسبان أنها جميعها غير قابلة إطلاقًا للتصالح مع العقل، على الرغم من أنها تُشكّل تاريخيًّا وعلى نحو لا مراء فيه لب التعاليم المسيحية.[52]

ويرى بيل أنه يجب أن يقف الإيمان بمفرده. لو كان العقليون محقين في زعم أن الإيمان يشترط عونًا من العقل، ما يعني أن نزعته الإيمانية تُشكّل هجومًا على الدين، فإنهم يكونون بذلك، في ما يجادل، قد سوَّغوا في الوقت نفسه الزعم السوسيني بأنه يتعين وضع المسيحية على أساس عقلاني صرف. ولو سيطر هذا المبدأ، لأدى إلى تقويض الأرثوذكسية والعقيدة المسيحية التقليدية. ذلك لأنه لن يكون هناك عالم لاهوت أرثوذكسي لا يهاجم الدين لأنه ليس هناك كاهن أرثوذكسي لا يعظ بأن التثليث والاتحاد الأقنومي أسرار يعجز العقل عن استيعابها ويلزمه ببساطة أن يؤمن بالامتثال المتواضع «لسلطة الله التي يوحي بها».[53]

ولا يستلزم تفنيد بيل للسوسينية فحسب أنها تفترض خطأ وجوب أن يُؤسِّس العقل للإيمان، بل يستلزم أيضًا أنها تناقض كُلّيًّا مبادئها الخاصة بها. لقد سبق لبيل أن ارتأى مبكرًا في سيرته المهنية أن التميز، الذي يوافق عليه لوكلرك وبرنار والسوسينيون مؤيدو الدين العقلاني، بين ما يتجاوز العقل وما يتنافى مع العقل هو مُغالِط، وأنه يستحيل أن يكون في الحياة البشرية شيء «يتجاوز العقل» لا يتنافى أيضًا معه.[54] صحيح أن هذا كان موقفًا يتسق يقينًا مع النزعة الإيمانية، لكنه كان أيضًا موقف إسبينوزا وكورباخ. وفي حين أنه أنكر السوسينية في الظاهر، لأنها تتناقض مع البيرونية والنزعة الإيمانية التي يقول إنها الفلسفة الوحيدة التي تتسق مع المسيحية الأرثوذكسية، يتضح أن مقصد بيل الحقيقي هو أن يقود القارئ صوب شيء مختلف. فبعد أن كرر الاعتراضات السوسينية على مذهب التثليث والتجسيد «بمهارة فائقة وقوة» كما يقول لوكرك مستاء، بذريعة التباهي بالأرثوذكسية والتقليل من شأن «العقل»، زعم بيل استحالة تقويض القضية السوسينية باستخدام العقل في حال التوكيد في الوقت نفسه، كما فعل السوسينيون والعقليون ولوك، على سفه الزعم بأن الوحي والمعجزات «تتجاوز» العقل لكنها لا تنافيه.[55]

وبالهجوم على السوسينية يقوم بيل ببراعة فائقة بحركة فلسفية بهلوانية: إنه يبدأ بنقد السوسينيين لتعويلهم على العقل، ثم يعتبر اعتراضاتهم العقلية على المذهب الأرثوذكسي غير قابلة لأن يُرد عليها عقليًّا، ثم يحتج بأن السوسينيين (مثل لوكلرك وجاكلو ولوك) يتصرفون بركونهم إلى «ما يتجاوز

(52) Bayle, *Réponse*, iii. 650; Lennon, 'Bayle and Socinianism', 175.

(53) Bayle, *Réponse*, iii. 643; Bayle, *Entretiens*, 20; Walker, *Decline of Hell*, 28-9.

(54) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii.190; McKenna, 'La Norme et la transgression', 129, 133-4.

(55) McKenna, 'La Norme et la transgression', 129, 133-4; *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 422.

العقل» بشكل لاعقلاني بسبب فشلهم في أن يستبعدوا عن مذهبهم ما ينافي العقل. بِنَظَر بيل إذًا، كما بنظر كورباخ وماير، حتى أشد السوسينيين «عقلانية» يظلون علماء لاهوت متناقضين بدلًا من أن يكونوا فلاسفة، أو كما يقول كورباخ، رجالًا «لم ينجحوا في استخدام العقل في كل شيء».[56] وفي حين أن الروح القدس بنظر كورباخ مُتماهٍ مع العقل نفسه وأكمل عطايا الله، فإن الاثنين عند بيلس، وبالنغ، وفيزوفاتي، وزفيكر، وريفرتز، ومعظم السوسينيين، ليسا متكافئين، أو ليسا متكافئين كليًا.[57] وكورباخ، الذي يدافع عن نزعة تقول بجوهر واحد، قريبة من إسبينوزا، كان مفكرًا حرًّا علمانيًا بشكل متشدد، يفهم بوضوح أن السوسينيين حَوَّلوا مبدأ «ما يتجاوز العقل» إلى محور نسقهم نفسه.[58] غير أن توظيف فكرة «ما يتجاوز العقل» في تفسير الاعتقاد في الوحي، ومعجزات إنجيلية، والتجسيد، في ما يؤكد كورباخ، ليس صحيحًا «لأنه لا شيء ضد الطبيعة أو يتجاوزها يمكن أن يحدث»، تمامًا كما يستحيل على «الرؤى»، في ما يقول، أن تكون سوى اضطرابات ذهنية ذاتية عند الأفراد الذين يختبرونها.[59]

وعلى الرغم من تعاطفه مع طائفة تعرضت قرونًا لاضطهاد بشع، يعتبر بيل السوسينيين، كالعقليين، جماعة وقعت في تناقض ذاتي لا مناص منه؛ وعلى نحو مشابه يعترض كورباخ بأن إنكارهم ألوهية المسيح إنما يستلزم أن عبادتهم للمسيح تتكافأ مع الوثنية: «ذلك لأن عبادة إنسان وثنية».[60] باختصار، يختلف «العقل» السوسيني كُلّيًا عن «عقل» التنوير الراديكالي، والنقد السوسيني للكتاب المقدس بتوقيره العميق للكتاب المُقدَّس كشيء يعلو وينفصل كُلّيًا عن كل شيء آخر، «كلمة الله» ومصدر الحقيقة الأساسي، بعيد جدًّا عن التأويل الراديكالي للكتاب المقدس، كما أنه بعيد جدًّا عن مفهوم لوكلرك للنقد النصي. الواقع أن السوسينيين كبُحّاث هواة وغير محترفين مارسوا في الغالب أسلوبًا بدائيًا في التفسير، وغالبًا ما سخروا صراحة من «الفلسفة» كما حدث مع كايبر وشاعر روتردام جواشيم أودان (Joachim Oudaen) (1628–1692)، حيث حضّوا الناس على «تفضيل البساطة التي هي في المسيح»، على حد تعبير بري، «على كل الدقائق التي نجدها في المدارس».[61]

ولم يكن دانيل زفيكر، وهو مُنظِّر مبرز للتسامح ومُفسّر سوسيني جريء، مهتمًا، وَفْقَ ما تشي مكتبته الخاصة، بالتطورات العلمية الحديثة ولا بهوبز، ولا بالنظريات التفسيرية التي يقول بها إسبينوزا وماير؛ وكباحث في آباء الكنيسة وفي الكتاب المقدس، ومن ضمن الذين جاهدوا من أجل إثبات أنه لا واحد من الآباء الذين سبقوا يوستينوس الشهيد (Justin Martyr) (في نهاية القرن الثاني) تبنى عقيدة التثليث، رفض ببساطة الخوض في تحدي الفلسفة الحديثة أو العلم أو التفسيرات الفلسفية.[62]

---

(56) Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, 271; Wielema, 'Adriaan Koerbagh', 68-9.

(57) Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, 217; Fix, *Prophecy and Reason*, 206-10.

(58) Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, 68, 75-6; Kolakowski, *Chrétiens*, 408, 410; Wielema, *March*, 80, 84.

(59) Koerbagh, *Bloemhof*, 447, 647; Wielema, 'Adriaan Koerbagh', 68.

(60) Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, 271; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 102; Israel, 'Meyer, Koerbagh', 203.

(61) [Bury], *Naked Gospel*, 102; Cragg, *Church and the Age*, 153; van Bunge, *Johannes Bredenburg*, 90-8.

(62) Kolakowski, *Chrétiens*, 226; Bietenholz, *Daniel Zwicker*, 271-2.

ولا شك في أن بعض الكوليجيانيّين السوسينيين كانوا مهتمين بجدية بالفلسفة. خلافًا لذلك ما كان هناك أساس لتكتيكات إسبينوزا المناصرة للسوسينية ونظرية المسيح التي تقول إنه ملهَم بشكل متفرد من قبل الله. كثيرون من أمثال يِلس وريفرتز، والمحاصر بالانتقادات يان بريدنبرغ (Jan Bredenburg) (1643-1691)، وأيضًا بالنغ، الذي كان مثل يِلس صديقًا مقربًا من إسبينوزا وترجم عرضه لمبادئ فلسفة ديكارت الذي نشر في أمستردام عام 1663، انغمسوا بشكل مُعَمّق في الديكارتية فضلًا عن الإسبينوزية، كما انغمس شميدت لاحقًا في الوولفيّة، وفهموا الدعوة لتبني العقل كأداة على أنها دعوة للتوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية. وكانت دراسة بالنغ النور في الشمعدان (*Het Licht op den Kandelaar*)، عام 1662، التي نشرت باسم القائد الكويكري وليام أيمز (William Ames)، تُعدّ دائمًا «أول منشور إسبينوزي». غير أن أهم ما يتعلق بها هو تحديدًا الغموض الدقيق، والمُتردِّد، والمضطرب الذي يتسم به توكيدها على «النور الداخلي» والتصوف البيّن في مماهاتها بين «نور» العقل كمرشد الإنسان الحقيقي والمسيح، وبين «الروح» و«الحقيقة»، التي تجاهد من أَجْل مصالحتها مع العقل الديكارتي، وبين الإسبينوزية والروحانية الكوليجيانيّة.[63] وقد تخلل هذا الاضطراب على وجه الضبط مجمل جهود السوسينيين «الفلسفيين» بحيث أحدث تَقاطُعًا بين الفلسفة والمذهب السوسيني.

ولأنهم عَجَزوا عن سَدّ الفجوة بين أنفسهم وإسبينوزا كما أثبتت بوضوح تام[64] جهود بريدنبرغ، والجدل الداخلي المرير الناتج عنها، التي قَوَّضها كورباخ وبيل، لم يُؤمِّن «التوحيديون» أي أساس حقيقي للتحالف مع الأرمينيين. وفي حين أن فان لمبورك، مثل أنصار التسامح الديني الإنكليز والسويسريين، لم يأمل في أن يبدو غير متسامح، كانت لديه اعتراضات قوية ضد السوسينية.[65] وعلى الرغم من تَجنُّبهم الإدانة القاسية من جوريو والكنائس الرئيسة، نادرًا ما كان لوكلرك والعقليون أشد تعاطفًا أو ارتباطًا مع السوسينية من كورباخ أو ماير أو بيل. ذلك أنه بدا للوكلرك، كما بدا لبيل، أن السوسينيين يتبنون وينكرون في آنٍ واحد الوحي والمعجزات. وفي حين كانت «عقلانية» لوكلرك، مثل عقلانية لوك، بنيوية وصورية، ومنشغلة كثيرًا بالتكامل والوصل بين اللاهوت والفلسفة والعلم، لم تكن في الغالب مقاربة السوسينيين الأقل فلسفية عادة سوى «عقلانية نصية «تعوِّل على فطرة» فجة مُوجَّهة للخلاص من صعوبات بعينها في تأويل الكتاب المقدس.[66] وكان برنار أشد عداوة حتى من هذا، حيث سخر من تأويل سوسينوس للكتاب المقدس بأن اعتبره علاجًا يحرق المباني كي يُجنِّب المعماريين عناء صيانتها.[67]

---

(63) Balling, *Het Licht*, 4; Fix, *Prophecy and Reason*, 200-5; Klever, *Mannen rond Spinoza*, 20-2; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 107, 134; van Bunge et al. (eds.), *Dictionary*, i. 46.

(64) van Bunge, *Johannes Bredenburg*, 198-254; Israel, *Radical Enlightenment*, ch. xix.

(65) van Gelder, *Getemperde vrijheid*, 178, 275; Simonutti, 'Religion, Philosophy and Science', 309, 319; Spellman, *Latitudinarians*, 98, 100-2.

(66) *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 379-80; Kühler, *Het Socinianisme*, 239-40.

(67) Bernard, *De l'excellence de la religion*, 160; [Barbeyrac], *Éloge*, 55.

ومن بين البُحّاث المبرزين الذين اهتموا عن كثب بالمسألة السوسينية ماتوران فيسيير دو لا كروز (Mathurin Veyssière de La Croze) (1661-1739)، وهو قيّم بروسي ملكي على مكتبة برلين، وأستاذ فلسفة، عني بجمع المخطوطات السرية وتراسل مع لايبنتز وبيل. وكان أكثر الرهبان المبعدين عن الأديرة الفرنسية أثناء حكم لويس الرابع عشر موهبة، وحين بلغ الخامسة والثلاثين من عمره، وكان آنذاك قد اشتهر بسعة معرفته، هرب من الدير البينديكتي للأب جرمين دو بري في باريس إلى براندنبرغ، عبر بازل، حيث انضم إلى الكنيسة الإصلاحية.[68] وحتى قبل ذلك بوقت طويل، أنكر سرًّا الكاثوليكية، والسلطة الكنسية، ومَلكية الحق الإلهي، نتيجة في ما يبدو لمشاهدته القمع الملكي الذي تَعَرَّض له الهيغونوتيون والجانسينيون، مواصلًا «كتب هولندا» (livres de Hollande)، فضلًا عن الموقف المُتَعَصِّب فكريًا، كما رآه، الذي اتخذته أخويته. وقد أصبح يعتبر تبني الكاثوليكية «للبابا المُقدَّس المزعوم»، على حد وصفه في النسخة الإنكليزية من **مقالات تاريخية** (*Dissertations historiques*) (1707)، «مذهبًا يسرف في التباهي، وأُثبت بطريقة رديئة»، «في أكثر البراهين يقينية على أخطاء تلك الكنسية».[69] وحسب رأيه، لم يكن فساد رجال الدين والنوايا السيئة أوضح في أي موضع آخر من المؤامرات السياسية التي كانت تحاك في البلاطات الكاثوليكية: وقد اشتكى من أن البلاط الملكي الفرنسي «قادر على كلّ شيء في روما»، غير أن اليسوعيين «يمكنهم فعْل كلّ شي في البلاط الملكي الفرنسي».[70]

وبعد أن استبعد لا كروز اليقينيات القديمة، بحث بجدية عن الجديد، في محاولة لاكتساب تعاطف ربوبي صريح.[71] وكان باحثًا لا يكلّ، قريبًا من لايبنتز منذ نهاية العقد الأخير في القرن السابع عشر، عمل على مستوى واسع، حسب كاتب سيرته جوردان (Jordan)، بحيث ملأ كل كتب مكتبته بحواشٍ مُكَثَّفة دوّنها بخط يده. معرفته الهائلة ودرايته العميقة باللغات الشرقية القديمة والحديثة، وإن فشل في اتقان الصينية التي حضه لايبنتز على تعلمها، حظيت بالإعجاب، غير أن ذهنيته غير العقائدية واهتمامه المتحمس بالهرطقة والمنبوذين من كل صنف، والدفاع المشبوب عن التسامح الشامل، جعلته موضع اشتباه واسع. البعض اعتبره متعاطفًا مع بيل،[72] في ما اعتبره آخرون داعية سِرِّيًا للسوسينية، مؤولين اهتمامه بالإسلام وأحد أجزاء انتقادات كتابه **مقالات**، حيث قارن السوسينية بالإسلام، زاعمًا أن الإسلام بتوكيد وحدة الله «شبيه بالسوسينية إلى حد يحول دون التميز بينهما»، على أنه يعني ضمنيًا التعاطف مَعهما.[73]

---

(68) Jordan, *Histoire*, 10-11,14; Mulsow, *Die drei Ringe*, 10-11, 14-15.

(69) La Croze, *Historical and Critical Reflections*, 153-4.

(70) La Croze, *Dissertations historiques*,'preface', p. 3v.

(71) Jordan, *Histoire*, 79, 227; Geissler, 'Littérature clandestine', 485; Mulsow, *Die drei Ringe*, 17.

(72) Mulsow, *Die drei Ringe*, 66-85; Mulsow, *Moderne*, 71, 75; Mulsow, 'Views', 29-30, 43-5.

(73) La Croze, *Historical and Critical Reflections*, 156; Häseler, *Wanderer*, 67; Thomson, 'L'Utilisation de l'Islam', 251; Mulsow, *Die drei Ringe*, 72.

مع ذلك، وعلى الرغم من كل حياده واتصالاته المُكثّفة مع البُحّاث السوسينيين، رفض لا كروز بالمطلق تعاليم ما وصفه «بالطائفة الشقية والملعونة». والأهم من ذلك، قوّم السوسينية المعاصرة بطريقة تُعزّز بقوة انطباعًا مؤدّاه أن إسهامها في ظهور التنوير الراديكالي وتنوير التيار الرئيس المعتدل كان في الغالب الأعم غير مباشر وعارضًا عوضًا عن أن يكون مركزيًا أو مُعَمَّقًا. ولم يكن غير متعاطف، لكنه كان بشكل غامر سلبيًّا في نتائجه. وبإنكار السوسينيين ألوهية المسيح والتجسيد، والتحدث «بازدراء عن الآباء»، في ما ارتأى، لم يتركوا لأنفسهم بديلًا سوى الزعم بأهمية حياة المسيح الاستثنائية وفوق الطبيعية وقدوته، من دون أن يكون لديهم أساس عقدي للقيام بذلك، فكانت النتيجة عربة تخاطر بنفسها بسبب أحمالها، عرضة بشكل متأصل للاضطراب المزمن الذي يعتبره الملمح الرئيس في السوسينية. ومثل بيل، عزا لا كروز هذا الخلل المميت إلى تطبيق السوسينيين العقل على أمور الإيمان. لقد بدا له أن النسق بأسره مُؤسَّس على تناقض مركزي: لا سبيل لإثبات «وجود الله» بالعقل، في ما يشير مرة أخرى مثل بيل قائلًا: «ومع ذلك فإن كل شيء يعتمد عند السوسينيين على العقل». فمن تراه سيعجز عن رؤية أن هذا البناء الهش «باب مفتوح للإلحاد وإنكار الله؟»[74]

ومثل كورباخ ومابر وبيل، اتهم لا كروز السوسينيين فوق ذلك كله بالتناقض الفكري. إن تاريخ الحركة، في ما يؤكد، إنما يثبت أن السوسينية كانت دائمًا عرضة للتفكك، طائفة هدامة «نصف-يهودية» انشقت عن السوسينيين البولنديين قبل أن تنتشر، كما يقول سوسينوس نفسه، في أرجاء بولندا ولتوانيا كي تُلوّث ترانسلفانيا.[75] وأشد كارثية من هذا، حصلت السوسينية في عصور متأخرة على موطئ قدم في ألمانيا وفي بقاع كثيرة أخرى: لقد أُغوي بها شبان غرٌّ كثر «بسبب حبهم الأعمى للجدة». وسوف يظل الدين والتقوى يعانيان فترةً طويلة من وعظهم؛ لأن التجربة تبين أن مذهبهم يقود بطبيعة الحال إلى «الربوبية والليبرتانية». وفي حين أن السوسينية لم تعوز إطلاقًا أنصارًا جددًا، غالبًا ما كانوا أشد حماسًا من أسلافهم، نادرًا ما أبدى هؤلاء المهتدون، مهما كان حماسهم في البداية، التزامًا مستمرًا بمذهبهم. وحتى الوقت القصير كان يكفي لكثيرين من الأنصار الجدد، «ما داموا يعلمون بوضع [معلميهم] المتذبذب بين الشك والمعرفة»، للشعور بالخذلان، «ومثل من هم على وشك الغرق، تجدهم يتشبثون بأول شيء يصادفهم».[76]

وكانت النتيجة كارثة روحية تقود هذه الأرواح الضالة إلى كل الاتجاهات. البعض تبنى الإسبينوزية، في ما يلاحظ، «والبعض [تبنى] الشعر؛ آخرون اتخذوا سبيلهم إلى اليهودية أو الإسلام، [ولكن] قلة هم الذين عادوا إلى الدين الأرثوذكسي».[77] ومنذ الإصلاح، كانت هناك بالفعل حالات متنوعة وموثّقة من السوسينيين الإيطاليين والبولنديين والألمان الذين هربوا من أراضٍ مسيحية إلى

(74) La Croze, *Dissertations historiques*, 151; Geissler, 'Littérature clandestine', 485.
(75) La Croze, *Dissertations historiques*, 152.
(76) Ibid.
(77) La Croze, *Historical and Critical Reflections*, 198.

أراضٍ عثمانية واعتنقوا ما يفترض، عندهم أنه عقائد الإسلام المألوفة.[78] وكذا كان حال أشهر مُهتدٍ يهودي في ذلك العصر، اللوثري السابق التقويّ يوهان بيتر سبيث (Johan Peter Spaeth) (حوالى 1644ـ1701)، فبعد أن غازل الكاثوليكية فترة قصيرة، اعتنق السوسينية، لكنه ما لبث بعد أن أنكر ألوهية المسيح حتى تَخَلَّص كُلّيًا من تراثه المسيحي، فانضم إلى يهود أمستردام وطلب ختانه. غير أن سبيث كان برهانًا آخر على أن السوسينية حرضت على الإسبينوزية بقدر ما حرضت على اليهودية: ذلك لأن يوهان غورغ فاكتر (Johann Georg Wachter) (1673ـ1757)، بعد أن تجادل في أمستردام مع «موسى الألماني» ('Moses Germanus)، وهذا هو الاسم الذي أصبح سبيث يعرف به بعد تحوّله الديني، بيّن في طرحه لرؤاه في كتابه **الإسبينوزية في الإبهام اليهودي** (*Der Spinozismus in Jüdenthumb*) (1699)، أن هذا المرتد المفرد «إسبينوزي» بقدر ما هو قَبالي ويهودي.[79]

وحسب لا كروز، قد يصبح السوسينيون الذين أصيبوا بخيبة أمل إسبينوزيين، غير أنه من المُرجَّح بالقَدْر نفسه أن يتبنّوا الشعر، حيث المثل المحتفى به أكثر من غيره في عالم الردّة الهيغونوتي أولًا إلى السوسينية ثم إلى الكاثوليكية هو إسحق بابن (Isaac Papin)، وهو ابن أخ مريد سابق للأرمينيني باجون (Pajon). وكان سبق له أن عُدَّ من أنصار باجون حين ترك بوردو في وقت «إبطال [مرسوم نانت]»، فحاول، بعد أن أمضى فترة في إنكلترا راهبًا أنغليكانيًّا ضمان منصب وعظي في هولندا، لكنه اصطدم بجوريو الذي اتهمه في المجمع الفالوني في سرتوخومبوس عام 1687 بالحماس المفرط للتسامح وبلاهوت مشتبه فيه ملوث، في ما زعم، بميول سوسينية وربوبية.[80] بعد ذلك هاجر بابن إلى ألتونا الهولندية حيث ارتبط فترة بأوبير دي فرسي في كنيسة هيغونوتية سيطر عليها أرمينينيون، وترأسها قسّ باجوني. ومن هناك شن هجومًا مضادًّا، متهمًا الأرثوذكسي جوريو بـ«الجبرية» الحتمية، كما اتهمه، بشكل أقل وجاهة في ما يبدو، بالاعتقاد بالإضافة إلى هوبز وإسبينوزا «بأنه ليس هناك سوى جوهر واحد»، ألا وهو المادة، وأن هذا الجوهر هو الله.[81]

غير أن الطور السوسيني في حياة بابن كان على إثارته قصيرًا. لقد استوعب، حسب بيل، أن العقل عاجز عن البرهنة على وجود إله واحد عظيم، ولذا فإن هذه المعلومة الأساسية غير قابلة لأن تبلّغ لنا إلا عبر الوحي، وهذه ملاحظة قادته إلى إنكار السوسينية بالمطلق.[82] لكن هذا لم يُؤثّر إطلاقًا في تهدئة جوريو الذي سبّب إدانة بابن علنا بالهرطقة في المجمع الفالوني في كمبن عام 1688. ولا ريب في أن التعرض للإهانة في هولندا وعَوز أي مستقبل في ألمانيا قد أسهما في عودته اللاحقة إلى فرنسا، وإنكاره كل صور البروتستنية. بيد أن تحوله إلى الكاثوليكية نبع في أساسه من استبعاده «للعقل» السوسيني. وإذا كان استقباله في الطائفة الكاثوليكية،

(78) Ibid., 212; Thomson, 'L'Utilisation de l'Islam', 251.

(79) Israel, *Radical Enlightenment*, 645-50; Mulsow, *Moderne*, 281, 401.

(80) Bayle, *Réponse*, iii. 717-18; Knetsch, *Pierre Jurieu*, 263-4; Zuber, 'Isaac Papin', 3, 11.

(81) Ibid., 11-12; Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 154, 225 n.

(82) Bayle, *Continuation*, ii. 513; Lévesque de Burigny, *De l'examen*, 39, 47-8.

في 15 كانون الثاني (يناير) 1690 في باريس قد شكل كارثة للهيغونوتيين، فإن الانتكاسة نتجت، حسب جوريو، عن عاطفة حماسة لم تكن في محلها، ونتجت، حسب لا كروز، عن آثار سوسينية.[83]

ويرى بابن أن الحرية الفكرية، «درب الحرية» الذي وثق فيه هو نفسه مضلّلًا، عاجزة عن التأسيس لرؤية مسيحية حقًّا في العالم. ذلك لأنه «وَفْقَ المبادئ البروتستنتية»، على حدّ تعبير الترجمة الإنكليزية لكتابه تسامح البروتستنت (*La Tolérance de Protestans*) (1692)، يجب علينا أن نتسامح مع أولئك الذين «يتخذون من جعل الكتاب المُقدَّس أساسًا لإيمانهم مهنة لهم، وقاموا بفحصه جَيِّدًا»؛ وهذا يلزم بوضوح، كما يسلّم كل البروتستنت، عن مبدأ الكتاب المُقدَّس وحده. ولهذا ينبغي على البروتستنت ألا «يتسامحوا فحسب مع الأرمينيين، والوثنيين، والآريين، والسوسينيين، وسائر الهراطقة، في الماضي والحاضر الذين يتظاهرون بتتبع الكتاب المُقدَّس على وجه الضبط»، بل أيضًا مع الربوبيين والإسبينوزيين الذين يدرسون الكتاب المُقدَّس بشكل مستقل ثم «يعلنون أنهم لا يؤمنون بأن الله خلق العالم من عدم، وبأنه لامتناهٍ، وبأن الإنسان ولد بخطيئة أصلية»، أو بأن «المسيح إله يتماهى مع الآب، وأنه هناك ثلاثة أشخاص في الثالوث المبارك [أو] أن المسيح مات ليكفّر من أجل عدالة الله عن خطايانا».[84] ذلك لأنه عند الإسبينوزيين، وليس أقل منهم عند البروتستنت، «فإنّ أساس الحقيقة» هو العقل والحكم الفردي، غير أنهم لم يجدوا بعد البحث شيئًا في الكتاب المُقدَّس يُعزِّز العقيدة المسيحية.[85]

«فإما أن التصميم الذي يقر أنه ينبغي على الإنسان اتباع الحقيقة كافٍ لمنحه الحق في هذه الحرية أو أنه غير كافٍ».[86] ولأن الكتاب المُقدَّس لا يذكر الثالوث، في ما يلاحظ بابن، يظهر أن الرد على السوسينية «لا يحوز على أي قوة إلا في أفواه الكاثوليك».[87] وحدها الكنيسة الكاثوليكية، في ما يرى، تستطيع أن تواجه تسرّب البروتستنتي ذي الذهنية العقلية المحتم من الكالفنية إلى الأرمينية، ومن الأرمينية إلى السوسينية، ومن السوسينية إلى الربوبية.[88] لقد كان جوريو محقًّا، في ما يلاحظه، «حين قال في رسالة خاصة كتبها لي» إن «مذهب التسامح الشامل هو الذي يُشوِّه إصلاحنا، وهو الذي أتى بأديان كثيرة ومختلفة إلى هولندا، وهو الأخطر ضمن كل الهرطقات، لأن [هذا المذهب] يشملها جميعها». بنظرة إلى الماضي، الكلمة الوحيدة التي يقولها جوريو ويرغب بابن في تغييرها هنا هي «يُشوِّه»: «لقد كان له أن يكون أقرب إلى الحق لو أنه قال إن مذهب التسامح يزيل قناع الإصلاح. ذلك لأنه لا يُشوِّهه، لكنه يجعله يظهر ويُعرف على حقيقته». يقول «الأرمينيون» إنهم يرومون

(83) *Bibliothèque françoise*, 3 (1724), 288; Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 72; Knetsch, *Pierre Jurieu*, 307, 311.

(84) Papin, Toleration, 40, 58-9, 93; Mori, *Bayle philosophe*, 261.

(85) Papin, Toleration, 93; *Journal littéraire*, 1 (1713), 360, 363-71; Vernière, *Spinoza*, 232-3.

(86) Papin, *Toleration*, 105.

(87) Ibid., 49; Simonutti, 'Absolute, Universal', 713.

(88) Papin, *Toleration*, 58-9, 63; Zuber, 'Isaac Papin', 8.

«تسامحًا شاملًا» مع المسيحيين. لكن «دربهم للحرية» يقود حتمًا إلى التسامح الشامل ليس مع كل الطوائف المسيحية فحسب، بل أيضًا «مع اليهود والمسلمين والربوبيين، وحتى المَلاحدة».[89]

وحسب بابن، من علامات فساد الطبيعة البشرية وجود عدد وافر من الآراء المختلفة بخصوص معظم المسائل المهمّة. «لا شيء آخر»، في ما يؤكد لمؤيّدي التسامح، «يستطيع علاج هذا الخلل سوى الدين، وهو لا يستطيع القيام بذلك إلا عبر سحب الناس من طريق، أو بالأحرى من صحراء قُسمت إلى آلاف الدروب المختلفة، حيث تترك الطبيعة الناس، ألا وهو طريق «التقصي» والاستقلالية». إن السبيل الوحيدة إنما تكمن في «جعلهم يدخلون درب الامتثال والطاعة لسلطة إلهية ومعصومة».[90] لهذا فإن «طريق السلطة» أفضل من «التسامح الشامل» عمليًّا، كما يؤكد، وَفْقَ ما ثبت «عبر العصور».[91] وثمة جانب ليس أقل مدعاة للاستياء في عكس بابن لموقفه المبكر، عند كل من جوريو ولوكلرك، يتعيّن في خلوصه إلى تبنّي طرح بيل بأنّ المسيحية الحقيقية تعني انصياع العقل بشكل كُلِّي للإيمان.[92]

ويركن السوسينيون إلى العقل لكنهم يؤسسون مذهبهم، حسب بيل ولا كروز، وبابن بعد عام 1690، على التضارب والتناقض وتضليل الذات. وفي حربهم مع كل الكنائس الرئيسة لم يستطيعوا سوى زرع الفتنة في أرجاء النصرانية. وفي حين يحكم لا كروز، مثل لوكلرك ولايبنتز، بأن مهمة إعادة التوحيد المسيحية هي أسمى مَهامّ الذين يتطلعون إلى تأسيس مسيحية «تنويرية»، يبدو أن السوسينيين لم يكن لديهم ما يسهمون به سوى النزاع والخلاف. وكان لا كروز الذي أرسل بنصه إلى لايبنتز قد تسلم رسالة طويلة في كانون الأول (ديسمبر) 1706 من صديقه المتعاطف معه دائمًا يوافقه فيها على وجود شبه كبير بين السوسينية والإسلام، وعلى أن الصراعات والانشقاقات المسيحية كبرى الكوارث الكنسية، حيث كان الشقاق داخل الكنائس والقمع المتبادل مَسؤولَيْن عن الفتح الإسلامي السريع كالبرق لسورية ومصر وشمال أفريقيا المسيحية في القرن السابع، وهو عكس مُدَوٍّ لمجريات الأمور يظل إلى وقتهم برهانًا واضحًا على أن النصرانية تعاني من الكثير من الأخطاء.[93]

ويتفق لايبنتز على أنه ليس في وسع السوسينية، الأبعد ما تكون عن تعزيز إعادة توحيد المسيحية، سوى أن تقوّض الوحدة المسيحية عبر إشعال الفتن بين الكنائس وتكثيف حدة التوتر بين اللاهوت والفلسفة. وإلى جانب إنكار ألوهية المسيح، والثالوث المُقدَّس، والقربان المُقدَّس، ما يصفه «بإسراعهم إلى رفض كل ما لا ينطبق مع نظام الطبيعة»، هو غالبًا ما جعل السوسينيين ينكرون خلود النفس ويخرّبون كُلِّيًّا «الدين الطبيعي» عبر «الحضور الإلهي في هذه الأشياء العارضة» كجزء من سعي خاطئ نحو عقلنة الدين عبر الخلاص من المأزق العتيق المتعلق بالكيفية التي يمكن بها لإله عالم للغيب أن يحكم على الإنسان بالخطيئة الأصلية وعلى الخطأة

---

(89) Papin, *Toleration*, 101-2.

(90) Ibid., 185; Landucci, 'Appendice', 71; Mori, *Bayle philosophe*, 261.

(91) *Journal littéraire*, 1(1713), 371.

(92) Bayle, *Entretiens*, 16-20; Simonutti, 'Absolute, Universal', 713.

(93) Jordan, *Histoire*, 79.

باللعنة الأبدية.[94] حلهم، الذي يتعين في الزعم بأن الله لا يعلم مسبقًا بما هو عارض، ولم يتنبأ في النهاية بعصيان آدم، صدم لايبنتز لكونه يفضي إلى فكرة غير مناسبة إطلاقًا عن الله، لا تليق «بخالق كل الأشياء»، كما أنها كذلك متناقضة ذاتيًا، «بحيث يبدو أن السوسينيين»، كما تقول الترجمة الإنكليزية، يفسدون كلًا من الدين الطبيعي والدين المنزّل، في النظرية كما في التطبيق، ويدمّرون جزءًا كبيرًا من جمالهما».[95] والواقع أن السوسينية كانت فاجعة للسوسينيين أنفسهم بقدر ما كانت لغيرهم. مع ذلك لا شيء من هذا برّر اضطهاد الحكام لهم: وحدها «سوء النية» التي يجدر عقابها، في ما اتفق مع لوكلرك ولا كروز، «وليس الخطأ».[96]

وحسب بيل كذلك، فكرة أن الله تعوزه كلية العلم ولا يعلم الغيب متناقضة ذاتيًا بشكل مُنافٍ للعقل، وهي ليست سوى وصفة لإفساد حكم الله للعالم من دون النجاح في النهاية في رفع اللوم عنه.[97] هنا، ولمرة، يتقارب بيل ولايبنتز، حيث أقر كل منهما أنه من الخطأ تمامًا الزعم بأن الله لا يستطيع أن يعلم مسبقًا، أو لا يعلم مسبقًا، حوادث عارضة.[98] ولا شك في أن المؤسسين السوسينيين في القرن السادس عشر، من أمثال ليليو سوسينوس (Laelio Socinus) (1525_1662) من سيينا، أو فاوستوس سوسينوس (Faustus Socinus) (1539_1604) الذي هرب من إيطاليا عام 1574، واستقر في بولندا، أو مايكل سرفيتُس (Michael Servetus) الذي أحرقه الكالفنيون في جنيف عام 1553، كانوا صادقين ومتدينين بطريقتهم. ولكن في حين تَصوَّر هؤلاء الإيطاليون والإسبان المضادّون لمذهب التثليث، في ما يخلص لايبنتز، أنهم يكملون إصلاح النصرانية الذي بدأه الألمان، فإنهم في واقع الأمر «كادوا يدمرون ديننا، بدلًا من تطهيره».[99]



(94) Leibniz, *Theodicy*, 161; Leibniz, *New Essays*, 498; Mulsow, *Moderne*, 172.

(95) La Croze, *Historical and Critical Reflections*, 254; Leibniz, *Theodicy*, 343; Goldenbaum, 'Leibniz as a Lutheran', 181, 184, 187-8.

(96) La Croze, *Dissertations historiques*, 176; Rutherford, 'Leibniz and Mysticism', 36-7.

(97) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 388, 413.

(98) Leibniz, *Philosophical Essays*, 323.

(99) La Croze, *Dissertations historiques*, 176.

لوك، وبيل، وإسبينوزا: خلاف ثلاثة مذاهب في التسامح

1. التسامح من لوك حتى باربيراك

شكلت مسألة التسامح إشكالًا حادًا في أوروبا التنوير المبكر. المأزق الديني لحرب الثلاثين عامًا ترك الإمبراطورية الألمانية في طريق طائفي مسدود بشكل دائم بثلاث كتل طائفية مترسّخة ومعترف بها رسميًّا، اللوثرية والكاثوليكية والكالفنية، وأقرّتها «معاهدة ويستفاليا» (1648). لذلك فإنها استبعدت كل الاحتمالات الوشيكة لإنهاء التقسيم الفعلي لـ «الأراضي المنخفضة» إلى كيانات كاثوليكية وبروتستنتية متعارضة أو إعادة تأسيس طائفة كاثوليكية أقلية في إسكندينافيا والبلطيق، أو ديانة بروتستنتية معترف بها في الأراضي التشيكية والنمسا. ولجعل الأمور أسوأ حالًا، مكّن قرن من الطائفية المستمرة الطوائف الثلاث من غرس جذور صلبة بحيث إنه كلما حَلّ بدلًا من أمراء أو حكام مدن يرعون عقيدة ما خلفاءُ يرعون عقيدة أخرى، كما حدث في البلاتينيت (حيث هرب العديد من الكالفنيين بعد عام 1685) أو سيليزيا، أضاف التباعد بين الأمير والشعب طبقة أخرى من التفاوت إلى الصعوبات الكأداء أصلًا التي نجمت عن التعددية الدينية ووجود الأقليات. وقد خلّفت هذه التغيّرات جماعات بروتستنتية مبعثرة لكنها متجذِّرة بشكل قوي في بقاع، مثل النمسا والألزاس وسيليزيا وبولندا، أصبح فيها الحاكم كاثوليكيًّا بشكل أكثر تَطرُّفًا مما كان من قبل، وفي المقابل ثبّت جيوبًا كاثوليكية في مناطق مثل مقاطعات برابنت وشرق أوفرغسل ودوقيات الراين الأدنى كليفز ومارك، حيث كان الحاكم بروتستنتيًّا. وكانت هناك كذلك مدن إمبراطورية حرة، مثل أوسبرغ ورافنزبرغ، تمتع فيها الكاثوليك واللوثريون وَفْقَ معاهدة «السلام» بحقوق متساوية مُحدَّدة بدقة، ما غذى «هوسًا [خانقًا] بالمساواة».[1]

ولاستكمال هذه الفسيفساء المربكة التي يصعب التحكم فيها من المُواجَهة الطائفية والشك والتوتر، كان هناك أثر التجارة الذي دعم المجتمعات التجارية خصوصًا الكالفنية واليهودية والأرثوذكسية اليونانية، في مدن هذه التجمعات والبلاطات الرئيسة، مثل هامبورغ والبندقية وليفرنو وفيينا وبرلين ولوبيك ودانزنغ وتريستي، حيث كانت المُطالَبات بشكل محدود من التسامح القانوني تؤدي في الغالب إلى نزاعات محلية. فضلًا عن ذلك، كان هناك الانقسام الناتج عن التفاوت الحاد في سياسة التسامح ضمن ولايات متجاورة، حيث تمثلت حالة متطرفة في ألتونا الدانمركية التي تمتعت فيها كل الطوائف الرئيسة (فضلًا عن اليهود والمينونيّين والأرمينيّين) بمستوى استثنائي من التسامح، ومجاورة لهامبورغ، حيث استُبعدت هذه الأقليات نفسها بشكل صارم عن التمتع بأي حقوق مقاربة لتلك ولو من بعيد. وأخيرًا، كان هناك أثر الهجرة الهيغونوتية الجماعية من فرنسا، في منتصف ثمانينيات القرن السابع عشر ونهايتها، إلى جانب حالات طرد

(1) Whaley, 'Tolerant Society?', 180, 182.

عديدة أقل حدة، كما حدث لليهود الذين أبعدوا من فيينا عام 1669، واستبعاد حوالى عشرين ألف لوثري من مطرانية سالزبرغ في العامين 1731ـ1732. وقد أرغمت كل هذه التعديلات الإضافية على الخريطة الطائفية في أوروبا كلًّا من المدافعين عن تسامح أشمل وخصومه على الجدل في هذه المسألة وإعادة تقويمها في سياق يتغيّر باستمرار لكنه مشحون، ما أدى إلى تكاثر نظريات التسامح في هذه الفترة وحصولها على مدًى أوسع في الجدل السياسي، إبّان مواجهة نزوع غالب وإن لم يكن شاملًا كُلّيًا نحو رفض المبدأ الضمنيّ وشجب النتائج الثقافية والاجتماعية المترتبة على التسامح.

وفي كل مكان، ظلت مقاومة أي نوع من التسامح المُؤسَّس نظريًا عنيدة بشكل متطرف إلى حد أنها لم تضعف إلا عبر توليفة متشبثة من الضغوطات العملية والحِجاج الفلسفي. وقد تمظهر هذا السعي العملي والنظري المتزامن طلبًا لحلول محلية في تنويعة من السيناريوهات عبر القارة، على الرغم من أن قلة منها كانت بمرارة سيناريو هامبورغ، وهي مدينة لوثرية كانت تقطنها أقليات عديدة لا يتمتع أي منها بتسامح مضمون، في حين أدى وصول 900 لاجئ هيغونوتي خلال العامين 1685ـ1686 إلى ضغط قويّ جديد على مجلس أعيان المدينة للسماح بكنيسة كالفنية عامة ومُؤسَّسات مجتمعية. وكان هذا السماح، الذي طالما رُفض في الماضي، أكثر إلحاحًا وضرورة، بسبب الدعم القوي القادم من بلاط برلين.[2] مع ذلك، مرة أخرى، كانت المطالبة بالتسامح تُواجَه بشكل قوي من قبل جماهير ورجال دين المدينة غير المتسامحين تقليديًا، وقد رَفضوا بشكل قاطع، مستشهدين بسوابق قانونية وميزات إمبراطورية وحجج لاهوتية، التسامحَ الرسميّ مع الكالفنية، ومع أي شيء آخر يتجاوز معابد خاصة لليهود،[3] وأماكن عبادة غير بارزة للكاثوليك.

وكانت المقاومة الشعبية والكنسية للتسامح في هامبورغ قوية إلى حد مكّن قساوسة المدينة اللوثريين في العامين 1697ـ1698، على الرغم من معارضة مجلس الأعيان، من سن تشريعات تمييزية إضافية ضد اليهود، وفرض المزيد من القيود على حقوق الإقامة المحدودة التي كانت مصونة في بداية القرن السابع عشر، وضرائب خاصة جديدة عليهم، ما أدى إلى نفور الجماعة السفردية التي تأسست منذ عهد طويل إلى حد أنّ تجّارها ومموليها القياديين انتقلوا آنذاك في الغالب إلى أمستردام.[4] وثمة تغيّر آخر أُضيف إلى هذا الجدل المركّب أصلاً حول التسامح في هامبورغ في آخر عقود القرن السابع عشر، كما في أماكن كثيرة أخرى في أوروبا الشمالية، تَمثّل في العداوة المريرة بين الأرثوذكسية اللوثرية المُتشدِّدة والحركة «التدينية» الأكثر اعتدالًا طائفيًا التي تأثرت في هذه الحالة سلبيًا بموقفها المتحرر نسبيًا إزاء التسامح مع غير اللوثريين. وفي عشرينيات القرن الثامن عشر، برزت مسألة التسامح ثانية على السطح في هامبورغ حين تقدمت العناصر الليبرالية في مجلس الأعيان، التي أقلقتها الصعوبات الاقتصادية التي تواجه المدينة، وبالركون إلى حجج كرستيان توماسيوس مُنظِّر التسامح المُبرِّز في ألمانيا، وكرستيان وولف وآخرين، بمقترحات بخصوص تسامح

(2) Whaley, *Religious Toleration*, 124-5.

(3) Ibid., 75-9, 104; Israel, *Empires and Entrepots*, 351.

(4) Ibid., 212; Israel, *Diasporas*, 502; Whaley, *Religious Toleration*, 79-80.

محدود بشكل لافت عبر جماعة إصلاحية تعرف بـ«جمعية هامبورغ الوطنية».[5] وبحلول هذه المرحلة، كانت الفلسفة تُحدث أثرها؛ غير أنها لم تكن بقوة الحجج التقليدية التي تعارض التسامح. وقد تَعَرَّضَ هؤلاء الوطنيون إلى إدانة من «منابر الوعظ» لكونهم «سوائيِّين» (indifferentists) ومناصرين لأفكار كرستيان توماسيوس، ومرة أخرى أُحبطت مقترحات التسامح. ولم تسفر الجهود الجديدة التي بذلتها كنيسة الهيغونوتيين الناطقين بالفرنسية في هامبورغ في أربعينيات القرن الثامن عشر عن أي شيء، حيث تم تحييدها عبر حجّة مؤداها أنه ما إن يُضمن التسامح للإصلاح الفرنسي، حتى يتعرض مجلس الأعيان لضغوط تلزمه بضمان حقوق مشابهة للكالفنيين الهولنديين والكاثوليك واليهود والأرثوذكس اليونان كذلك.

وعلى نحو مشابه، في أربعينيات القرن الثامن عشر، كان آخر النواب البروتستنت قد استُبعدوا نهائيًا من المجلس التشريعي للمملكة البولندية، التي تميزت بتفاقم مستمر لحالة عدم التسامح الديني منذ بداية القرن السابع عشر.[6] في الحقيقة، إنّ عدم التسامح كان قد حقق العديد من الانتصارات أثناء «بداية التنوير» وليس في الجانب الأوروبي من الأطلسي وحده. وقد استمرّت مُؤسَّسات تطهرية تهيمن على معظم نيو إنغلند. وشهد اضطراب عامي 1688ـ1689 عودة كالفنية مُتشدِّدة في مدينة نيويورك التي كانت تقطنها أغلبية هولندية، في حين أن «الثورة المجيدة» في ماريلاند لم تبطل مِلكية اللورد بالتمور فحسب، بل أضرَّت أيضًا إلى حد كبير بالتعايش بين الكاثوليك والبروتستنت الذي كان سائدًا منذ عام 1649، حين استُبعدت الأنغليكانية، التي كانت منذ ذلك الوقت في فرجينيا المجاورة الكنيسة المُكرَّسة بالإضافة إلى الكاثوليك، كما في المستعمرات الأخرى، من التصويت وتولّي المناصب.[7] ومن ضمن مستعمرات بريطانيا في أميركا الشمالية، لم تكن سوى بنسلفانيا ورود آيلند بأي معنى جيوب حرية دينية. بتعبير آخر، كان التسامح مسألة ذات أهمية مباشرة، ومغزًى عميق، وصعوبة لا حد لها تقريبًا لدى كل السكان في أوروبا وأميركا في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، حيث لم تكن هناك سوى قلة مستعدة للتفكر في التسامح من حيث المبدأ.

وفي الوقت نفسه، لم يكن هناك بطبيعة الحال مبدأ واحد في التسامح. التسامح المدافع عنه، على الرغم من الصعوبات الفلسفية المتأصلة، من قبل «وطنيّي هامبورغ» وجماعات تيار التنوير الرئيس المعتدل في ألمانيا، هو تسامح توماسيوس، أي نوع التسامح الجزئي أو الحذر الذي اقترحه لوك، وهو تسامح تم تعديله لاحقًا على يد باربيراك، لكنه ظل مُقيَّدًا بشكل دقيق.[8] وكان خصم لوك الأنغليكاني المحافظ المبرز في الجدل الإنكليزي حول التسامح، جوناس بروست (Jonas Proast)، قد وصف نظريته بأنها دعوة إلى «تسامح شامل بين الأديان»؛[9] لكن هذا حكم

(5) Whaley, *Religious Toleration*, 39-40, 129; Whaley, 'Tolerant Society?', 182-3.

(6) Müller, 'Toleration', 212-15, 217, 221.

(7) Zagorin, *How the Idea*, 224; Johnson, 'Revolution of 1688-9', 232; Schlenther, 'Religious Faith', 128-9.

(8) Fitzpatrick, 'Toleration', 38-9; Israel, 'Spinoza, Locke', 102-3; Lomonaco, 'Jean Barbeyrac als Ausleger', 204-5.

(9) Proast, *Third Letter Concerning Toleration*, 9.

تكاد تعوزه الدقة، لأن نظرية لوك تركن إلى مقدمات لاهوتية مرتبطة بالسعي وراء الخلاص في الآخرة، ولا تضمن وفقها كل الأديان صراحة «خلاص النفوس». ولهذا يمكن تحديد نظرية لوك (وباربيراك) بأسلوب أكثر دقة على أنها «تسامحية» (tollerantismo) على حد تعبير ناقد إيطالي، بين الكنائس المسيحية؛[10] ذلك أنه في حين يستوعب لوك أديانًا أخرى موحى بها، اليهودية بوجه خاص، لا متسع في مخطّطه لحصول اليهود وغير المسيحيين الآخرين المتسامح معهم على مكانة دينية أو حرية تعبير متساوية تمامًا.[11]

وكما لاحظ صديق لوك الريمونسترانتي الهولندي فان لِمبروك، فإنّ الحجّة التي نُشرت غُفلًا من اسم صاحبها والموسومة بـ **رسالة في التسامح** (*Epistola de tolerantia*) التي ظهرت في غودا، باللاتينية والهولندية معًا، عام 1689، تشبه إلى حد كبير من حيث روحها الحجّة التي طوّرها الأرمينيون الهولنديون منذ عشرينيات القرن السابع عشر، خصوصًا على يد سيمون إيبسكوبيوس (Simon Episcopius) (1583–1643) (وفان لمبروك نفسه)، إلى حد أنه ما كان للقراء الهولنديين، الذين اعتبروا موقفها أرمينيًّا بشكل مميز، أن يقتنعوا بها لو أنها لم تكن مؤلفة من قبل ريمونسترانتي هولندي.[12] لكن هذا لم ينجح إلا في تهييج الحماس الذي اعتنقوه بها، حيث ابتهج فان لمبروك من جانبه بحقيقة «أن تعد وثيقة علمية كهذه، مفيدة إلى هذا الحد لقضية المسيحية العامة، غير قابلة لأن تنتج إلا كثمرة لعمل ريمونسترانتيين».[13]

وبصرف النظر عما إذا كان مبدأ لوك أرمينيًّا بشكل جوهري كما يقترح فان لمبروك، لا ريب في أن هذا العمل المحوري قد كُتب، خلال خريف 1685، حين كان يقيم في أمستردام مع الطبيب الريمونسترانتي والمعادي بقوة للديكارتية الدكتور إغبرت فين (Egbert Veen)، وكانت الضجة التي صاحبت اضطهاد لويس الرابع عشر للهيغونوتيين في أوجها، وحين وجد لوك نفسه منغمسًا كُلِّيًّا في عالَم فان لمبروك ولوكلرك اللاهوتي الريمونسترانتي «التنويري» المناوئ للديكارتية والإسبينوزية والبيلية.[14] وكان ذاك كذلك هو الوقت الذي دعم فيه فان لمبروك في مُواجَهته اللاهوتية الطويلة مع المجادل اليهودي إسحق أوروبيو دي كاسترو (Isaac Orobio de Castro) وأقام روابط وثيقة مع لوكلرك، وهو مُؤيِّد متحمس آخر للتسامح، ولكنه أيضًا تسامح مُقَيَّد وَفْقَ معايير لاهوتية وليست فلسفية.[15] وقد تُرجم نص لوك اللاتيني في فترة لاحقة إلى الفرنسية بشكل شخصي على يد لوكلرك، حيث ظهرت بهذه اللغة **الأعمال الصادرة بعد**

---

(10) Concina, *Della religione rivelata*, ii. 362; van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 39; Lomonaco, 'Religious Truth', 422-3, 427.

(11) Whaley, *Religious Toleration*, 4; Matar, 'John Locke and the Jews', 57, 62.

(12) Locke, *Correspondence*, iii. 607-12, 646-50, 681-5; Sina, *L'avvento della ragione*, 344-7; Israel, 'Toleration', 16-22, 28; Israel, 'Intellectual Debate', 18-25; Nuovo, 'Dutch Enlightenment', 769.

(13) Locke, *Correspondence*, iii. 648.

(14) Simonutti, 'Religion, Philosophy, and Science', 315; Simonutti, 'Absolute, Universal', 718-19; Pocock, *Barbarism*, i. 66.

(15) Kaplan, *From Christianity*, 275, 277-8; van Rooden and Wesselius, 'Early Enlightenment', 140-3; van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 36.

الموت للسيد لوك (*Œuvres posthumes de M. Locke*) التي نشرت بعد وفاته، في روتردام عام 1710.[16]

بِنَظَر لوك، كل مسيحي فرد ليس مسؤولًا مباشرة عن طلب خلاص نفسه فحسب، بل واجب عليه، كما يُؤَكِّد إبيسكوبيوس وفان لمبروك وفين ولوكلرك، أن يؤدي صراحة هذا النوع من العبادة، وأن يعيش وَفْقَ هذه الشرعة الأخلاقية، التي يجب في ما يرون السعي من ورائها إلى الخلاص.[17] ولأنه «لدى كل إنسان نفس خالدة، قادرة على السعادة أو الشقاء الأبدي؛ حيث سعادته متوقفة على الاعتقاد والقيام بأشياء في هذه الحياة ضرورية للحصول على «صنيع» الله، وأمرهم الله بهذا»، يظهر أنه يلزم أن تأدية الواجب في هذا الصدد «أسمى إلزام يُحمَّل به البشر».[18] ولهذا السبب يرى لوك، في نقاشه للرق، مستندًا على نزعة شبه-ثنائية في الجواهر وأساسيّة لنسقه الفلسفي، أنه ينبغي أن يكون الموالي الزنوج أحرارًا في اختيار الكنيسة التي يشاؤون «ولكن لا مولى سوف يُستثنى من سيطرة سيده المدنية عليه».[19] التسامح المُؤسَّس على مبادئ مُبرَّر عند لوك وفان لمبورك ولوكلرك أساسًا لأن لخلاص نفس المرء أولية على كل شيء آخر في حياة الإنسان؛ ولأنه ليست هناك سلطة دنيوية تستطيع أن توجه أو تتحمل مسؤولية تخليص نفس المرء، وسوف يكون من غير المناسب والمنافي للعقل أن يأتمن أي شخص خلاصه الشخصي لدى شخص آخر، فإنه يلزم أن تضمن الدولة المسيحية كُلًّا من أولوية اعتقادات وواجبات ومراسم الفرد الدينية، وحريته الكاملة وغير المقيدة في هذا المجال.[20]

ولهذا فإن نظرية لوك في التسامح معنية بشكل غامر بحرية العبادة والنقاش اللاهوتي والممارسة الدينية، بقدر ما تكون هذه [الحريات] توسعة لجدل حرية الضمير، وليس حرية الفكر والجدل وحرية الصحافة بوجه أعم، أو حتى حرية اختيار نمط الحياة؛ الواقع أن التسامح اللوكي ينكر صراحة حرية الفكر على منكري الوحي الإلهي، وأكثر من ذلك أنه ينكر حرية التصرف على من يتبنى شرعة أخلاقية تنأى عن الشرعة التي أقرها الوحي للبشر.[21] ولأنه لم يكن مستعدًا ليقبل بأنّ التسامح الشامل بالمعنى الذي يريده بيل ممكن أو مرغوب، فإن لوك يقترح نَسَقًا من التسامح الديني يستطيع استيعاب التعددية المسيحية ويعزز حرية الاختيار في مسائل العقيدة، حيث أضعفَ بشكل مماثل تحكم الدولة في الكنائس ومكانة كنيسة الدولة في المجتمع، بينما رفض استيعاب إنكار الدين والكفر ونمط الحياة الليبرتاني.[22] وهو كنسق لا يحجم فحسب عن منح مساواة كاملة من المكانة

(16) Zarka et al. (eds.), *Fondements philosophiques*, 102.

(17) Episcopius, *Vrye Godes-Dienst*, 37-47; Barnouw, *Philippus van Limborch*, 18, 41-4; Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza*, 26-7, 39, 46; Israel, 'Toleration', 20-1.

(18) Locke, *Political Writings*, 421; Zagorin, *How the Idea*, 262.

(19) Glausser, 'Three Approaches', 203.

(20) Dunn, *Locke*, 17; Wootton, 'Introduction', 94-110; Marshall, *John Locke*, 119-54, 329-83.

(21) Wootton, 'Introduction', 105, 109-10; Dunn, 'Claim to Freedom', 174-8; Harris, *Mind of John Locke*, 185-6; Waldron, *God, Locke and Equality*, 209-10; Simonutti, 'Absolute, Universal', 721.

(22) Van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 38-40.

والتعبير الديني للاأدريين أو البوذيين أو الكونفوشيين أو الهندوس أو المسلمين، بل لم يكن في وسعه بسبب طبيعته أن يمنح مثل هذه المساواة.[23]

وكما يُلاحِظ غالبًا، يلزم عن مقدمات لوك اللاهوتية أنه مقيد نظريًا، ويمسك حسب تفضيله عن بسط التسامح بحيث يشمل جماعات بعينها، وفي الوقت نفسه فإنه ينكره صراحة عن جماعات أخرى.[24] ومقارنة مع الحرية الكاملة التي يتبناها بيل والإسبينوزيون، فإن تسامح لوك مُقيَّد بشكل جوهري إلى حد كبير، بستة قيود على الأقل، بحسب معظم أنصار «التسامح» المعاصرين، تُمثّل مكامن قوة التسامح اللوكي وضعفه.

أولًا، لأن تسامحه «امتياز» أو «حصانة» لشكل من العبادة مُحدَّد خلافًا لذلك بوجه عام من قبل الحاكم، عبر كنيسة الدولة، أي مأتى الكنيسة الإصلاحية في «المقاطعات المتحدة»، أو الكنيسة الأنغليكانية في إنكلترا، فإنه لا سبيل لمنح التسامح اللوكي بشكل يحوز معنى إلا لكيانات تتخذ شكل عبادة مُؤسَّسة علنيًا يمكن المطالبة باستثناء لها.[25] ويمكن للمطالبين بالاستثناء أن يكونوا منشقين بروتستنت، أو كاثوليك، أو يهودًا، أو مسلمين، أو أعضاء في عقائد مُحدَّدة أخرى. لكن غير المنتمين إلى أي دين منظَّم، فضلًا عن أي عقيدة لا تقر خلود النفس، أكانت لاأدرية أم ربوبية أم سوسينية أو سوائيّة، في حين أنهم لا يُستبعدون صراحة، يحالون إلى منطقة غائمة من دون منزلة واضحة أو حقوق معترف بها.

ثانيًا، هناك مُواربَة لوك الشهيرة في ما يتعلق بالكاثوليك. ما دامت الكنيسة القائمة تعظ بالخلاص فوق الطبيعي وخلود النفس فينبغي ألا تكون هناك صعوبة نظرية هنا. ولكن خلافًا لأرمينيين من أمثال أتنبوغيرت (Uyttenbogaert) وإبيسكوبيوس،[26] يترك لوك التسامح مع الكاثوليك بشكل ما موضع تساؤل. ذلك أن الحاكم، في ما يجادل في رسالة (*Epistola*) ليس مُلزَمًا بالتسامح مع الكنائس التي تطالب بسلطة تبطل سلطانه، بطريقة تُعرِّض السلم المدني للخطر، كما يفعل الكاثوليك حين يقرون أنه في وسع البابا أن يتحلَّل من يمين الولاء، وأن يعزل الحكام، وأن يخلف وعودًا قطعها لمن يعتبرهم «هراطقة».[27] وثمة صعوبة وشكوك مماثلة تثار بخصوص المسلمين.[28] وينحو لوك نحو رفض التسامح مع الكاثوليك لكنه يوارب حين يتعلق الأمر بالمسلمين.

القيد الأساسي الثالث المكمل للتسامح اللوكي هو إقصاء «المَلاحدة»، أي منكري العناية الإلهية وحساب البشر. لأن المَلاحدة وأبيقوريّي سان إفريمون والماديين الرواقيين والإسبينوزيين لا يعترفون بوجود إله عليم، وفاعل، يرعى خلقه، ولا يعتنقون أي شكل مُنظَّم من العبادة، ولا

---

(23) Matar, 'John Locke and the Jews', 50-1, 56-7; Paradis, 'Fondements', 29.

(24) Redwood, *Reason, Ridicule*, 83; Wootton, 'Introduction', 104-5; Grell and Porter, 'Toleration', 6-7.

(25) Dunn, 'Claim to Freedom', 177-9; Marshall, *John Locke*, 367-9.

(26) Episcopius, *Vrye Godes-Dienst*, 44; Israel, 'Toleration', 21.

(27) Park, 'John Locke: Toleration', 14; Wootton, 'Introduction', 95; Fitzpatrick, 'Toleration', 38; O'Cathasaigh, 'Bayle and Locke', 688.

(28) O'Cathasaigh, 'Bayle and Locke', 688-9.

يسعون إلى خلاص نفوسهم، فإنهم، إذا تحرينا الدقة، لا يستحقون التسامح وَفْقَ مخطّط لوك.[29] وباشتراط، كما يفعل لوك، أن «لدى كل إنسان نفسًا خالدة، قادرة على السعادة أو الشقاء الأبدي؛ ويتوقف خلاصه على الإيمان والقيام بأشياء في هذه الحياة ضرورية للحصول على «صنيع» الله، وأمرهم الله بهذا، يلزم أولًا أن القيام بهذه الأشياء أسمى واجب يُحمَّل به البشر، وأنه يجب أن نُكرِّس مبلغ عنايتنا، وممارستنا، واجتهادنا للبحث عنها وتأديتها، لأنه ليس هناك في هذه الدنيا مقارنة بالأبدية ما هو أجدر بالاعتبار».[30] ولأن «المَلاحدة لا يؤمنون ولا يشاركون العمل المجهد وفوق الطبيعي المتعلق بخلاصنا»، فإنهم في واقع الأمر يقصون أنفسهم عن التأهل للتسامح. إن لوك، مثل لوكلرك وكرستيان توماسيوس وباربيراك ومجمل التيار الرئيس المعتدل،[31] ينكر بالمطلق وعلى نحو متسق أن يكون «للمَلاحدة (الذين يرفضون كل دين) أي حق في التسامح».[32] وهكذا يقر أنه «ينبغي ألا يتم التسامح إطلاقًا مع هؤلاء الذين ينكرون وجود الله» أساسًا «لأنه لا إلزام تفرضه العهود والمواثيق والأيمانات التي تُشكِّل روابط المجتمع الإنساني على الملحد». بِنَظَر لوك، تمامًا كما بِنَظَر لوكلرك وباربيراك، «استبعاد إله، حتى في الفكر، يبطل كل شيء».[33]

القيد الأساسي الرابع، مزاعم التحول الديني الحاسمة في الحجّة التي يطرحها على التسامح مع اليهود (والمسلمين في ما يُفترض)، تَنبع بدورها من المُقدِّمات اللاهوتية التي يتأسس عليها تسامح لوك. ومعتقدًا أن افتداء الإنسان إنّما يتم حصريًّا عبر المسيح، وأنه من واجب المسيحيين هدي غير المسيحيين، بمن فيهم اليهود، فإن التسامح مع اليهود مُبرَّر جزئيًّا في مخطّط لوك، في ما يوضح في **الرسالة الثانية** (*Second Letter*)، وعلى نحو يعارض بروست، على أساس أن من شأن هذا أن يسهل من هدي اليهود إلى المسيحية.[34] أما القيد الخامس فينشأ عن الارتهان المتبادل بين تسامح لوك ونظريته في العقد الاجتماعي؛ ذلك أن هذا يسمح للمجتمع الذي تعتنق فيه أغلبية بشكل لا يساوم لاهوتًا بعينه بإبطال التسامح لمصلحة الوحدة، وقد يقوم بذلك في ما يفترض عبر توافق أبنائه، كما حدث في هامبورغ. باختصار فإن نظرية العقد الخاصة بالحكومة تحول عنده وبشكل متسق دون الالتزام حتى بتسامحه المسيحي «كمبدأ عام».[35]

وسادسًا وأخيرًا، يرفض التسامح اللوكي وبشكل قاطع الحرية في اختيار نمط الحياة.

(29) Dunn, 'Claim to Freedom', 180-2; Harris, *Mind of John Locke*, 189; Park, 'John Locke: Toleration', 14-15, 17; van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 38-9.

(30) Locke, *Political Writings*, 421.

(31) *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 392-3, 426; Gawlick, 'Thomasius und die Denkfreiheit', 272.

(32) Locke, *A Third Letter for Toleration*, 236; Lomonaco, 'Jean Barbeyrac als Ausleger', 201, 205-6; Lomonaco, 'Religious Truth', 424; Gros, 'Tolérance et le problème', 434-5.

(33) Locke, *Political Writings*, 426; Lennon, 'Bayle, Locke', 190-1.

(34) Matar, 'John Locke and the Jews', 57-62.

(35) Michael, 'Locke, Religious Toleration', 27, 38.

في الماضي تاق المؤرخون على نحو قوي لتوكيد مؤهلات لوك الليبرالية والأهمية الكبيرة لتطور الحداثة الأنغلو-أميركية، إلى حد أنه كان هناك نزوع سيّئ ملاحَظٌ للمبالغة في نطاق تسامحه واعتباره شيئًا أوسع وأكثر «حداثة» بكثير مما هو حقيقة. كذلك بالمبالغة في أهمية لوك في تعزيز ظهور حرية الفكر الحديثة، وحرية الفرد، ضمن السياق الأوسع الخاص بالفكر التنويري، أصبح المؤرخون أسرى لدى نقاد ما بعد الحداثة المتطلعين إلى إنكار مؤهلات التنوير كأساس لحرية عادلة وشاملة. ففي حين أن نظرية لوك التي كانت موضع إعجاب كبير لدى أصدقائه الأرمينيين، وموضع غضب نقاد الكنيسة العليا، كانت بالمقابل في عيون «المفكرين الأحرار»، ورجال من أمثال بيل، ناهيك بالسواتيين واليهود والكونفوشيين والمسلمين، نظرية مُتقشِّفة ومعيبة وقد تكون خطرة. ذلك أنها مذهب يفشل كُلّيًا في مواجهة الارتيابية واللاأدرية والسوائية والسوسينية، بينما يهاجم بضراوة ويجرّم «الإلحاد»، مُفَضِّلًا المفاهيم المسيحية في نمط الحياة والسلوك الجنسي المناسبين، بحيث يروّج لمفهوم لاهوتي بعينه في الإنسان. وبتمكين الحاكم من سن تشريعات مناوئة للرذيلة والفجور تعتبرها الكنيسة العليا ضارة بالخلاص، وهذه سلطة قد تؤثر في نمط حياة كل فرد. ضَيَّقَ لوك إلى حد كبير من مساحة التسامح في مجالات الجنس واللباس والأخلاق.

فضلًا عن ذلك، فإن عدم التسامح المتبقي هذا إنما ينشأ عن اعتقاده بأن ثمة تراثًا مفردًا لا يُشكّل شرعة الجنس البشري الأكثر وجاهة وسلطوية أخلاقية فحسب، بل يُشَكِّل أيضًا القاعدة الضرورية لأي ممارسة عقلانية للفلسفة الأخلاقية، لأن الناس، حسب رأيه، كانوا قبل الوحي، على الرغم من الجهود الجديرة بالثناء التي بذلها الفلاسفة الإغريق والحكماء الكونفوشيون، جاهلين بواجباتهم. وكما يؤكد في **وجاهة المسيحية**، من المبادئ الأساسية في فكر لوك الاجتماعي أن المجتمع لا يستغني عمليًا عن الوحي «لأن وضع الأخلاق بكل أجزائها على أساسها الصحيح وَفْقَ رؤية واضحة ومقنعة مهمة تصعب على العقل بمفرده».[36] وفي **الرسالتين الثانية والثالثة في التسامح**، يؤيّد بشكل متكرر القمع الذي يمارسه الحاكم على ما يعتبره المسيحيون فسقًا وفجورًا وزِنًى ولواطًا، وفي حين أن هذا المذهب غير الليبرالي بشكل لافت افتتنت به الكثير من الحساسيّات الأنغليكانية والريمونسترانتية والإصلاحية، فإنه يظهر أنه يُقيِّد حرية الفرد، فهو ينكر، ضمن أشياء أخرى تتعلق بنمط الحياة، الحق في الحرية كما يتصورها المفكرون الراديكاليون.[37]

مع ذلك، فإن هذا تحديدًا هو ما اشترطه التيار الرئيس المعتدل. وفي الوقت نفسه، لأن مذهب لوك يشجع ويدافع عن تعزيز التعددية اللاهوتية، ومن ثَمَّ إضعاف كنائس الدولة وسلطتها، في وقت تنتشر فيه الارتيابية الدينية والليبرتانية، كان لزامًا أن يُستخف بمذهبه لكونه هدامًا وضارًّا اجتماعيًّا من قبل النقاد المحافظين، ورافضي «قَسم الولاء»، والمتطرفين، والكالفنيين. المغالَطة الكبيرة في نظرية لوك، حسب جوناس بروست، وكان له أن يضيف أننا نجدها أيضًا في نظرية حلفاء لوك، وفان

(36) Locke, *Reasonableness of Christianity*, 170, 172-3; Marshall, *John Locke*, 302.

(37) Marshall, *John Locke*, 378-80, 382-3; Dunn, 'Claim to Freedom', 186-7; Spitz, 'Quelques difficultés', 148-50.

لمبروك ولوكلرك، وهي مغالَطة لم يَتَسَنَّ للوك أن يعثر على علاج لها،[38] هي أنه في الممارسة، كثير من الناس، وربما معظمهم، بمن فيهم «المَلاحدة عمليًّا» والفجرة، الذين لا يمتهنون الإلحادية النظرية، لا يركزون جهودهم وَفْقَ مبلغ علم أي شخص على خلاص أنفسهم. وليست هذه في الغالب مسألة عدم إيمان بل مسألة إهمال وطموح وانغماس في مَساعٍ دنيوية. وإذا كان البعض ينشدون الخلاص صادقين، في ما يجادل، «فإن انطباعات التربية، والتوقير، والإعجاب بالآخرين، والاحترام الدنيوي وما في حكم هذه البواعث الخرقاء تُوَجِّه [سلوكات] عدد أكبر بكثير».[39]

حقيقة أن هناك الكثير من الديانات، يهمين كل منها في مكان مختلف، تثبت هي نفسها أن معظم الناس يتبعون العرف؛ وفي حين أن لوك قد يكونُ مُحِقًّا في أن الدولة لا تستطيع أن ترغم الناس على الإيمان بما لا يؤمنون به، فإن الحكومات بحَظْر بعض الرؤى، وتأييد بعضها الآخر، في ما يزعم بروست، تستطيع أن تجعل رعاياها، بل تجعلهم بالفعل، يميلون نحو اتجاه دون آخر. ولهذا يضمن الحاكم عبر عدم تسامح محسوب ولاء أكبر وأفضل للمذهب المسيحي.[40] وإذا قبل المرء حجّة لوك في ما يتعلق بالخلاص، فبالتوكيد أنه يجب أن يُحضّ الناس على الاتجاه الصحيح، ولكن من دون الذهاب إلى حد الإكراه، ويفضّل أن يتم ذلك عبر ملوك يدعمون بقوة كنائسهم القائمة. وحين تضعف السلطة الكنسية، كما حدث في لندن منذ عام 1688، في ما يضيف، نادرًا ما يكون من المفاجئ أن تُبدي الأرض ولاءها لكتب «كتلك الرائجة في ما بيننا في هذه المملكة، حيث تُظهر ميلًا نحو تعددية في الطوائف والفصائل، وحتى نحو تعزيز الارتيابية في الدين»، أو أنه يجب أن يكون هناك تكاثر «في الطوائف والبدع (حتى الأكثر غرابة ومنافاة للعقل) بما ذلك الأبيقورية والإلحادية».[41]

ويعتقد لوك ولوكلرك وتوماسيوس وباربيراك وكثيرون آخرون أن «الإلحاد» يُلحِق ضررًا كبيرًا بالمجتمع المدني؛ وفي حين أن الحرية المحدودة للصحافة مرغوبة، يجب ألا يسمح بها، في ما يرى لوكلرك، إلا «حين تمسك عن قول أي شيء مخالف لقوانين المجتمع المدني»، ولهذا حُظرت وينبغي حظر كتب الإسبينوزيين والمَلاحدة.[42] وفي حين يلزم التسامح مع العبادة المعارضة، يجب ألا يكون هناك استعداد، كما يُؤكِّد توماسيوس في هجومه على تشيرنهاوس عام 1688، وعلى لاو في عام 1720، للتسامح مع نوع التفكير الناقد المستقل الذي يُشجِّع على الإسبينوزية والليبرتانية و«الإلحاد».[43] في الحقيقة، فإن مفهوم توماسيوس المصمم بأسلوب لوكي في التسامح يُسوِّغ، حسب رأيه، التزامه الصمت حين طُرد وولف من بروسيا عام 1721. ذلك أن حقيقة أن الإسبينوزية كانت مقحمة بشكل أساسي، وهناك من اعتبر فلسفة وولف شبه-إسبينوزية، إنما تعني أنه لا يحق

---

(38) Spitz, 'Quelques difficultés', 129-30, 133, 139.

(39) Ibid. 129; Proast, *The Argument*, 78; Harris, *Mind of John Locke*, 293-4.

(40) Zagorin, *How the Idea*, 266.

(41) Proast, *Third Letter Concerning Toleration*, 34-5.

(42) *Bibliothèque choisie*, 15 (1708), 76.

(43) Israel, *Radical Enlightenment*, 640-1, 653-4; Gawlick, 'Thomasius und die Denkfreiheit', 269-72.

لوولف، على أساس مبدأ «تنويري»، أن يحظى بالقبول، على الرغم من أنه ارتأى ظاهريًا هو الآخر أن «الإلحاد»، الذي يشمل في ما يفترض الإسبينوزية، يضر بالمجتمع ويجب ألّا يتم التسامح معه.(44)

مع ذلك، ومهما كان تسامح التيار الرئيس المعتدل محدودًا، فقد شَكَّل دفعة لافتة جديدة في التاريخ الأوروبي والأميركي. في إنكلترا وإسكتلندا وبعض المستعمرات الأميركية، وفي مقدمتها ماساتشوستس، خطا التسامح وحرية الصحافة خطوات مثيرة للإعجاب بعد «الثورة المجيدة».(45) في مؤلفه **رسالة في التسامح** (*Traité sur la tolérance*) عام 1762، يُقِرُّ فولتير أربعة مزاعم بخصوص تقدُّم التسامح منذ نهاية حرب الثلاثين عامًا، جميعها صحيحة ومهمة. إنه يلاحظ أنه كان هناك أول مرة منذ قرون، منذ توقيع معاهدة ويستفاليا عام 1648، تَحوُّل حاسم من عدم التسامح إلى التسامح.(46) وقد ارتأى أن هذا يتقابل دراميًّا مع ثنائية كانت في السابق تُميِّز تاريخ العالم، بين مساحة كاملة من تسامح عمّ لألفية في الصين واليابان، وعدم تسامح متواصل في بقاع مثل البرتغال والإمبراطورية الإسبانية. ثانيًا، رأى أن هذا التحول لم يحدث إلا في جزء مُحدَّد من العالم، ألمانيا وبريطانيا وهولندا وفرنسا إلى جانب أميركا الناطقة بالإنكليزية. ثالثًا، أشار إلى أن التغيّرات الفكرية التي هندست هذا الانفراج حدثت خلال الفترة التي سبقت عصره، أي خلال أواخر القرن السابع عشر.

وأخيرًا، والأهم من كل ذلك، عزا التقدم العظيم في تاريخ البشرية إلى أداة قوية وجديدة بشكل لافت، أي «الفلسفة، والفلسفة فقط»، التي جَرَّدَت أسلحة الأيادي التي لطختها الخرافة طويلًا بالدماء، «وقد اندهش الفكر الإنساني بعد الصحوة من النشوة، من الغلو الذي دفعه إليه التعصب».(47) وبطبيعة الحال فإن هذه رؤية سطحية ولا يصدق في أفضل الأحوال سوى نصفها، إذ لا ريب في أن الأسباب التي وجهت تسامح التنوير كانت جزئيًّا اجتماعية وثقافية: حيث الدمار الذي خلفته حرب الثلاثين عامًا والمأزق التام الناتج عن التصادم بين المذهبين الكاثوليكي والبروتستنتي هما السببان الرئيسان. تحديدًا، فهِم بيل وديدرو أن الوجع والبؤس والدمار الذي سببه النزاع الديني كان مُعلِّم الجنس البشري الأشد أثرًا: ثمة درس حاسم تَمَّ تعلمه. بعض الناس فهموا غريزيًّا، في ما ارتأى ديدرو، وإن لم يستوعبوا فكريًّا أن التعاليم الدينية ليست الشيء الأكثر مركزية في الحياة البشرية. غير أنه كان صحيحًا أنه ما كان في الوسع عقلنة كل ذلك إلا عبر الفلسفة، وأن المُحصِّلة النهائية، التسامح المُبَرَّر، لم يكن من الممكن التفكير فيها قبل إعادة تشكيل العلاقة بين اللاهوت والفلسفة.

مع ذلك، بتوكيد صيغة لوكية لحرية الدين الجديدة، أسهم مبرّزون في القضاء والقانون الطبيعي، من أمثال جان باربيراك، في ضمان أن يؤيد ويرعى رسميو البلاط والحكومات الإصلاحية نوعًا من حرية الفكر والنقد والسلوك المقيدة بشكل صارم. وقد وجد التنوير المعتدل مُبَرَّرًا وجيهًا لأن تكون مقاربته لوكية بشكل قاطع. غير أن مضامينه غير الليبرالية وعداوته لِـ «التسامح الشامل» الذي يقول به

---

(44) Gawlick, 'Thomasius und die Denkfreiheit', 272-3; Schreiner, 'Toleranz', in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vi. 556.

(45) Tyacke, 'Introduction', 7-16; Israel, 'William III and Toleration', 129-70; Johnson, 'Revolution of 1688-9', 234, 240.

(46) Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 48-55.

(47) Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 49; [Voltaire], *La Voix du sage*, 414.

التنوير الراديكالي» في حاجة إلى توكيد أقوى من ذي قبل من جانب المؤرخين والفلاسفة.[48] لقد حيل بشكل راسخ دون مطلب التحرر الفردي بالمعنى الحديث. الواقع أنه بحلول متصف القرن الثامن عشر، بدا أن تصور لوك وباربيراك، بتوكيده أن تعاليم الدين تُشكِّل الأساس الجوهري للنظام الأخلاقي وإطار المجتمع، قد استُخدم في تبرير تقييد التسامح بقدر ما استخدم في تعزيزه.[49] وعلى هذا النحو، تمأسس «تسامح» التيار الرئيس المعتدل الذي يحظى بالاحترام في شكل مذهب شبه- علماني في عدم تسامح حكومي مشرعن.

2. حرية الضمير عند بيل

لم يكن من غير الطبيعي، في الشتات الهيغونوتي بعد عام 1685، المبعثر في أرجاء شمال غرب أوروبا، من دبلن حتى برلين، أن المواقف المعززة للتسامح كانت وافرة وليست أقل وفرة منها في المركز الفكري الهيغونوتي الجديد، الجمهورية الهولندية. وقد أنتج الهيغونوتيون أدبيات نظرية غير مسبوقة في التسامح لا تضاهى في التاريخ الأوروبي اللاحق، عبر أعمال بيل، ولوكلرك، وإيلي سورين، وأوبير دي فرسي، وباسناج، وباسناج دي بوفال، وجاكلو، وباربيراك، وجاك برنار، الذي يجب أن يميز عن جان فريدريك برنار ذي العقلية المُتطرِّفة والمختلفة جدًّا. وفي هولندا، أسهم مُنظِّرون من أصل هولندي في نظريات التسامح، مثل راعي بيل الأرمينيني أدريان بيتس (Adriaen Paets)، وعالم اللاهوت الريمونسترانتي فان لمبروك، والأستاذ في ليدن جيرارد نودت (Gerard Noodt) (1647-1725) في تعزيز صورة وتوسيع نطاق ممارسة تسامح عملي تجاوز منذ «التمرد» ضد إسبانيا أي تسامح آخر معروف في الغرب، لكنه كان على ذلك ليبراليًّا بشكل نسبي فقط. ذلك أنه حتى لو كان فرْضُه متفاوتًا، استمرت هولندا أواخر القرن السابع عشر، في ما يتعلق بالجدل العام وحلقات النقاش والنشر، تحافظ على حظر واسع على الرؤى السوسينية أو الإسبينوزية أو المذاهب الإلحادية المضادّة للمسيح أو الليبرتانية الجنسية.[50]

مع ذلك، لا مراء في أن التسامح قد بدأ يتوسع. حتى في فرنسا، كما لاحظ الأب هوتفيل محذِّرًا عام 1722، على الرغم من أنه لم يكن هناك مرسوم رسمي بالتسامح، لم يكن في وسع مراقب المجتمع الفرنسي في ظل حكومة الوصاية الجديدة التي كان يترأسها الليبرتاني [التحرري] فيليب، دوق مقاطعة أورليان (1715-1723)، ألا يدهش بالتغيّر الأساسي في مواقف أو واقعيات الحياة الدينية، منذ وفاة لويس الرابع عشر عام 1715. ومن دون أن يفكر الناس في التسامح، ناهيك بنقاش المسألة، في ما يقول، أصبح التسامح، بمعدل عملي يومي، وبشكل هادئ لكنه سريع، مقبولًا اجتماعيًّا عند معظم المثقفين. وفي حين أن التماثل قبل عام 1715 في ما يتعلق بمسائل العقيدة والانضباط المذهبي كان بوجه عام موضع توكيد، فقد أصبحت فرنسا الجديدة بعد لويس الرابع عشر،

---

(48) Paganini, *Analisi della fede*, 197; Paradis, 'Fondements', 34; Turchetti, 'Élie Saurin', 187-8, 197.

(49) Rétat, *Dictionnaire de Bayle*, 40; van Eijnatten, 'Huguenot Clerisy', 212; Lomonaco, 'Natural Right', 137-8.

(50) Israel, *Dutch Republic*, 499-505, 637-45,674-6, 952-6; Israel, 'Intellectual Debate', 21-35; van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 6-20; Velema, 'Introduction', 11-13.

في التطبيق إن لم يكن في النظرية، «تترك لكل شخص بأن يكون الحَكَم على آرائه الخاصة، وعلى حرية صنعه لدينه الخاص».[51] وقد توقف الاضطهاد الرسمي للبروتستنت واليهود إلى حد كبير، في ما أصبح النزاع والجدل الطائفي، وإن لم ينتهيا بأي حال، وفوق ذلك مواقف المجتمع الفرنسي بوجه عام، أشدّ تسامحًا.

كثيرون رحبوا بذلك. وفي الوقت نفسه، كان رد فعل قادة الرأي في كل البلدان المتأثرة مُتوجِّسًا إزاء نطاق هذا التحول الثقافي العظيم، وسرعته، والمترتبات النهائية التي سوف تنجم عنه. هوتفيل، على الرغم من أنه رجل دين ذو ميول ليبرالية نسبيًّا، لم يشكّ في أن هذا التحول نحو التسامح العملي كان تَطَوُّرًا مُهِمًّا بشكل حاسم لكنه قد يكون كارثيًّا، ومن المُرَجَّح أن يُقلِّل بشكل كبير من سلطة الكنيسة، ويضعف الطبقة الكنسية، ويسمح بحرية زائدة وخطرة على الفرد. ومن بين الركائز الداعمة في الخفاء للتسامح الذي أصبح وضعًا راهنًا جديدًا، حسب رؤيته، نشأ الأكثر خطرًا وغدرًا عن الاستحالة العملية للتمييز بشكل دقيق بين تسامح كنائس أخرى تُقرّ «أسرار» المسيحية المركزية والتسامح مع اللادين والكفر والإسبينوزية.[52]

ومنتقدًا السياسة التسامحية لدى نظام وصاية أورليان على أساس أن تأمين حرية دينية أوسع يزعزع موقف رجال الدين ويعزز حرية الفكر التي تنتج حتمًا الليبرتانية، والربوبية، وأساليب فلسفية علمانية في الفكر، أكد هوتفيل المأزق المحوري الذي يواجه التنوير الغربي. إذا كان عدم التسامح والاضطهاد الديني خطأين بشكل متأصل وغير مرغوب فيهما اجتماعيًّا لأنهما يسببان الاضطراب والقمع والصراع، في ما يجادل المؤلفون أنصار التسامح، فإن معظمهم اقتنع بشكل مُساوٍ بأن الإلحاد والسوسينية والليبرتانية واللادين تقوض النظام الاجتماعي بشكل يلزم باستمرار الحكومة في قمعها. ولهذا سعى منظرو التسامح الوحيدون الذين يحظون باحترام التيار الرئيس المعتدل إلى توجيه رأي المستنيرين صوب تسامح حذر، من النوع الذي نظّر له لوك ولوكلرك، وشخصيات من قبيل نودت[53] وباربيراك.[54] وكما سبق أن رأينا، كانت النتيجة تكريس نظرية تيار التنوير الرئيس ضمن إطار قانوني ولاهوتي كان بالمقدور أن يُستخدم بسهولة في كبح حرية الفكر واستقلالية الفرد الأخلاقية، بِقَدْر ما كان بالمقدور استخدامه بسهولة في تعزيزها.

ولهذا السبب من الخطأ أساسًا أن نلاحظ، على طريقة بعض البُحَّاث، «تقاربًا مفاجئًا» بين نظريتي لوك وبيل في التسامح؛ ذلك أن النظريتين مختلفتان تمامًا وغير متسقتين بعضهما مع بعض، حيث الأولى بروتستنتية ولاهوتية ومحدودة، والثانية ليست لاهوتية إطلاقًا وشاملة.[55] بِنَظَر بيل،

(51) Houtteville, *Religion chrétienne prouvée*, i, p. viii.

(52) Houtteville, *Religion chrétienne prouvée*, i, p. ix.

(53) غير أنه جرى جدال بأننا «إذا نظرنا إلى أسلاف نودت [في مسألة التسامح]، فقد نجد أن لدى بيل أو إسبينوزا ما يفوق ما لدى لوك». انظر:

van den Bergh, *Life and Work*, 226.

(54) van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 45-50.

(55) Paganini, *Analisi della fede*, 197-8; Lennon, 'Bayle, Locke', 192-4.

الأولوية القصوى في نظرية التسامح، كما في أي موضع آخر في نسقه، إنما تكون لفصل الأخلاق عن العقيدة، ما جعله يقارب مسألة التسامح برمتها بشكل مختلف تمامًا عن لوك أو لوكلرك أو باربيراك. ولأن غايته هي تأسيس نظامنا الأخلاقي بشكل حصري على «النور الطبيعي»،[56] طالب بحرية ضمير ونقاش تتجاوز بكثير ما سمح به تنوير التيار الرئيس المعتدل وارتأى فولتير أنها واسعة أكثر مما يجب. وفي حين أنكر بيل بشكل قاطع تهمة إسحق جاكلو أن فلسفته بفصلها العقيدة عن العقل أخضعت الإيمان عمليًا، إن لم يكن صراحة، للعقل، فإن محتوى نظريات بيل الاجتماعية والسياسية ونظريته في التسامح وخصوصًا رؤاه في العدالة والأخلاق تُؤكِّد بالقطع تهمة جاكلو.[57]

ليس هناك في حجج بيل على التسامح صور اعتقاد خاصة تحظى بميزة على أنواع أخرى من الآراء ولا يفترض أن لدى المسيحي أفضلية أخلاقية مُسبقة على الآخرين. وفي ملحق لـ رسالته الأساسية في التسامح، نُشر عام «الثورة المجيدة»، 1688، أقر بيل أنه إذا صح، كما يعتقد البعض، أن العقيدة المسيحية تبرر استخدام القوة القاهرة لضم غير المسيحيين إلى حظيرة الجماعة، فإن السلطات الإغريقية-الرومانية الوثنية قبل قسطنطين لم تكن بالتوكيد أقل تبريرًا في اضطهاد المسيحيين، فالمذهب المسيحي لم يكن آنذاك يزعج الطوائف العامة التي تقرها الدولة ويتحدى علنًا قانون العصر فحسب، لكنه بشرعنة الإكراه في مسائل الإيمان أزعج كذلك «الدين الطبيعي وقانون الإنسانية والعقل والعدالة».[58]

وكان إدراك مضامين نظرية في التسامح مثل نظرية بيل على أساس المُبرِّر الفلسفي ومفاهيم «العدالة» حصرًا، قد ساد بشكل واسع في بداية العقد الأخير من القرن السابع عشر. وقبل طرد بيل من الأستاذية في روتردام عام 1693، أعدّ «المجلس الكنسي الهولندي للإصلاح» قائمة مفصّلة بالاعتراضات على فلسفته مُؤسَّسة على عمله الذي نشر عام 1683 غُفلًا من اسمه **أفكار متنوعة** والذي اعترف بيل صراحة قبل ذلك التاريخ بنسبته إليه. وقد تم التركيز على خمس عشرة «قضية مغالية»، شجبها المجلس رسميًا في اجتماعه المنعقد يوم 28 كانون الثاني (يناير) 1693، وجميعها تركن إلى رفض بيل إيلاء أي أفضلية أخلاقية كامنة للمواقف المسيحية وتأسيسه العدالة الاجتماعية على المبرر الفلسفي وحده.

وقد شجب «المجلس الكنسي الهولندي للإصلاح» بوجه خاص، في تقريره الذي وجهه إلى الحكومة في آذار (مارس) 1693، مبدأ بيل أنه لا شيء أقل مدعاة للإزعاج للمجتمع من «الإلحاد» الذي لم ينزل الله أي معجزات للحؤول دونه.[59] ومن المبادئ التي اعتبرت أقل شناعة قوله إن الإلحاد ليس شرًا أسوأ من عبادة الأصنام؛[60] وإنه بحسبان أنه لا شيء في الطبيعة يقيني،

(56) Bayle, *Commentaire philosophique*, 86-90, 94-5; Mori, *Bayle philosophe*, 290; Gros, 'Introduction', 23-4.

(57) Bayle, *Entretiens*, 484, 494; Cantelli, *Teologia*, 342, 368; Lussu, *Bayle, Holbach*, 58-9.

(58) Bayle, *Commentaire philosophique*, 89; Bayle, *Supplément*, 167-8.

(59) Bayle, *Pensées diverses*, i. 281-2.

(60) Ibid., i. 303; Mori, *Bayle philosophe*, 203-9.

«من الأفضل أن يحافظ المرء على عقيدة والديه ويقرّ الدين الذي تعلمه منهما»؛[61] وإن الإلحاد، على حد التعبير الفرنسي الأصلي، «لا يقود بالضرورة إلى فساد الأخلاق».[62]

أما القضية التي لم تكن مقبولة بالمطلق فهي قضية بيل السَّيئة السمعة، التي عبّر عنها مجلس نوتردام بقوله «إنه بالمقدور تنظيم مجتمع من المَلاحدة»، وأن الصدوقيين، على الرغم من إنكارهم خلود النفس، كانوا أسمى أخلاقيًا من الفرّيسيّين،[63] وهذه أفكار تُفيد كلها مرة أخرى أنه لا مدعاة لأن تكون التعاليم المسيحية أساس مجتمع مُنظَّم بشكل جيد.

ثمة حاجة أكثر من ذي قبل لتقصي المؤرخين الاجتماعيين والفكريين الجدالات العلنية التي أحاطت ببيل من بداية العقد الأخير في القرن السابع عشر حتى قبيل وفاته. ذلك أن مسار الخلاف برمّته إنما يكشف عن أنه كان هناك في التأريخ الحديث نزوع سيّئ الحظ نحو إساءة تفسير كتاباته التي أعقبت **القاموس**، وربما الفشل في إيلائها ما يكفي من الاهتمام، وكذلك ما كان بيل يقوله بالفعل والكيفية التي فهم بها معاصروه المباشرون كلماته. وبعد فترة وجيزة من وفاته، تَعَرَّض إرث بيل الفكري رسميًّا وللمرة الثانية للشجب من الكنيسة الإصلاحية الهولندية في المجمع الكنسي في جنوب هولندا، الذي عقد في ليردام في تموز (يوليو) 1707. وقد أعلن ممثلون عن مجمع روتردام أن كتب بيل «تشمل الكثير من القضايا الهدامة المُوجَّهة ضد كلمة الله ومجمل العقيدة المسيحية»، وطالبوا المجلس بحظر كتبه في كل مقاطعات هولندا.[64] وقد كان هذا حكمًا جماعيًّا أقره الوعّاظ الهولنديون (في الخلفية) والهيغونوتيون وعموم الناس الذين يقطنون في بيئة بيل الحضرية القريبة، ويلزم أن يكون له وزن أقوى في التحليل المناسب لمقاصده من أي افتراض خاطئ كُلِّيًّا لبعض البُحَّاث الحديثين مؤداه أن بيل كان في الواقع كالفنيًّا مخلصًا.

صحيح أن الأمر لم يبلغ إلى حد قيام المقاطعات بحظر كتب بيل. ولكن مباشرة قبيل موته وبعيده، شجبها تقريبًا كل الشراح الهولنديين والهيغونوتيين الهولنديين، مصدرين حكمهم على فكره من منظور ليبرالي كوكسيّ وأرمينيني أو أرثوذكسي أكثر كالفنية، لكونه يهدد بانتشار «الإلحاد» ولأنه مُخرِّب إلى حد كبير. كذلك فإن هذا لم يقتصر على البروتستنت. لقد كان لوكلرك مُحِقًّا في الإشارة إلى أن اليسوعيين الفرنسيين، على الرغم من عداوتهم التي لا تلين له وللعقليين من أمثال جاكلو، اتفقوا في قراءتهم لكتاب بيل **رد على أسئلة ريفيّ** على أنه أساسًا تبرير «للإلحاد».[65] وكان باولو ماتيا دوريا (Paolo Mattia Doria)، في الأربعينيات من القرن الثامن عشر، مغاليًا بعض الشيء في تصوير بيل على أنه أشد «إلحادًا» من إسبينوزا، لكن استدلاله صعب على التفنيد: ففي كتاب **أفكار متنوعة وأعمال أخرى**، لا يترك بيل أي تمييز بين

---

(61) Paradis, *Fondements*, 28.

(62) Bayle, *Pensées diverses*, ii. 5.

(63) *GA Rotterdam Acta Kerkeraad*, vii. 408-9, 413. Res. 28 Jan., 19 Feb., and 11 Mar. 1693.

(64) ARH Oud Synodaal Archief 97, Acta South Holland Synod, Leerdam, July 1707, art. 18.

(65) [Le Clerc], *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 383; *Mémoires de Trévoux* (Oct. 1707), art. cxxx, pp. 1737, 1740, 1744, 1751.

«الدين والخرافة».[66] باختصار، وعلى نحو يخالف بشكل درامي الكثير من الأبحاث الحديثة، لا يتردد معظم البُحّاث في الفترة بين موت بيل عام 1706 وخمسينيات القرن الثامن عشر في الربط بين بيل وإسبينوزا في مقابل لوك ولوكلرك وفولتير.

ويتأسس سوء الفهم الذي يربك التأريخ على افتراض أن بيل كان صادقًا في نزعته «الإيمانية» المسيحية. ولكن في حين أن هذه الرؤية غالبًا ما تتردد في الأدبيات الحديثة، يصعب القول بأنّ أسسها مقنعة إلى حد كبير. صحيح أن واعظًا أو اثنين من الهيغونوتيين المجايلين اللذين كانا يعرفانه كانا على استعداد لفترة من الزمن لأن يمنحاه فضيلة الشك، بحيث فهما اعترافاته المتكررة والقاطعة بالعقيدة الدينية على ظاهرها. ولكن تجاهل حقيقة أن معظم المجايلين المباشرين، بعد تَقَصٍّ دقيق لحجج بيل، قد خلصوا إلى أن نزعته الإيمانية كانت مجرد وسيلة خداع وتنكر، إنما يعني بالتوكيد التغاضي عن «السياق» المعاصر له على نحو لا سبيل للدفاع عنها. ذلك أنه حتى الأكثر صدقًا في الدفاع عنه ضد كتيبة ممّن كانوا يَحطّون من قَدْرِه، من الأرمينيين والكالفنيين واللوثريّين والكاثوليك، من أمثال أصدقائه جاك باسناج (1653-1723)، الذي شغل عدة سنين مركز كاهن المجلس الهيغونوتي في لاهاي، وديفيد دوران (David Durand) (1680-1763)، الذي انتقل عام 1711 إلى لندن، غيروا رأيهم في النهاية حين أصبحت مضامين كتابات بيل بعد القاموس أشد وضوحًا، فانضموا إلى الأغلبية، بعد أن شعروا أنه خدعهم.[67] وبحلول عام 1707، لا أحد عمليًا في سياقه المباشر حمل اعترافات بيل بخصوص نزعته الإيمانية محمل الجِدّ؛ وكان لدى مجايليه كل مُبرِّر لعدم قيامهم بذلك. مع ذلك، وفي الوقت نفسه، لم يكن في وسع أحد أن ينكر أن دفاع بيل عن التسامح كان الأوضح والأشمل في عصره، حيث نبع تأثيره نفسه من استخدامه البارع لموقف ذي نزعة إيمانية ظاهريًا يتجذّر في الواقع في موقف راديكالي فلسفيًا، وهذه إستراتيجية ثبت أنها وسيلة جِدّ فعالة في الترويج للتسامح.

وكان السياق التاريخي أساسيًا لحجّة بيل على التسامح. ذلك أن أقوى أوراقه كانت تَتعيّن تحديدًا في المأزق الطائفي المستعصي على الحل الذي عمّ أوروبا منذ الإصلاح. «إن حجّة بيل التبادلية على التسامح الديني»، كما يقول أحد البُحّاث، «أججت النتائج المرعبة التي نتجت عن «حروب الأديان»».[68] فبتبيان كيف أن الاضطهاد الديني والجهود التي بذلت لفرض التماثل الديني بالقوة قد أدت إلى خراب شنيع في الحياة والأملاك، أقنع القارئ أن عدم التسامح الديني الذي برر «حروب الأديان» خطأ أخلاقي ولا يمكن من ثَمَّ أن يدافَع عنه من قبل الله أو المسيح، أو أن يكون مُبرَّرًا من قبل أي حاكم أو كنيسة مسيحية. كلمات الرسول لوقا (14:23) «أرْغمهم على الدخول»، كما عبّر عنها بيل في كتاب شرح فلسفي (*Commentaire philosophique*) الصادر في 1686، كان يمكن أن تُؤيَّد دينيًا من قبل أي من الكنائس المتنافسة، بحيث إنه لو فُهم تحذيره حرفيًا، في

(66) Doria, *Manoscritti napoletani*, iii. 33-6; Paradis, 'Fondements', 28.

(67) Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 268-71, ii. 445; Mori, *Bayle philosophe*, 237; Pitassi, 'De la courtoisie', 70.

(68) Kilcullen, *Sincerity and Truth*, 110-11; Lennon, 'Bayle, Locke', 188.

ما يلاحظ (مثل لا بوميل من بعده)، لكانت كل الطوائف المسيحية مُبرَّرة في الحرب والسعي وراء القضاء على البقية، بما كان له أن ينتج حالة واسعة ولاعقلانية بشكل واضح من العنف والبؤس والمعاناة والصراع.[69]

وهكذا تأسست نظرية التسامح لدى بيل بشكل مناسب على الحجّة المتظاهرة بتبني النزعة الإيمانية بأنه ليس هناك من سبيل عقلانية لتحديد هوية العقيدة الصحيحة، أو لتحديد إذا ما كانت هناك أصلًا عقيدة صحيحة. وفي مفارقة بيلية نمطية موجعة، يقر في آنٍ واحد أولوية الإيمان غير المشروطة ولاعقلانيته التامة. يقتنع المؤمنون بأنهم يعتنقون العقيدة الصحيحة، وبأن الإيمان هو مرشدنا الأساسي؛ ولكن لأنه لا سبيل لأن نُحدِّد بشكل عقلاني أن عقيدة المرء هي الصحيحة نسبة لشخص يعتقد خلاف ذلك، فإنه يلزم اعتبار عقيدة كل شخص بشكل مرحلي، إن لم يكن بشكل نهائي، صحيحة بالقدر نفسه وفي الوقت نفسه «خرافة» شخص آخر.[70] إن هذه الحجّة تُؤمِّن أساس مذهب بيل الشهير في «ضلال الضمير».[71] لأنه لا أحد يستطيع أن يعرف أو يثبت، عبر العقل، صدق أو بطلان أي دين، أو شرعية أو لاشرعية أي معتقد، ليس هناك من سبيل عقلانية لإثبات أنه لا أساس للمعتقدات الأثيرة لدى من يقر تعاليم باطلة أو حتى منافية كُلِّيًا للعقل. لو حملنا نزعته «الإيمانية» محمل الجد (ما يختزل نسقه إلى تناقض أساسي وكامل)، لكان هذا يعني، كما لاحظ درويا، أن الأكثر أهمية في الحياة البشرية غير قابل لأن يميز عن «الخرافة»، التي يعتبرها بيل بالمطلق أسوأ الأشياء وأشدها ضررًا، وهذا موقف يتضح أنه مُنافٍ للعقل.

ولهذا، فإن المسار الوجيه الوحيد، كما كرر لا بوميل لاحقًا، مشيرًا صراحة إلى بيل، في عام 1748، هو أن نصون حرية الضمير نفسها، والممارسات الدينية، للأقليات المنشقة، بما فيها الأقليات التي يعتقد الجميع تقريبًا أنها مخطئة في اعتقاداتها، بقدر ما نصونها للمؤمنين بما نقر أنه العقيدة الصحيحة.[72] وهكذا فإننا لا نعرف، حسب بيل، من التأمل في الدين بل من تقصي التاريخ والفلسفة الأخلاقية أن العقل لا يستطيع إطلاقًا تبرير القمع وأن عدم التسامح، كي نستشهد بعنوان الفصل الثاني من كتاب شرح فلسفي، مضادّ دائمًا بشكل لا مراء فيه «لكل أفكار النور الطبيعي الأكثر تميزًا».[73] والواقع أنه بِنَظَر بيل، ليس المذهب اللاهوتي أو المحبة أو الصبر هو ما يدين الاضطهاد ويحول دونه، بل وحده الإجحاف المتأصل، المُثبت عقلانيًا، في قمع الأبرياء. وخلافًا لتسامح لوك اللاهوتي، يتأسس التسامح عند بيل حصريًا على مبادئ

(69) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, 69-70; Bayle, *Commentaire philosophique*, 130-1, 256-7; Mori, *Bayle philosophe*, 274-5, 279.

(70) Paradis, 'Fondements', 25, 27-8.

(71) Bayle, *Commentaire philosophique*, 300-3, 307, 309-10; Gros, 'Introduction', 28-9.

(72) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, 67; Mori, *Bayle philosophe*, 276; Marilli, 'Cartesianesimo e tolleranza', 562-3, 566; Kilcullen, *Sincerity and Truth*, 66-8; Cantelli, 'Virtù degli atei', 696.

(73) Bayle, *Commentaire philosophique*, 97-8; Des Maizeaux, *Vie de Monsieur Bayle*, p. xxxvi; Zagorin, *How the Idea*, 285-6.

الإنصاف والأخلاق، على الرغم من أنها قابلة جميعها بسهولة لأن تُعتّم عليها المذاهب اللاهوتية أو تُنكرها كليًا.[74]

وثمة مُكوّن رئيس في تسامح بيل يتمثل في حجته على أنه في حين يستحيل أن تكون نية المسيح أن تمارس الكنيسة القمع، فإن كل الكنائس المكرّسة مارسته عمليًا، بل كانت في الواقع غير متسامحة بشكلٍ ممنهج. وقد أضاف في الملحق بجرأة لافتة، بحسبان أنه كان يكتب في هولندا، أنَّ مبدأه القائل بأنَّ «روح الاضطهاد قد هيمنت بَين الأرثوذكس، بوجهٍ عام، منذ عهد قسطنطين، أكثر ممَّا بينَ الهراطقة» لا ينطبق على اليونانيين والكاثوليك واللوثريّين والأنغليكانيين الأرثوذكس فحسب، بل حتى على الكنيسة الإصلاحية. لقد كان، في ما يقر، شيئًا مروعًا وبشعًا أن الذين رغبوا في إصلاح الكنيسة بعد انحرافها بالكامل على يد البابوية لم يفهموا «حصانات الضمير المُقدَّسة التي يجدر أن تُصان»، بل تبنّوا «عقيدة الإكراه»؛ وأنه في عام 1535، في جنيف، مسقط رأس الكنيسة الإصلاحية، قمع الكالفنيون المذهب الكاثوليكي، وطردوا كل من رفض التحول إلى طائفتهم.[75] السوسينيون والأرمينيون وحدهم في ما يزعم بيل لم يرتكبوا عدم التسامح، لكن كنائسهم كانت صغيرة وهامشية: وهكذا فإن مذهب التسامح لم يُعترف به على أنه صحيح إلا في أركان صغيرة من النصرانية، «لا أثر كبيرًا لها، في حين أن مذهب عدم التسامح كان يتقدم ظافرًا في كل مكان».[76] وعلى الرغم من أنه يهاجم بشكل متواصل السوسينيين لكونهم لاهوتيًا أشد تشويشًا وتناقضًا من كل من عداهم، فإنه أَقرَّ في الوقت نفسه بأن الأخلاق كانت لديهم عادلة وقويمة بشكل استثنائيمكتبة سر من قرأ

ومن الأمور المركزية في نسق بيل السياسي وفكره الأخلاقي تضمينه أن الكنائس المُكرَّسة لا تحوز شرعية أكثر من الكنائس الهامشية المتسامحة، وأنها في جوانب مهمة عديدة تحوز بالفعل شرعية أقل.[77] ذلك لأن تسامح بيل، خلافًا لتسامح لوك، لا يتعلق بالاستثناء من البنى الكنسية التي تحافظ خلافًا لذلك على شرعية عامة، لأنَّ نظرية في الحرية العامة للضمير تستلزم قبولًا متبادلًا بين المسيحيين والمسلمين، وأسلاف اليهود وقبول الكاثوليك للبروتستنت، والعكس بالعكس، أكثر منها نظرية في التسامح، فهو لم يعترف بالكنيسة العامة في مخطّطه؛ وقد تَضمَّنَ أيضًا التزام كل الكنائس الأساسية بالاعتراف بحقوق متساوية مع الكنائس المنشقة الأصغر ولم يضع أي قيود على تكاثر الكنائس دون حد.[78] ولم تقتصر المطالبة بحقوق الضمير ضمن إطار بيل على السوسينيين واليهود والمسلمين، بل شملت أيضًا وبالقدر نفسه المفكرين الربوبيين الأحرار والسوائيين ومناصري سان إفريمون و«المَلاحدة»، على الرغم من تَنَصُّل بيل الصارم وإن كان (في ما يبدو) ضعيفًا بشكل مُتعمَّد: من أن تكون نظريته ميثاقًا «للمَلاحدة»، لكنه يضيف بأسلوب غير مُبالٍ أنه لو اعتبرت

(74) Bayle, *Commentaire philosophique*, 89-91; Bayle, *Réponse*, iv. 276, 289-90, 436, 456; Marilli, 'Cartesianesimo e tolleranza', 566.

(75) Bayle, *Supplément*, 239, 254-6; Tinsley, *Pierre Bayle's Reformation*, 307.

(76) Bayle, *Supplément*, 228; Gros, 'Tolérance et le problème', 424.

(77) Paradis, 'Fondements', 32; Gros, 'Bayle: de la tolérance', 296, 304.

(78) Gros, 'Bayle: de la tolérance', 295-6, 308-9.

السلطات الدنيوية «الإلحاد» متناقضًا مع قوانينها فيمكنها دائمًا حظره.[79] غير أن هذا يكاد لا يغيّر من حقيقة أننا، إذا تحرينا الدقة، ليس هناك وَفْقَ تسامح بيل من حيث المبدأ أي أساس لإقصاء المَلاحدة إلا بقَدْر ما هناك من أساس لإقصاء أنصار مذهب وَحْدة الوجود أو اللاأدريين أو الإسبينوزيين أو الكونفوشيين أو أي شخص آخر.[80]

وبطبيعة الحال كان بيل يُحتذى عمليًا بشكل حصري من قِبَلِ مؤلفين راديكاليين من أمثال تولند، وجان فريدريك برنار، وكولنز، وتندال، ولاو، وهاتزفيلد، وراديكاتي، وموريللي، ويوهان لورنز شميدت، وإدلمان، ولا بوميل، وديدرو، ومن بعدهم كوندورسيه. كانوا ينحون إلى الاعتقاد بأنه كلما زاد عدد الكنائس في المجتمع، وكلما حيّد بعضها بَعْضًا، أصبح المجتمع أفضل حالًا وأكثر استقرارًا.[81] ليس في وسع أحد من التيار الرئيس المعتدل أن يقول بمثل هذه الرؤية. ومن ثَمَّ، لنا أن نقر مطمئنين أنه إذا كان هناك مُؤلِّف ما في القرن الثامن عشر (ما لم يكن سوسينيا) يتبنى تسامحًا لامحدودًا بدرجة أو أخرى على منوال بيل، كما يفعل برنارد مانديفيل (1670–1733)، في كتابه **أفكار حرة في الدين** (*Free Thoughts on Religion*)، **والكنيسة والسعادة القومية** (*Church and National Happiness*) (1720)، وهذا عمل يشير بشكل مُتكرِّر إلى بيل،[82] فإنه ينتمي إلى التيار الراديكالي. لقد كان مانديفيل جمهوريًا، من خصوم رجال الدين، ومن أنصار الهولنديين، ومن بعض الجوانب، إسبينوزيًا، وكان ضمن حلقته الصغيرة قائد رأي. وحين قابله بنجامين فرانكلين في لندن عام 1725، ترأس اجتماع «ناد» في حانة تشيبساد «التي كان هو منشطها، فهو الرفيق الأكثر طرافة، وإثارة للتسلية».[83] وبتوكيد حرية الفكر الشاملة والحرية الشخصية، من دون أن يستثني شيئًا، اعتقد، مثل بيل، أنه «ليست هناك خاصية تميز الكنيسة الصحيحة عن الكنيسة الزائفة»،[84] مضيفًا أن «الحجّة الأعظم على التسامح هي أنه ليس بمقدور الاختلاف في الآراء أن يلحق ضررًا بأحد، ما دام كل رجال الدين يشعرون بالرعب، وليس هناك أكثر استقلالية في الدولة من العلماني»،[85] وهذه عاطفة إسبينوزية بامتياز.

وتستلزم صياغات بيل أن مرسوم المجلس العام للمقاطعات الهولندية الذي قضى بحظر السوسينية وآراء أخرى ضد مذهب التثليث جائر ومجحف اجتماعيًا وأخلاقيًا وغير مُبرَّر، وفي النهاية غير قابل

(79) Bayle, *Pensées diverses*, ii. 5-8; Bayle, *Commentaire philosophique*, 272-4, 275-6, 312-13; Lennon, 'Bayle, Locke', 187, 193.

(80) Bianchi, 'Religione e tolleranza', 68; *Wielema*, *Filosofen*, 66; Dunn, 'Claim to Freedom', 188, 190; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 279-82; Dagron, 'Toland et l'hétérodoxie', 79, 84.

(81) Williams, *Condorcet*, 120; on Toland's 'Spinozistic' broad toleration,

انظر:

Dagron, 'Toland et l'hétérodoxie', 84, 88.

(82) James, 'Faith, Sincerity', 45-7; Jack, 'Religion', 38-9.

(83) Franklin, *Autobiography*, 97.

(84) Mandeville, *Free Thoughts*, 241; Jack, 'Religion', 34, 42; James, 'Schism', 698, 700.

(85) Mandeville, *Free Thoughts*, 241, 246; James, 'Schism', 699; Pascual López, *Bernard Mandeville*, 112-17.

لأن يدافع عنه فلسفيًا (ولاهوتيًا).[86] لا غرو إذًا أنه تمتع بدعم متحمس من السوسيني الفرنسي المنفي في هولندا نويل أوبير دي فرسي الذي يعيد إحياء عبارات بأسرها من عمل بيل **شرح فلسفي** في كتابه **رسالة في حرية الضمير** (*Traité de la liberté de conscience*) (1687).[87] غير أن المصادقة التامة لم تأتِ إلا ممن لم يكونوا هم أنفسهم مقبولين عند الرأي الرئيس السائد. صحيح أن لوكلرك، وهو مُؤيِّد متحمس لحرية العبادة على طريقة لوك، تبنى في البداية نظرية بيل في الضمير الضالّ، لكنه حين أصبح أكثر حساسية لمضامين فلسفته الهدامة، غيّر رأيه ورفض تسامح بيل وسائر فكره.

ولأن الخصومة العلنية بين عملاقي المرحلة الفكرية الهيغونوتية تفجرت مبكرًا في القرن الجديد، رفض لوكلرك غاضبًا تهمة بيل أنه خلف عرضه الخطابي للتسامح كان في واقع الأمر منظّرًا وممارسًا لعدم التسامح، ولكن بأسلوب يقترح أن بيل لم يكن بأي طريقة مخطئًا كليًا. لقد رفض لوكلرك كل حديث عن التناقض، زاعمًا أنه لم يعارض إطلاقًا، بل كان يؤيد دائمًا الشجب العام لمنكري العناية الإلهية، الذين يسفهون الإيمان الديني، و«المدافعين عن المَلاحدة، الذين يقومون بكل الأشياء التي تُدمِّر كل الأديان كما فعل [بيل]».[88] بعد ذلك كرَّر لوكلرك الموقف الذي اشترك فيه مع لوك من أن التسامح مع الإلحاد يلحق الضرر بالضرورة بالمجتمع المدني، الذي يَتعيّن أحد أهم أسسه في الإيمان بالله. وإذا كان بيل يعتقد أنه ينبغي أن يتسع التسامح ليشمل السماح للناس بالهجوم على «عناية إله خيّر ومقدس»، فإن لوكلرك ينكر تسامحه كُلّيًا كما ينكر كل من يتبناه. ذلك أنه لا ضمير لدى مثل هؤلاء الأشخاص ولا حق لديهم في الشكوى حين يتعرضون للرقابة والعقاب من قبل السلطات.[89] وقد احتج لوكلرك عام 1706 على أن بيل يعزف دائمًا على وتر التناقض الذي يجده بين الكتاب المُقدَّس والعقل، حيث الغاية من مراوغته جعل الكتاب المُقدَّس فائضًا عن الحاجة. ولكن، في ما يسأل منكرًا، ما الذي سوف يضعه بدلًا منه؟ «هل سيكون هذا مجتمع المَلاحدة الذي يصبح كل يوم أكثر شهرة بسبب أعمال السيد بيل».[90]

وبحلول عام 1706، حتى الكهنة الكالفنيون الهيغونوتيون الأكثر ليبرالية وجدوا في نظرية بيل نزعة «إيمانية» ضارة ومختلقة تنذر بفقدان المكانة المكرسة لدى الكنائس الأكبر، وتقويض تام للسلطة الكنسية في المجتمع، وموقفًا فلسفيًا صريحًا من الحياد الصارم ليس بين الأديان فقط، بل أسوأ من ذلك، بين الدين والإيمانية الفلسفية والإلحاد. وقد طغت الجهود التي بذلت لدحض حجج بيل، والرد على مفارقاته المربكة، والرد على فصله بين الأخلاق والدين، وتقييد «حرية الضمير» الجارفة التي يطرحها، على النقاش اللاحق للتسامح في أوروبا لعدة عقود، حيث غذى هذا التوتر، على سبيل المثال، كتاب مونتسكيو **رسائل فارسية** (*Lettres persanes*).[91]

---

(86) Bianchi, 'Religione e tolleranza', 68-9; Mori, *Bayle philosophe*, 289.

(87) Mori, *Bayle Philosophe*, 287; Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 212 n.

(88) Bayle, *Réponse*, iv, part ii, 5-16; *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 392.

(89) *Bibliothèque choisie*, 10 (1706), 393.

(90) Ibid., 9 (1706), 168-9.

(91) Bianchi, 'Religione e tolleranza', 52-3, 60-1.

غير أن الأكثر ضررًا من منظور العقليين ولوك هو خفة اليد التي يسلب بها بيل عمليًا المنزلة التقليدية للكنائس بوصفها المرشد الأساسي غير القابل في السابق للجدل للحقيقة الأخلاقية. وتأسس الحرية الجارفة للضمير على صيغة تقوض الأحكام البشرية العتيقة بخصوص القيم. فبدلًا من أن يُحدِّد علماء اللاهوت ما هو صائب ومخطئ وَفْقَ الوحي الإلهي، تصبح المبادئ الأخلاقية العامة المُؤسَّسة على المُبرِّر الفلسفي، والمعزولة كُلّيًا عن المُقدِّمات اللاهوتية، الحكَم الفصل على كل مذهب ديني وعلى المواقف الكنسية فضلًا عن تاريخ الكنيسة.(92) وكان مُنظِّرو التسامح في القرن الثامن عشر في واقع الحال حساسين للتمييز الأساسي، كما رأوه، بين التسامح الكنسي المشروع والحرية الشاملة غير المشروعة للفكر والضمير التي اقترحها بيل وإسبينوزا، إلى حد أنهم وجدوا أنه من الضروري استحداث شكل جديد من المُصطلحَات للتعبير عن المبدأ الأساسي المعني. ويلزم أن نميز بوضوح، في ما يقول القس بلوش، بين ما يسميه «التسامح والتسامحانية» (Tolérantisme)، حيث يبدو الأول لوكيًا، في حين يشير الثاني إلى سوائيّة عامة بخصوص المكانة الطائفية والمذاهب اللاهوتية إلى حد يحول دون شجبه بوجه عام.(93)

وَفْقَ هذا، الراديكاليون وحدهم هم الذين يتبنون التسامحانية، كما فعل موريللي عام 1751، مع تحذير مضاف مؤداه وجوب اعتباره مكوِّنًا سياسيًا أساسًا وليس لاهوتيًا، يلزم أحيانًا فرضه على الكنائس ضد رغبتها وأن تحافظ عليه السلطة المدنية.(94) ذلك أن كل كنيسة أو طائفة في أوروبا أيدت التسامح في عصره، في ما يزعم، سوف تتحدث بأسلوب مختلف ما لم تكن ملزمة من قبل الظروف الراهنة بتبني هذا المبدأ. كل رجال الدين، حسب رأيه، يميلون بطبيعتهم وبشكل مُتأصِّل إلى التحريض على الكراهية وعدم التسامح، ويدينون كل منافسيهم بأنهم «عبدة أصنام»، و«هراطقة»، وانشقاقيّون». ولاحتواء النزعة اللاتسامحانية المُتأصِّلة لدى الكهنوت، في ما يقترح موريللي، ينبغي ألا يشترك الأمراء إطلاقًا في الجدالات اللاهوتية، وبصرف النظر عما قد ينصح به علماء اللاهوت أو يحذرون منه، ينبغي ألّا ينتهكوا إطلاقًا «حرية ضمير» رعاياهم الذين يجب أن يتشاركوا فيها بشكل مُتساوٍ.

في المقابل، ارتأى إيلي سورين (1639-1703)، وهو قَسّ مجلس أوترخت الإصلاحي الفرنسي لأكثر من ثلاثين عامًا، ومدافع فصيح عن تَسامُح معتدل، مثل إسحق جاكلو وجاك باسناج صديق بيل،(95) أن التسامح الشامل، أو ما اصطلح بيل على تسميته «حرية السواء»، ليس فحسب شيئًا مختلفًا كُلّيًا عن التسامح المعتدل الذي يدافعون عنه بل شيء ضارّ وهدام بشكل جوهري.(96) وهو يعتبر نسق بيل متضاربًا كُلّيًا مع رؤية مسيحية: فعند بيل، في كتاب شرح فلسفي، ينبغي على كل فرد أن يتصرف حسب ضميره الخاص بصرف النظر عما إذا كان مُلهَمًا من قبل دين صحيح أو

(92) Ibid., 306-7; Paradis, 'Fondements', 29-31.

(93) Bots, 'Le Plaidoyer', 557-8.

(94) [Morelly], *Le Prince*, ii. 47-9, 51.

(95) Basnage, *Traité*, i. 55-65; Cerny, *Theology, Politics and Letters*, 113, 303; van Bunge et al. (eds.), *Dictionary*, i. 58.

(96) Des Maizeaux, *Vie de Monsieur Bayle*, p. xcv.

كان مخطئًا، وليس لأي حاكم أن يُكره بشكل مُبرَّر هذا الضمير الفردي، ما لم تحدث فتنة مباشرة بسبب الهرطقة. ولهذا، في ما يعترض سورين، فإن الفرد حر وَفْقَ نسق بيل في أن يتبنى الصدوقية، أو السوسينية، أو الإسلام، أو الهندوسية، أو اليهودية، أو الربوبية، أو الإلحاد بِقَدْر ما هو حر في تبني المسيحية. وهو يرفض هذا معتبرًا إياه غير مقبول نهائيًا، وسوائية لادينية شائنة. ونائيًا بنفسه وبزملائه بشكل حذر عن بيل، حاول مَوضعة الضمير الكالفني الليبرالي في منتصف الطريق، «الوسط المعتدل»، بين ما يسميه «اللاتسامح المطلق» المتعصب الذي يقول به جوريو، والذي يزدريه مثل بيل وباسناج ولوكلرك، و«سوائية الأديان التي يقول بها كتاب شرح فلسفي» والتي لا تقل عنده بغضًا. بِنَظَرِ سورين، كما بِنَظَرِ لوكلرك وباسناج،(97) «تسامح مُبالَغ فيه» لدى بيل، مثله مثل تسامح ليسنغ في ألمانيا، مُدان وخُلْوٍ كُلِّيًا من المحتوى المسيحي، غادر فلسفيًا، ومُخرِّب للدين والأخلاق على نحو سواء.(98)

وقد اطمأن سورين بسبب حقيقة أنه ضمن الفالون (أي الإصلاح الفرنسي) في هولندا ظل أنصار جوريو «المُتعصِّبون» وأنصار بيل «السوائيون» جماعات هامشية ضئيلة العدد؛ وفي المقابل، يلاحظ أن «تعددية الطوائف الإصلاحية، شيء بين عدم التسامح والسوائيّة».(99) وفي حين يجمع جوريو بشكل لا يساوم كالفنيين ليبراليين من أمثال سورين وجاكلو مع «سوائيين» من أمثال بيل، فإن نظريته في التسامح، في ما يقر سورين، مثل نظرية لوك، التي هي في الأساس حرية الضمير عند كل المسيحيين الذين يعتنقون الأساسيات المسيحية، أي المقاربة «الأرمينينية» المُفضلة بشكل متزايد عند كل الكالفنيين الليبراليين، تتأسس على الإحسان المسيحي، خلافًا لعدم تسامح جوريو المتعصب، الذي يرفض كُلِّيًا حرية الفكر غير المقيدة والهدامة التي يقول بها بيل.

وهكذا يتبنى الكالفنيون الليبراليون، ومعظم الهيغونوتيين في شمال أوروبا خلال التنوير المبكر، الموقف الوسطي الذي أسس له وحصنه لوك والأرمينيون الهولنديون، بحيث نأوا بأنفسهم عن بيل بقدر ما نأوا بها عن إسبينوزا.(100) الحقوق المتساوية لدى الضمير الفردي التي يقول بها بيل، أكان مسيحيًا أم غير مسيحي، بحسبان أن «حَقَّ الضَّمير الضالّ ذي المَنزع الحَسَن هو نفسه قانون الضمير الأرثوذكسي»،(101) أثارت في كل مكان أسوأ الظنون. إمساك بيل عن إقرار أنه من البيّن بذاته أن المسيحية هي العقيدة الصحيحة، والتضمين المُؤكَّد لكثير من مبادئه أنه لم يعتقد هذا في حقيقة الأمر، تفصل مفهومه في التسامح بشكل حادّ عن مفهوم كل من الريمونسترانتيين الهولنديين (ولوك)

---

(97) Basnage, *Traité*, i. 98-9, ii. 282; Cerny, *Theology, Politics and Letters*, 297-303.

(98) Saurin, *Traité de l'amour*, appendix: 'Récit de la vie... de Saurin', 34-6; Turchetti, 'Élie Saurin', 176; Balduzzi, 'Problemi interpretativi', 461; Mori, *Bayle philosophe*, 288; Whaley, 'Tolerant Society?', 184.

(99) ذكر في:

Turchetti, 'Élie Saurin', 177; Lomonaco, *Tolleranza*, 79.

(100) Steenbakkers, 'Johannes Braun', 206-7; Frijhoff, 'Religious Toleration', 36-8.

(101) Turchetti, 'Élie Saurin', 187; Bayle, *Commentaire philosophique*, 300; Gros, 'Introduction', 29.

والعقليين (لوكلرك، باسناج، سورين، جاك برنار، جاكلو، وباريبراك) ما يضاعف من حدة التشكيك في حقيقة تبنيه للنزعة الإيمانية وصدق ولائه للعقيدة الإصلاحية.

3. حرية الفكر والتعبير عند إسبينوزا

نظرية التسامح الرئيسة الثالثة التي ظهرت خلال «التنوير المبكر»، وهي نظرية إسبينوزا، تعارض بشكل حادّ العقلانية المسيحية عند لوك ولوكلرك، وفي بعض الجوانب تتجاوز بشكل حاسم نظرية بيل، خصوصًا في ما يتعلق بمطلب حرية الكلام والتعبير والنشر. هنا، وعلى نحو يقابل لوك، ويتجاوز بيل، تتراجع الكنائس وأشكال العبادة إلى الوراء، حيث يؤكد إسبينوزا كما رأينا أساسًا على حرية الفكر والصحافة بدلًا من حرية العقيدة.[102] وكان دائمًا من بين أهدافه الأساسية البرهنة ليس على أنه في الوسع تأمين هذه الحرية من دون تَعرُّض التدين والأمن في المجتمع للخطر فقط، بل إن «سِلم الأمة والتدين يرتهنان لهذه الحرية».[103] الواقع أن حرية العبادة بوصفها كذلك لم تمس إلا بشكل هامشي في **رسالة لاهوتية-سياسية**، حيث يعنى إسبينوزا أساسًا بشرح نظريته في الحرية الفردية والتسامح، ويناقش بشكل مكثف موضع الدين في المجتمع والسياسة، افتراضًا لأنه يعتبر هذه المسألة ثانوية أساسًا نسبةً إلى موضوع حرية الفكر الأوسع، وربما جوهريًا كمشكل سياسي وليس كأمر ضروري لخلق مجتمع صالح. وعلى أي حال فإنه يعتبر الحرية الدينية متضمنةً ولكن بشكل ثانوي في التسامح كما يُتصور وَفْقَ حرية الفكر والتعبير.[104]

وفي كتابه اللاحق **رسالة سياسية** (*Tractatus politicus*) (1677)، يتناول بشكل أكثر تركيزًا حرية الضمير والعبادة، ولكن بطريقة توضح مرة أخرى أن المقصود أساسًا من تسامحه هو تأسيس حرية الرأي الفردية، فضلًا عن حرية التعبير والكتابة. وهو يمسك هنا مرة أخرى بشكل واضح عن تشجيع البنى الكنسيّة المُنظَّمة على توسيع نفوذها، والتنافس على الأتباع، وإقرار سلطتها الروحية على الأفراد، فضلًا عن التدخل في السياسة. وهو يبدأ بالتمييز بشكل محكم بين التسامح مع العبادة، بالمعنى الدقيق، وهذا شيء، وتمكّن جماعات دينية من تنظيم سلطتها وبسطها كما تشاء، وهذا شيء آخر مختلف. وفي حين يسلّم كُلّيًا بأنه يلزم أن تكون لدى كل فرد الحرية في التعبير عن اعتقاداته بصرف النظر عن أي عقيدة يعتنق، فإن إسبينوزا يُؤكّد في الوقت نفسه الحاجة إلى فرض قيود بعينها على أنشطة الكنائس. وفي حين ينبغي أن يكون لدى المنشقّين الحق في بناء أي عدد يشاؤون من الكنائس، وأن يقوم الأفراد بحرية بالواجبات التي تفرضها عليهم عقيدتهم كما يفهمونها، فإن إسبينوزا لا يوافق على أن هذا يعني أن تكون لدى الجماعات الدينية الحرية في الحصول على مَبانٍ كنسية ضخمة وفخمة أو ممارسة هيمنتها على أعضائها، كما حاول معبد [اليهود] البرتغاليين في أمستردام ذات مرة أن يقوم بذلك معه هو نفسه. ينبغي في ما ارتأى أن تستخدم أماكن العبادة الفاخرة من قبل الدين العام في الدولة، الذي ينبغي عليه بدوره أن يكون «عقيدة عامة غاية في البساطة» تُعلّم

(102) Walther, 'Spinoza's Critique', 100; Israel, *Radical Enlightenment*, 266-7; Prokhovnik, *Spinoza*, 217.

(103) Spinoza, *TTP*, preface.

(104) Spinoza, *The Political Works*, ed. Wernham, 410-11.

الناس أن الخلاص إنما يأتي عبر ممارسة «العدل والإحسان»، أي دينًا فلسفيًا شاملًا ومثاليًا يختلف كُلّيًا عن الكنائس العامة المسيطِرة فعليًا في أوروبا في عصره.[105]

فضلًا عن ذلك، في حين ينبغي ألا تكون عقائد الأقليات بأي حال تابعة بشكل صارم، «ليست هناك سياسة أكثر كارثية يمكن تشكيلها أو محاولة تبنّيها في مجتمع حرّ من جعل الدين الرسمي قويًا بما يكفي لأن يسعى ويشعر بأنه مُبرَّر في سعيه لتنظيم رؤى الأفراد والتعبير عن آرائهم». ذلك لأن «الاستغلال المتحيّز لأحكام المواطن الحرة أو إكراهه بأي وسيلة»، في ما يزعم إسبينوزا، «يتضارب كُلّيًا مع حرية الشعب». القمع المسموح به رسميًا والمُبرَّر بذريعة الحاجة إلى فرض الحقيقة الدينية تدخّل من جانب القانون «في مجال الفكر النظري»، يجعل الاعتقادات «موضع مُحاكَمة وإدانة بوصفها جرائم».[106] ولهذا، في ما يؤكد، ينبغي ألا تعاقب الدولة الناس إلّا على أفعالهم وليس على أقوالهم أو آرائهم. وحسب رؤية إسبينوزا، الكنيسة المُكرَّسة علنيًا كما رآها في مجتمعه، والدول المجاورة، لم تكن مُؤسَّسة دينية قويمة، وجديرة بالثناء، ومُبرَّرة، بل كيانًا فاسدًا يتمّ فيه بشكل ممنهج تحريف ما اعتبره وظيفة الكنيسة الحقيقية، التي تتمثل في تعليم الناس «العدل والإحسان»، الذي حيل دومًا دونه عبر «الجشع الخسيس والطموح»، حيث استُخدم المذهب سلاحًا لهزيمة الخصوم، عبر استغلال جهل الناس وسذاجتهم، وحشد القوة والسيطرة. ونتيجة لذلك، يقول إسبينوزا، «أصبح الإيمان متماهيًا مع السذاجة والدوغما المتحيّزة»، التي تحطّ من العقل البشري «وتثبّط بشكل تام حكم الناس الحر وقدرتهم على التمييز بين الحق والباطل»، والتي تُشكّل نِظامًا من العقائد «المُصمَّمة قصدًا في ما يبدو لطمس نور العقل نهائيًا».[107]

كذلك، في الكنيسة العامة، «النبلاء أو الأعيان وحدهم الذين ينبغي السماح لهم بتولي أمر الشعائر الأساسية»، لأنه في ما يعتقد من الضارّ السماح في أي شكل من أشكال الجمهورية لأحد باستثناء متولّي المناصب العامة في الدولة بأن يكونوا «كهنة دور العبادة وحماة ومفسّرين لدين الدولة». مثاليًا، يجب ألا يكون في ما يقول انحراف عن المبدأ الأساسي للدين المؤسس على «المصلحة العامّة» و«أن عبادة الله وطاعته» إنما تتألفان «فحسب من العدل والإحسان أو محبة المرء لجاره (لقريبه)».[108] وإذا سمحت الجمهورية لهيئة رجال الدين بالنمو، بشكل منفصل عن النخبة الحاكمة أو شاغلي المناصب، وبتدريس الدين العام، فإن «الجموع» سوف تعتبر دائمًا رجال الدين وقادتهم مصدرًا بديلًا وأعلى للسلطة، معتقدين، كما هو لزام عليهم، أن رجال الكنيسة هم الأقرب إلى الله.[109] وكما هو متوقع، سوف يختلق هؤلاء الرجال عقائد مُركّبة صُمّمت لتعزيز هيمنة رجال الدين وجعل السلطة الدنيوية خاضعة لحكمهم وتأييدهم. ونتيجة لذلك، فإن من سبل الوقاية الحيوية التي تحافظ على الحرية في الجمهورية، في ما يجادل، الحؤول دون طوائف تتشكل ضمن

(105) Ibid., 411; De Dijn, 'Spinoza and Revealed Religion', 42-3; Mignini, 'Dottrina spinoziana', 73-4; Sprigge, 'Is Spinozism a Religion?', 138-40.

(106) Spinoza, *TTP*, preface.

(107) Ibid.

(108) Spinoza, *Tractatus politicus*, 411; Spinoza, *TTP* 224.

(109) Matheron, *Individu et communauté*, 439-41.

أوليغاركية [طغمة] حاكمة، أو متولّي مناصب في ديمقراطية من الانقسام إلى طوائف أو كنائس يؤيد كل منها كهنوتًا وعقيدة منافسة. ذلك أنهم كلما سعوا إلى تأييد ودعم رجال الدين في نزاعاتهم مع كيانات سياسية أخرى، كانوا أشد تعويلًا على علماء اللاهوت، وأصبح متولّو المناصب ضحية لا حول لها «للخرافة»، التي تعني عند إسبينوزا الخضوع للسلطة الكنسية واللاهوت. في مثل هذه الحالات، في ما يرى، يضحّى بأنصار التجمعات الدينية والعقائد المدانة من قبل الكهنوت المهيمن، وبشكل محتم، قربانًا «ليس من أجل المصلحة العامة بل بسبب كراهية خصومهم ووحشيتهم».(110)

ولهذا فإن حرية الدين، كشيء متميز عن حرية بسط الهيمنة والتراتبية والأملاك الكنسية، مستوعبة تمامًا في مخطّط إسبينوزا، لكنها تظل تابعة بالكامل لحرية الفكر والتعبير ومرتبطة بقيود على الاستقلالية الكهنوتية وسلطة الكنائس على أعضائها. والحرية في تبنّي عقيدة بعينها، وممارسة الواجبات الدينية التي تفرضها، والاعتراف بالعقائد التي يشترطها رجال الدين، يجب أن لا تُحترم فحسب، بل هي مفيدة سياسيًّا للدولة حين تُدار [تلك الأمور] بشكل جيد، ولكن حين تُصاحَب بحماية فعالة ضد مخاطر الحماسة الدينية وعدم التسامح الديني فحسب. وحسب إسبينوزا، منْع نموّ كهنوت منفصل وقويّ وموحّد وعام، أمر أساسي في الجمهورية الحرة لأن الأشكال الخارجية للدين والسلطة الدينية تؤثر بشكل فعال في تماسك المجتمع واستقراره ونظامه فضلًا عن حرية الفرد وحرية التعبير والصحافة.(111) وحين تمارس السلطة الكنسية هيمنتها، فإن ولاء الجموع سوف يحيد بالضرورة عن الحكومة التي تصون الحرية الفردية، وتُعين أولئك المتعطشين للهيمنة على الآخرين «بحيث يمكن أن تعود العبودية مرة أخرى» وتسيطر «الخرافة» ثانيةً.(112) ولأنه قد شهد هو نفسه الاضطرابات التي اجتاحت الشوارع، واغتيال الأخوين دي وت (de Witt) في لاهاي عام 1672، فإن إسبينوزا عرف مباشرة العواقب الوخيمة على المستوى السياسي التي تنجم عن السماح لكهنة الدين بإدانة متولّي المناصب أو السياسات التي لا تنال إعجابهم لكونها فجورًا أو هرطقة، مهيّجين بذلك الجهلة والسذج ضد وزراء الدولة.

وَفْقَ هذا، في حين أن تسامح إسبينوزا يصون حرية العبادة فإنه يستهدف قبل كل شيء إضعاف الهيمنة الكنسية على «الجموع». في المقابل، ما إن تُمنح الحرية في العبادة ويُعترف بتعددية الكنائس، حتى تتوقّع نظرية لوك في التسامح، مثل معظم سائر الفكر الغربي اللاحق في هذا الصدد، انسحاب الدولة من مجال الشؤون الدينية، مفترضة أنه يمكن ائتمان الوعظ، وإقامة الشعائر، والتعليم، والنقاش بشكل آمن ومفيد عند رجال الكنيسة. وفي حين يخشى إسبينوزا من أن التنافس بين الأحزاب السياسية في الدولة سوف يمكّن رجال الكنيسة المدبّرين من بسط هيمنة الأفكار اللاهوتية على الضمير الشعبي وحرمان المواطنين في النهاية «من حرية التعبير عن اعتقاداتهم»،(113) فإن الدولة حسب مفهوم لوك تترك الكنائس حرة في التنافس بعضها مع بعض، وتشديد قبضتها على أتباعها،

---

(110) Spinoza, *TTP*, preface.

(111) Moreau, 'Spinoza et le *Jus circa sacra*', 336; Halper, 'Spinoza', 173, 179.

(112) Spinoza, *TTP*, preface.

(113) Spinoza, *Tractatus politicus*, 411.

وتوسيع نفوذها قَدْر إمكانها على التعليم، ونمط الحياة، ومجالات أخرى، على افتراض أن هذا ينفع المجتمع بدلًا من أن يضره.

بِنَظَرِ إسبينوزا، تتأسس حرية الفكر والتعبير على مفهوم معيّن في القوة السياسية والدور والوظائف التي تقوم بها الدولة. ولأن حق الدولة يتماهى في فكره مع قوتها، ولأنه ليس في وسع أحد التحكم في أفكار أي شخص آخر، يلزم أنه يستحيل التحكم في أفكار الناس ومحاولة التحكم فيها إنما تقع خارج قدرة الدولة ومجال اختصاصها المناسب. وحين يقوم الأفراد بتشكيل الدولة، في ما يجادل إسبينوزا، يتخلى كل فرد من أجل تأمين المزيد من الأمن والتعاون وحتى الحرية، عن حقه الطبيعي في التصرف من دون قيود، ولأن لدى كل شخص حق التفكير والحكم بشكل مستقل، يلزم أنه يظل من حق كل فرد أن يعبّر عن أي رؤى يشاء بخصوص الدين والسياسة والقانون وكل شيء يتعلق «بالمصلحة العامة» والدولة، ما دامت مثل هذه الحرية تُمارَس من دون انتهاك للقانون أو تحيز للدولة. التعبير عن رؤى بخصوص مرسوم أو قرار سياسي أو من يتولى منصب ما لا يكون هدامًا ومن ثَمَّ عرضة للعقاب، في ما يرى إسبينوزا، إلا حين يعوق مباشرة تطبيق القانون والمراسيم.

قد يبدو أنه من غير المُرجَّح أن يوجد حقيقةً، في الممارسة، مثل هذا التمييز الواضح والبدهي بين السلوك من جهة والفكر والتعبير من جهة أخرى، كما تفترض هذه النظرية.(114) فمتى على وجه الدقة تكون الحملات السياسية أو الدينية، وَفْقَ معيار إسبينوزا، مُحرِّضة على الفتن، ومتى لا تكون كذلك؟ لكن بصرف النظر عن أي اشتراطات يقترحها في حالات بعينها، فإن هذا التحديد للتصرف على أنه شيء متميز عن الفكر والتعبير يظل أساسيًا في مفهوم إسبينوزا (والإسبينوزيين) للحرية الفردية. ينبغي السماح بأي أفكار أو منطوقات أو خطب أو منشورات قابلة للسماح بها بشكل آمن في المجتمع، في ما يجادل، لأن «الهدف الأساسي من الدولة إنما يتعين في واقع الأمر في الحرية».(115)

وحَسَب إسبينوزا، «تمنح [الدولة المُحكَمة التنظيم] كما أوضحنا كل فرد الحرية ذاتها في التفلسف المسموح به في العقيدة الدينية» بحيث يكتسب في واقع الأمر قوّة من هذه الحرية.(116) هنا نجد أن إسبينوزا يزعم أن الفلسفة واللاهوت منفصلان كُلّيًا، ولا يتعارضان، حيث يجمع هذا مع إعادة تعريفه الهدامة لمعنى «الديني» و«العقيدة» وَفْقَ نسقه الفلسفي. وبتوكيد حرية الدين والممارسة الدينية يشرعن إسبينوزا عَزْو الأفراد أي معنى يشاؤون للأساسيات اللاهوتية في ما يشترط في الوقت نفسه ما يشكل في حقيقة الأمر، وَفْقَ رؤيته، نطاق «الدين» وقيوده. وفي نقاشه، في **رسالة لاهوتية-سياسية**، لأساسيات العقيدة الكلية بحدها الأدنى، أو «الدين الكلي»، الذي يمكن لكل ذي نية حسنة أن ينتمي بسهولة إليه، يقترح إسبينوزا سبعة بنود يقول إن كل شخص عقلاني سوف يصادق عليها:(117)

(114) Balibar, *Spinoza and Politics*, 26-30; Smith, *Spinoza, Liberalism*, 157.

(115) Spinoza, *Opera*, iii. 241; Spinoza, *TTP*, preface.

(116) Spinoza, *TTP* 295; Halper, 'Spinoza', 173.

(117) Spinoza, *Opera*, iii. 224; Sprigge, 'Is Spinozism a Religion?', 139; Smith, *Spinoza, Liberalism*, 81, 199-200.

الله، وهو كائن علوي غاية في العدل والرحمة، موجود.
الله واحد ومتفرد.
الله كلي الوجود ويوجه كل شيء بعدل متماثل.
وحده الله لا يخضع لأحد ولديه حق سيادي وسلطان على كل الأشياء.
العبادة الصحيحة لله إنما تكمن حصرًا في ممارسة «العدل» و«الإحسان».
كل من يطيعون الله، ولا أحد سواهم، يخلّصون.
يغفر الله خطايا التائبين.

لا أحد لديه أي أسس عقلية للاعتراض على أي من هذه البنود، في ما يقول، ما دام كل واحد حرًّا في أن يؤولها لنفسه فلسفيًّا أو لاهوتيًّا، من دون كهنوت أو سلطة تحدد ما يقصد. ذلك لأن الأمر المهمّ، كما في حال كل التعاليم الدينية في رأيه، لا يتعين في ما يعتقد أي شخص ما تعنيه هذه البنود بل في قيمتها العملية من حيث الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي، وضبط السلوك، وتعزيز العدل والإحسان. الواقع أنه عند إسبينوزا، الذي لا ريب في أن تفسيره لهذا يشكل واحدًا من أروع فقرات مجمل أعماله، لا يهم إطلاقًا ما إذا كان المرء يفهم هذه التعاليم لاهوتيًّا أو فلسفيًّا: «ما إذا كان يُعتقد أن الله في كل مكان فعليًّا أو بشكل ممكن، وما إذا كان يتحكم في الأشياء بحرية أو وَفْقَ ضرورة طبيعية؛ أو يضع القوانين كحاكم أو يعلّمها كحقائق خالدة».[118] كذلك فإنه لا يهم ما إذا كان المرء يعتقد أنه ينبغي على الناس طاعة الله وَفْقَ إرادة حرة أو وَفْقَ ضرورة الأمر الإلهي؛ أو أخيرًا، ما إذا كان ثواب الأبرار وعقاب الأشرار يُعدّ طبيعيًّا أو فوق طبيعي.[119]

على هذا النحو حاول إسبينوزا أن يُوفِّق سياسيًّا بين أسلوبي الإنسان غير القابلين للتوفيق في فهم الكون، الفلسفي واللاهوتي. الأمر الجوهري هو أنه ليس هناك من يمكن أو ينبغي أن يتعرض للإكراه. على كل فرد أن يُكيِّف معتقدات «العقيدة» البسيطة هذه وَفْقَ فهمه وأن يؤولها بأي طريقة تعينه على «تبنّيه إياها من دون تحفظ»، بحيث يقوم بذلك بحرية كاملة.[120] بتعبير آخر، ينكر إسبينوزا بالمطلق احتواء التعاليم اللاهوتية على أي حقائق باستثناء الزعم استعاريًّا أو مجازيًّا بأنه لا مفهوم لاهوتيًّا يتبناه الأفراد يمكن أن يحدث فرقًا إيجابيًّا للمجتمع أو لمستقبل خلاصه الشخصي. الوظيفة التي تقوم بها مثل هذه التعاليم العامة لا تتعين في تفسير الحقيقة، أو تعزيز سلطة الكنائس، بل في غرس مبادئ العمل الصالح في المجتمع فقط. ولأن هذا هو جوهر «الدين» الصحيح حسب إسبينوزا، فإن المقياس الحقيقي الوحيد لمن هو «متديّن» ومن هو خلاف ذلك، أي المعايير الكلية والصحيحة للتقوى الصحيحة هي معيارا «العدل» و«الإحسان».[121]

ليس التسامح الديني إذًا، حسب إسبينوزا، بل حرية الفكر والتعبير هي التي تحمي أساسًا الحرية الفردية في ظل الدولة، مُشكّلة بذلك الحيازة الأثمن ليس لدى الحكيم فقط، بل أيضًا مَن هم

(118) Spinoza, *TTP* 225-6; Spinoza, *Opera*, iii. 241.

(119) Spinoza, *Opera*, iii. 241; Roothaan, *Vroomheid*, 121-2; Israel, 'Spinoza, Locke', 107.

(120) Spinoza, *TTP* 225; Preus, *Spinoza*, 204-5 Lagrée, *Spinoza*, 80-1.

(121) Mignini, 'Dottrina Spinoziana', 68-70, 74; De Dijn, 'Spinoza and Revealed Religion', 42-4.

«متدينون» حقيقة. ولسوء الحظ، فإن هذا الأمر الجوهري نادرًا ما يستوعبه البشر. قد يكون تنظيم أفكار البشر واعتقاداتهم وأحكامهم مستحيلًا، غير أنه اعتُقد بوجه عام في عصره، كما اعتبر في وقت لاحق، أنه من غير المناسب للأفراد تشكيل رؤاهم الخاصة بهم في ما هو حق، وما هو ليس كذلك، بحرية ويشكل مستقل. عوضًا عن ذلك سلّمت الحكومات والكنائس بأنه ليس لدى الأفراد حق في أن يحدّدوا لأنفسهم مسائل الاعتقاد الأكثر أساسية؛ وأنه ينبغي فرض ما هو مناسب للاعتقاد وقمع ما هو متناقض معه. ومن بين قوانين الرقابة المختلفة، القوانين المضادّة للهرطقة، ومراسيم التوحيد الديني المطبقة في أوروبا في عصره، كانت القوانين التي طبقت على إسبينوزا نفسه أكثر من غيره هي القوانين الهولندية المضادّة للسوسينية عام 1653، أداة الرقابة التي مُنعت وفقها كتب ماير وكورباخ وكتبه.

بِنَظَرِ إسبينوزا، شكلت الرقابة الهولندية بالفعل صعوبة كأداء بخصوص ما إذا كان عليه أن يطبع أعماله ومتى وكيف، وهذا أمر أزعجه في سنوات لاحقة بشكل يومي.[122] ولهذا كان من ضمن الأهداف المحورية لنظريته في التسامح تأسيس حرية المرء في نشر رؤاه بصرف النظر عما إذا كانت تعرضت للشجب من علماء اللاهوت أو الأغلبية. وبطبيعة الحال لم تكن هناك نظرية أخرى في التسامح في «التنوير المبكر»، لا نظرية لوك أو لوكلرك، ولا حتى بيل، حاولت تحديد طريق واضح وواسع نسبيًا لحرية الصحافة.[123] بِنَظَرِ إسبينوزا، مبدأ أنه يمكن للمجتمع أن يطلب بشكل مُبرَّر امتثال الفرد في ما يتعلق بسلوكه، وليس أفكاره وآرائه ونقاشاته، إنما يعني أنه يلزم أن يكون الناس أحرارًا أيضًا في التعبير عن رؤاهم طباعةً. وكل الجهود التي بذلت لتقييد التعبير عن الرأي والحرية في الكتابة والطباعة، في ما يؤكد، لا تُخرِّب مجال الحرية المشروعة فحسب، بل تُعرِّض بشكل ثابت استقرار الدولة للخطر. الصراع الشرس بين الريمونسترانتيين وخصومهم في «المقاطعات المتحدة» والإطاحة بأولدنبارنفلت عام 1618، في ما يقر، إنما يثبتان بشكل كافٍ أنه في أزمنة الاضطرابات الروحية «الانشقاقيون الحقيقيون هم أولئك الذي يشجبون أعمال الآخرين ويُحرِّضون بشكل هدام الجموع الجامحة ضد مؤلفيها؛ وليس المؤلفين أنفسهم الذين يؤلفون بوجه عام للبُحاث فحسب ويركنون إلى العقل وحده؛ وأخيرًا فإن مزعزعي السلم الحقيقيين هم مَن يسعون في مجتمع حر دون جدوى إلى قمع الحرية في إصدار الأحكام غير القابلة للقمع».[124] قاعدته التي تقول «إنه كلما قلّ قَدْر الحرية في إصدار الأحكام الممنوحة للناس زاد نأيهم عن الدولة الأكثر طبيعية، وأصبح نظام الحكم نتيجة لذلك أشد قمعًا»،[125] فضلًا عن كونها تُجذِّر بشكل آمن الحق الحر لدى كل فرد في الحصول على معلومات وأفكار في جمهورية حرة، تُؤمِّن أيضًا نهجًا جاهزًا لتقويم أي دولة.

ويجعل حرية الضمير والعبادة تابعة كُلِّيًا لحرية الفرد في الفكر والتعبير على هذا النحو، يقضي [إسبينوزا] كليًا، مثل بيل، على فرص حظوة تسامحه بالاحترام. فباستثناء قلة من السوسينيين

(122) Israel, 'Banning', 3-14; Israel, *Radical Enlightenment*, 278-93.

(123) Spinoza, *TTP* 295, 298; van Gelder, *Getemperde vrijheid*, 291.

(124) Spinoza, *TTP* 298; Roothaan, *Vroomheid*, 69.

(125) Roothaan, *Vroomheid*, 69.

الراديكاليين، مثل صديقيه بالنغ وريفرتز، لم يعتبر سوى قلة من المجايلين مثل هذا المفهوم متسقًا مع المنظور المسيحي أو مناسبًا للمجتمع المحكم التنظيم. وبوجه عام، كان تسامح لوك مُفضَّلًا إلى حد كبير، وبهذا المعنى لا ريب في أن «لوك طرح الدفاع النظري عن التسامح الذي سوف يسيطر في العصر التالي».[126] غير أنه قطعًا لم تكن «حجّة لوك المسيحية» الحجّة التي تبناها الجناح الراديكالي: فبتقريظ حرية الفرد، والتعبير، وتفضيلها على حرية الضمير والعبادة، يظهر أن إسبينوزا قد أتاح مساحة أوسع بكثير للحرية والحقوق البشرية من لوك، على الرغم من أنه، إلى عهد قريب، اعتُرف بها بشكل غير كافٍ، ومهّد طريقًا أكثر مباشرة، ويمكن أن نجادل بأنه أكثر أهمية، نحو الفردانية الغربية.

يتضح هذا حتى من حقيقة أن تسامح إسبينوزا وبيل، وبالتوكيد ليس تسامح لوك وباربيراك، هو الذي تبناه «التنوير الراديكالي» الفرنسي في منتصف القرن الثامن عشر، أي ديدرو، وماركيز آرجون والموسوعيون. وتمامًا كما أن ديدرو تأسّى بإسبينوزا في الكثير من انشغالاته الميتافيزيقية، ونزعته الواحدية، فقد كان أيضًا مفكر فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر الذي تناول بالقَدْر الأعظم من الجدية مأزق إسبينوزا المتعلق بكيفية تأسيس مجتمع قائم على حرية الفرد، وحرية الفكر و[حرية اختيار] نمط الحياة الشخصي، وكيف ينبغي عليه أن يتصرف حيال النفوذ الكنسي والسلطة المُتوسِّعة التي تحاول الكنائس المتنافسة بسطها على عناصرها، والمُؤسَّسات العامة، والمجتمع بوجه أشمل.

ولم يكن في وسع ديدرو قبول مُقاربَة لوك: لأن انسحاب الدولة والسماح بترك الكنائس تعمل بحرية لا يشكِّل عنده حلًا إطلاقًا. المؤكد أن ديدرو هنا يذهب أبعد من إسبينوزا وبيل، حيث زعم أن التأثير الأخلاقي والاجتماعي للمسيحية ليس بالفعل خيرًا إيجابيًّا، بل شيء ضار في كونه يورث المجتمع معيارين مختلفين ومتنازعين ومتناقضين كُلّيًّا بخصوص ما هو صالح وما هو طالح.[127] ليس الأمر ببساطة، حسب ديدرو، أن هذا الدين أو ذاك يمارس الاضطهاد أو أن معظم الأديان ليست متسامحة؛ الصعوبة بِنَظَرِه هي أن الإيمان بالله، والأرواح، والمعجزات، والكيانات المتعالية بوصفها كذلك تضر بالمجتمع والفرد حتى في حال قيام الكنائس التي تشجب الإكراه رسميًّا بالترويج لها. ذلك أنه سوف يُزعم أن مثل هذه التعاليم هي التعاليم الأكثر قداسة التي يستطيع أغلب البشر فهمها لكنها في الوقت نفسه، بالتعريف، غير قابلة للفهم، ولا للبرهنة ولا للتحديد إلا من علماء اللاهوت خصوصًا الذين تدربوا على تحقيق هذه المهمة.

العقيدة الطائفية، بل كل دين، في ما زُعم، تغذي الشقاء والنزاع عبر إقناع الناس بأن الأوهام التي لا يفهمها أحد أهم من نوعية ومحتوى حياة الأفراد اليومية.[128] وليس في وسع مثل هذا المنظور سوى أن يفاقم ما سوف يصبح في النهاية مأزقًا إسبينوزيًّا أساسيًّا: تشمل حرية الفكر والتعبير حريةَ الاعتقاد والاعتقاد الديني؛ ولكن كيف يمكن لفيلسوف حقيقي أن يؤيّد، بضمير حي، هيمنة الكنائس على الناس من دون أن يسعى إلى وضع حواجز وفرض قيود تقترحها الفلسفة لحماية «المصلحة

(126) Cragg, *Church and the Age*, 80; Waldron, *God, Locke, and Equality*, 208-13.

(127) Diderot, *Additions*, 67; Cherni, *Diderot*, 488-9.

(128) Diderot, *Additions*, 67-72; Duflo, *Diderot philosophe*, 390-1; Pätzold, *Spinoza, Aufklärung*, 25-7.

العامة» وأخلاقها الاجتماعية الدنيوية؟ هنا نرى أول بذور ذلك التسامح «الفلسفي» التي اشتكى منها الشاب تيرغو، بعد قراءة أول كتب ديدرو، **أفكار فلسفية**، عام 1746: فبعد أن اتهم تولند وكولنز بالتعدي على المسيحية وعدم التسامح معها، ذكر أنه سمع أن شافتسبري هو الآخر قد «دفعته كراهيته للمسيحية إلى التعصب».[129]

وفي فترة لاحقة عاد ديدرو إلى هذا المأزق، خصوصًا في مقالته «عدم التسامح» («Intolérance») التي كتبها لـ **الموسوعة** حوالى عام 1759، عبر إحداث نقلة في محور النقاش من تعزيز التسامح إلى كبح عدم التسامح، حيث صوّر عدم التسامح على أنه ليس شرًّا أخلاقيًّا وإجحافًا مُرَوِّعًا فقط، بل أيضًا شيء يتخذ عمليًّا في الغالب إما شكل «عدم تسامح كنسي»، وهذا يحتاج عنده إلى التناول كحالة خاصة من مشكل سياسي، وإما عدم تسامح يمارس بين عموم الناس تغذيه أفكار لاهوتية. ويُؤسِّس ديدرو حجته على مبدأ بيل أن «من يقع في الخطأ بنية حسنة ينبغي أن يُشفق عليه، وألا يعاقب إطلاقًا»، وعلى مبدأ إسبينوزا أن «الذهن لا يستطيع أن يخضع إلا لما يعتبره صحيحًا»، مُضَمِّنًا أن ما ينبغي على الناس الإيمان به أمر يشغل الجميع. غير أنه يُحدث كل هذه النقلة من جانبه، حيث يزعم أنه في معظم المجتمع رجال الدين والكنائس هم المدانون أساسًا بـ «اللاتدين» و«اللادين» و«اللاأخلاق» لأن عدم التسامح أساسي لوعظهم ولأنه عدم تقوى تراتبي «يهيج الناس، ويُسلِّح الأمم، ويغمر التراب بالدم»؛ وعلى هذا النحو يربط بنظريته في التسامح تيارًا مفضلًا من فكره السياسي، أولوية «الإرادة العامة»، وآخر لا يضم سوى تلميحة إلى التهديد بالثورة.[130]

وفي فصله المتطرف للحقيقة الأخلاقية عن مجال الكنائس، وتصميمه على فحص الأخير، يكشف ديدرو إذًا بشكل أوضح عن كونه إسبينوزيًّا أكثر من إسبينوزا نفسه وبيليًّا أكثر من بيل نفسه. إذا قبل المرء أن الحاكم حامٍ بشكلٍ متساوٍ «لكل رعاياه، وأن مهمته تتعين في جعلهم سعداء»، فإن في ممارسة الحاكم أو تغاضيه عن عدم التسامح، بالتحالف مع الكنيسة، خيانة تامة للمسؤولية السياسية. يعتقد المجتمع أن الرعية تدين بالولاء للأمير أيًّا كانت رؤاه، حتى إذا لم يكن مؤمنًا؛ ولكن ألا يستدعي ذلك، في ما يتساءل ديدرو، مبدأ مناظرًا؟ إذا أصدر الحاكم قرارًا بأن أحد رعاياه ليس مؤمنًا ولا حق له في الحياة، أليس هناك، وَفْقَ ذلك التصور، «مُبرِّر مكافئ للخشية» من أن يخلص المعنيّ إلى أن الحاكم غير المؤمن ليس جديرًا بأن يحكم؟».[131]

وفي الوقت نفسه، في عصر تَفَكَّكت فيه محاكم التفتيش وتراجعت الرقابة الكنسية بوجه عام أمام الرقابة الدنيوية التي تقوم بها الدولة العلمانية، ليس بمقدور أحد أن يثق في أن حرية العبادة التي يقول بها لوك، والتي اكتسبت بسرعة موطئ قدم في أوروبا الغربية وأميركا، خصوصًا بعد عام 1715، تستلزم نقلة مناظرة صوب حرية الفكر. بدلًا من ذلك، بَيَّنَت تَطوُّرات في بروسيا والدانمرك وروسيا وفرنسا، وفي بقاع أخرى خلال القرن الثامن عشر أن حرية الضمير والعبادة، بصرف النظر عن مدى تحديدها ليبراليًّا، وحتى تحفظات لوك في ما يتعلق بالكاثوليك واليهود، لا تقبل المماهاة ببساطة مع

(129) Turgot, 'Réflexions', 91.

(130) Diderot, *Political Writings*, 29-30.

(131) Ibid., 30; Proust, *Diderot*, 496; Chemi, *Diderot*, 489; Quintili, *Pensée critique*, 189-90.

حرية الفكر والتعبير المتنامية. ذلك أنه من الواضح أن توسيع الحرية الدينية لا يعني بالضرورة حرية أكبر في التعبير عن الأفكار، وخصوصًا الحجج «الفلسفية» بالمعنى الذي يريده إسبينوزا وديدرو، فقد رامت إضعاف الكنائس، وتقييد النفوذ الكنسي، ومناقضة أساسيات الدين الموحى به، أو حتى نقد الحكام الذين ينصبون أنفسهم قادة للكنائس العامة.[132]

وفي النهاية يشير مُصطلَح «فلسفة الحرية» الذي يظهر في العنوان الفرعي لـ **رسالة لاهوتية- سياسية** إلى حق كل فرد في فحص البنى التقليدية اللاهوتية والكنسية وسائر أنواع الرأي والسلطة، وإذا اختار ذلك، فإن لديه الحق في رفضها أو الجدل ضدها وفي النهاية الإسهام في الإطاحة بها. ومُصطلَح «الفلسفة» هنا مشحون أصلًا بذلك القصد الثوري الذي حقنه به لاحقًا ديدرو و«الفلاسفة» الراديكاليون. والتحول من مطلب حرية العبادة، الذي تبناه أشخاص من أمثال أصدقاء إسبينوزا السوسينيين ييلس وبالنغ، إلى السعي وراء حرية الفكر والتعبير انطلاقًا من فلسفة إسبينوزا، أصبح بالفعل ملمحًا محدَّدًا رئيسًا للتنوير الراديكالي. وبحلول الربع الثاني من القرن الثامن عشر، لم يعد «فلاسفة» بلدان أوروبا الغربية الراديكاليون، على الأقل خارج إيطاليا وشبه جزيرة إيبيريا، يشكون أساسًا من عوز الحرية الدينية، حيث أصبح محور صراعهم معركة الحرية الفكرية وحرية التعبير والنشر، وهي معركة ثبت أنها طويلة ومريرة.

وقد عبّر عن هذا الأمر ماركيز آرجون بخفة ظل وحس دعابة نمطي، خلال الفترة التي عاشها في هولندا، في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر. لقد لاحظ «زائره الصيني إلى الغرب»، حين كان ينقل إلى وطنه ما اعتبره سلوكًا شاذًا وغريبًا بشكل استثنائي لدى الأوروبيين، في عمله **رسائل صينية** (*Lettres chinoises*)، أنه كان من المدهش، ولكن كان لديه في الغالب مُبرِّر للتأمل في أنه لو عاد بالفعل الفلاسفة الإغريق والرومان الذين مُجدوا بشكل واسع، فإنه عوضًا عن أن يتم الإعجاب بأعمالهم أو السماح لهم بعرضها، سوف يتعرضون بسرعة في كل مكان في أوروبا للإسكات، وسوف يسجنون مباشرة في باريس وفيينا، ويحرقون في مدريد وروما: إمبيذوقلس، وطاليس، وأنكساغوراس، وفيرسيدس، في ما يجزم، سوف يلقون مصيرًا مماثلًا.[133]

(132) Sina, *L'avvento della ragione*, 344-7; Wootton, 'Introduction', 109-10.

(133) D'Argens, *Lettres chinoises*, i. 123; Israel, *Radical Enlightenment*, 118.

ألمانيا والبلطيق: التنوير، والمجتمع، والجامعات

1. مشكل «الإلحاد»

إذا كان التيار الرئيس المعتدل برمته يتفق على أنه ينبغي ألا يُسمح بـ«الإلحاد» في المجتمع المسيحي، فإن من بين أعراض الأزمة الروحية الواضحة في التنوير المبكر التيار المتصاعد لأعمال ونقاشات «تنويرية» معتدلة و«مناوئة للتنوير» بدءًا من سبعينيات القرن السابع عشر أعربت عن استيائها من انتشار ما يسميه المعاصرون «بالإلحاد». غير أنه لم يكن يقصد من هذا «الإلحاد» المعنى الدقيق الذي يقصد منه اليوم، أي عدم الإيمان بأي مفهوم لله، بل مفهوم أكثر شمولية، تميز به العصر، يعني رفض الإيمان بإله مشخصن خلق العالم وأبرم الأخلاق، يثيب ويعاقب في الحياة الآخرة، مفهوم لم يترك «مجالًا» على حد تعبير لوك «للتسليم بوجود الأرواح، ولم يسمح بوجود شيء من قبيل الكائنات الخالدة في مجال الطبيعة».[1]

وكان هناك اعتقاد يكاد يكون عامًّا بأنه ليس لدى «الملحد» أي وعي بالصواب والخطأ، ولا احترام للعدالة. وعلى حد قول أحد علماء اللاهوت عام 1708، فالنتين لوشر (Valentin Loescher)، «الإلحاد» ضارّ بالفضيلة والجمهورية»؛[2] وعلى حد قول آخر في عام 1710، «الإلحاد» أسوأ من كل ما عداه من الشرور البشرية لأنه يقضي على كل شيء في الأمور البشرية والإلهية.[3] ولأن الوعي بالله، كما عبّر عن ذلك في جدال ماربورغ عام 1725 «أصل كل مجتمع سياسي وأساسه»، اعتُبر «الإلحاد» جوهر كل إنكار للنظام القائم.[4] وقد عُرف «الإلحاد» بهذا المعنى التنويري المبكر الشامل في ألمانيا، حسب تاريخ الكتب في الأراضي الألمانية الطموح بشكل لافت الذي نشره عام 1713 ياكوب فريدريك ريمان (Jakob Friedrich Reimmann) (1668ـ1743)، المشرف اللوثري في هلدشم بدءًا من عام 1717، حين ظهر منذ القرن الثاني عشر في بداية النزعة الرشدية، حيث الإمبراطور فريدريك الثاني (1215ـ1250)، في ما يُلاحظ، من أوائل ممثليه. غير أن الإلحاد أصبح لعدة قرون نادرًا بشكل استثنائي ولم يكن بأي حال مشكلًا اجتماعيًّا خطيرًا.

بيد أن هذه الصورة تغيّرت بشكل درامي حوالى عام 1650. «الإلحاد» الذي كاد يكون في السابق مجهولًا في الأراضي الألمانية انتشر فجأة في العقود الأخيرة وبشكل يدعو إلى القلق، على الرغم من أن معظم ممثلي هذا «الإلحاد» بعد عصر النهضة وما بعد الأرسطي، في ما يقول ريمان، كانوا هولنديين وليسو ألمانًا بوصفهم كذلك. وهو يذكر الفنان تورنتيوس (Torrentius)، والمؤرخين

---

(1) Locke, *Some Thoughts*, 246.

(2) Loescher, *Praenotiones*, 20, 22.

(3) Jäger, *Spinocismus*, A2.

(4) Ries, *Dissertatio philosophica de atheis*, 35; Beermann, *Impietas atheistica*, 139, 144.

أولفرت دبير (Olfert Dapper) (1639_1689)، وليو فان أتزيما (Lieuwe van Aitzema) (1600_69)، وإسحق فوسيوس (Isaac Vossius) (1618_1698)، وأدريان بفرلاند (Hadrianus Beverland) (1650_1716)، وفرانسيسكوس فان دين إندن (Franciscus van den Enden) (1602_1674)، وبيل الذي أعجب الشاب ريمان بـ قاموسه، لكنه مثل العقليين الهيغونوتيين، شجب نزعته الإيمانية الزائفة، وربما أكثر مفاجأة من ذلك، من منظور حديث، بيكر (Bekker) الذي لم يجحد قوة الله بل أنكر أن يكون في وسع أرواح أقل أن تعمل على الأجساد، والسوسيني كايبر (Kuyper) الذي لم ينكر الله ولا الأرواح.[5] وقد رفض ريمان نقد لوك للأفكار الفطرية، واعتبر فكرة الله فطرية في الإنسان، و«الإلحاد» حسب رؤيته تظاهر منحرف لا تجده إلا عند قلة فاسدة بشكل مميت على الرغم من قدرتها على تأسيس شبكة سرية وإفساد كثيرين آخرين.[6]

فما الذي سبّب العدوى إذًا؟ يتفق الجميع على أن العلة الأساسية هي «الفلسفة»، أو حسب لا كروز، الفلسفة مضافًا إليها السوسينية، حيث يلقي بمعظم اللائمة على أجانب. وفي حين اعتُبرت إنكلترا وهولندا وإيطاليا وفرنسا وبولندا مصدر العلة، عادة ما تعد إنكلترا وهولندا في العصور الأخيرة المصدرين الأساسيين، ولكن بتوكيد متفاوت الدرجة. أستاذ كرسي كيل، كرستيان كورثلت (Christian Kortholt)، في كتابه في **المخادعين الثلاثة** (1680)، لم يؤكد دور هوبز فحسب، بل أيضًا، ومن قبله، دور هربرت تشربوري (Herbert of Cherbury)، في حين سلّم بأن الاثنين قد عتم عليهما إسبينوزا الذي يصفه بـ«المخادع الأعظم». ولم يكن في واقع الأمر من النادر التوكيد بوجه خاص على هولندا، كما فعل ريمان في تاريخ الكتب الألمانية وعمله اللاحق **التاريخ الشامل للإلحاد** (*Historia universalis atheism*) (1725).[7] وعلى نحو مماثل، في حلقة نقاش حول المعركة القائمة بين اللاهوت والفلسفة على الهيمنة على الدراسة الأكاديمية، عقدت في توبنغن عام 1737، حدد دانيل مايكيل (Daniel Maichel)، الأستاذ المُترئّس، هولندا على أنها أساس الدَّفعة التي وجهت الفلسفة صوب تحدي اللاهوت وإزاحته، والذي رُوج فيها «الإلحاد» في الماضي بأقوى شكل. قد تكون «المقاطعات المتحدة» مكانًا صغيرًا، في ما علّق، ولكن تمامًا كما أنها كانت قوية في الشؤون الدولية، بل «مسرحًا» للعالم كله في السياسة والدبلوماسية، فإنها كانت كذلك أيضًا في المجال «الأدبي»، الذي يعني به البحثي والفلسفي واللاهوتي.[8] وقد وضّح المركزية الهولندية في الخلاف الحديث بين اللاهوت والفلسفة بالاستشهاد بنقاشات بيكر في الأعوام 1691_1694، والصراع بين بيل والفلاسفة-علماء اللاهوت العقليين لوكلرك، وبرنار وجاكلو.[9]

---

(5) Beermann, *Impietas atheistica*, 85, 87; Reimmann, *Versuch einer Einleitung*, ii. 97-8; Zedelmaier, 'Aporien', 103-4; Jaumann, 'Jakob Friedrich Reimmann's Bayle-Kritik', 200-2, 205-6.

(6) Sparn, 'Omnis nostra fides', 83-5, 87.

(7) Kortholt, *De tribus impostoribus*, preface p. xi, and pp. 94-138; Pätzold, *Spinoza, Aufklärung*, 19; Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 480.

(8) Maichelius, *De philosophia theologiae domina*, 5.

(9) Ibid., 5-6, 24.

ولكن في حين عُدت إنكلترا وهولندا مصدرين أساسيين لإنكار الله، وشككتا بشكل شنيع في «توافق الأمم»، لم يشكك أحد في أن الجذور الفكرية للطبيعانية والليبرتانية في المجتمع الألماني كانت محلية بقدر ما كانت أجنبية، على الرغم من أن التيار المحلي «للإلحاد» لم يتضح إلا بعد 1670، بدءًا، حسب ريمان وآخرين، بماثياس نوتزن (Matthias Knutzen)، الذي سبب عام 1674 صدمة عنيفة لجامعة يينا عبر رسائل إلحادية كتبت باللاتينية والألمانية وجدت على مقاعد الأساتذة في الكنيسة، ومن بعده يواكِم غيرهرد رام (Joachim Gerhard Ram)، وهو تلميذ في فيتنبرغ ألّف عام 1688 العهد (*TESTAMENT*) الأخير الذي أنكر فيه خلود النفس، ثم انتحر معارضًا.[10] وكان نوتزن، وهو ابن عازف أرغن، من قرية قريبة من ادرستدت، في هولستين، درس لسنوات عديدة في كونغسبرغ، وكوبنهاغن، وجامعات أخرى، قد أتقن اللاتينية وكانت لديه إمكانات واعدة، غير أنه «بلغ من الشطط»، في ما تقول النسخة الإنكليزية من **القاموس** «بحيث أعلن إلحاده، وقام برحلات كبيرة لكسب مرتدين».[11]

ومنزعجين من هذا التخريب السياسي-اللاهوتي الجديد، انتاب الأكاديميين اللوثريين خوف وبعض القلق، وقد ارتأوا بوجه خاص أن «الإلحاد» أصبح آنذاك حركة منظمة في المجتمعات. وحسب نوتزن، ثمة مجتمع سري يتألف من 700 ملحد أقسموا على إلحادهم، معظمهم من الطلاب، من الطبقة العليا أو من أناس عاديين، ترأسهم هو نفسه، انتشروا في أنحاء أوروبا من روما حتى هامبورغ وكوبنهاغن وستوكهولم وكونغسبرغ.[12] وقد سمى طائفته «أصحاب الضمائر» لأنه ليس هناك في ما يقول إله، ولا دين ولا قضاء غير ضمير الإنسان، الوسط الذي يعلّم عبره كل الناس «ثلاثة تعاليم عن العدالة»، على حد تعبير بيل، راصدًا بدقة صيغة نوتزن كما أثبتها في رسائله: «ألا تلحق الضرر بأحد، وأن تعيش بصدق، وأن تعطي كل ذي حق حقه».[13] وحاضًا على أخلاق دنيوية كُلّيًا مستقلة عن الوحي، أنكر جازمًا صحة الجنة والنار.

وحتى لو أن هذه الحركة المفترضة لم توجد إلا كشبح في الذهن، فلا شك في أنها كانت ثورية. ذلك أن رسائل نوتزن لم تقطع فحسب بإنكار وجود الله بل قطعت أيضًا بإنكار شرعية الأمراء والأساقفة والقضاة، منادية بالمساواة بين البشر ومنكرة قداسة الزواج.[14] وقد اعتبر نوتزن العقل «إنجيلًا» أفضل من الكتاب المُقدّس،[15] وارتأى أن

(10) Reimmann, *Versuch einer Einleitung*, ii. 98; Meyer, *Närrische Welt*, 38; Pratje, *Historische Nachrichten*, 8; Schröder, *Ursprünge*, 422-3.

(11) Pfoh, *Matthias Knutzen*, 26-9; Israel, *Radical Enlightenment*, 630-1, 659-61; Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, iii. 1844.

(12) Tietzmann, *Atheismi*, p. B3v; Musaeus, *Ableinung*, 1-2, 4-5, 11, 16; Grossmann, *Johan Christian Edelmann*, 120-1; Glebe-Møller, *Vi Fornaegter Gud*, 46.

(13) Knutzen, 'Ein Gespräch', 53-4; Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, iii. 1844; Gundling, *Vollständige Historie*, iii. 3904; Edelmann, *Moses*, ii. 32, 38; Mulsow, *Moderne*, 35, 143.

(14) Musaeus, *Ableinung*, 9, 11; Pfoh, *Matthias Knutzen*, 30-1; Knutzen, 'Ein Gespräch', 49-50; Wagner, *Johan Christian Edelmanns verblendete Anblicke*, ii. 97, 195; Grossmann, *Johan Christian Edelmann*, 147.

(15) Knutzen, 'Ein Gespräch', 53; Musaeus, *Ableinung*, 13, 19; Edelmann, *Moses*, ii. 53.

الحياة بعد الموت محض افتراء، وأن رجال الكنيسة محتالون. وقد ذهب إلى حد المُطالَبة «باستبعاد القساوسة والحكام من العالم».[16] وحين تشكلت محكمة تفتيش دوقيّة، هرب المتهم دون أن يترك أثرًا، ولم يُكتشف المزيد حول جمعيته السرية. ومع ذلك، لم تستهن السلطات الأميرية، ولا الكنسية، ولا الأكاديمية بالأمر. وإذا كانت رسائل نوتزن تعرَّضت عمليًا للحظر،[17] على الأقل حتى عام 1711، حين أعاد لا كروز واحدة منها في كتابه **مُحاورات** (Entretiens)، وبعد ذلك في أربعينيات القرن الثامن عشر، حين أعاد يوهان كرستيان إدلمان (Johann Christian Edelmann) (1698–1767) نشر المزيد منها، فإن ذكريات الفضيحة ظلت باقية ليس في وسط خبراء المخطوطات السرية من أمثال لا كروز وسكرتير فريدريك الكبير جوردن فقط، بل أيضًا، بسبب قيام بيل بتخصيص مقالة عنه في **القاموس**، في الضمير الأوروبي الأوسع.

المبدأ الهدام، الذي ارتبط في فترة لاحقة ببيل، أن «الإلحاد لا يقود الناس بالضرورة إلى فساد الأخلاق»، والذي اعتُبر خطرًا بوجه خاص، وُوضّح عبر إشارة خاصة لنوتزن حتى قبل ظهور **قاموس** بيل، كما رأينا من الجدل الجامعي الذي دار في فيتنبرغ في آذار (مارس) 1696.[18] ففي فيتنبرغ تعلم الطلاب الرد على مبدأ نوتزن القائل إن كل أبناء الجنس البشري يتشاركون في الأفكار الأخلاقية الأكثر أساسية، وأنه بمقدور هذه الأفكار أن تدعم مجتمعًا واعدًا معززًا فحسب بالعقل والتربية والضمير ومن دون حاجة إلى تدخل إلهي أو سلطة كنسية. وكان مؤدى الحجّة المضادّة هو أن أي إطار أخلاقي من هذا القبيل غير قابل للتصور، ما لم يتأسس على «دين طبيعي»، أي الإيمان بآله خالق يأمر بالأخلاق ويثيب ويعاقب في اليوم الآخر، كما أنه مستحيل دون رجال دين وقضاة يذكّروننا بالخالق الإلهي الذي خلق ويعلّم ويحكم على ضمائر كل البشر.[19]

بِنَظَرِ كثيرين، كان الجانب الأكثر مدعاة للانشغال في العدوى، هو حقيقة لا مراء فيها مؤداها أن الجامعات نفسها كانت تُشكّل جزءًا متأصلًا من إشكالية «الإلحاد» المتفاقمة. فضمن ثلاثين جامعة في الإمبراطورية الرومانية المُقدَّسة، وعدة جامعات أخرى في البلطيق، لديها روابط وثيقة مع جامعات في ألمانيا الشمالية، تتشارك في لاهوت لوثري وثقافة قراءة، شكل العالم الأكاديمي قطاعًا أكثر أهمية من المجتمع في هذا الجزء من أوروبا منه في بقاع أخرى. وفضلًا عن تدريب الناس الذين سيطروا على المهنة القانونية والطبية، وهيئة رعاة الإبرشيات، كانت الأكاديميا القاعدة التدريبية لدى معظم الموظفين العامين الذين يشكّلون البيروقراطيات الأميرية ومصدرًا للمدرسين الخصوصيين الذين يعلمون أبناء النبلاء. بكلمات أخرى، كانت الجامعات، اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا، حجر أساس رئيسًا في «نظام ألمانيا القديم».

---

(16) Knutzen, 'Ein Gespräch' 49; Grossmann, *Johann Christian Edelmann*, 115-16, 125.

(17) Pfoh, *Matthias Knutzen*, 27 n., 34; Schröder, *Ursprünge*, 420-1; Schröder, 'Contesto storico', 22; Brogi, *Teologia senza verità*, 160 n.

(18) Pritius, *De atheismo*, art. xvi; Weber, *Beurtheilung*, 22.

(19) Schröder, *Ursprünge*, 164-5; Hüning, 'Grenzen der Toleranz', 231-2.

وبعد نوتزن، سرعان ما ظهرت مُؤشّرات مزعجة بشكل مُعمّق على «الإلحاد» كانت أقلقت الجامعات اللوثرية. وإذا كان صديق إسبينوزا، تشيرنهاوس، وفريدريك فيلهلم ستوش (Friedrich Wilhelm Stosch) (1648ـ1704) الذي كان يعمل في محكمة برلين الجزئية، قد تَعَرَّضا في ما يفترض للتلوث في هولندا وليس ألمانيا، ولم يكن هناك شيء معروف عن «ملحد ماغدبورغ» المجهول الاسم، الذي أودع في [هذه المدينة] عام 1714 مساقًا لادينيًا شاملًا هناك،[20] فإن مثل هذه الشخصيات السيئة السمعة من أمثال غبريال فاغنر (Gabriel Wagner) (الذي توفي حوالى عام 1717)، ولاو، وفتشر، وإدلمان الذي كان في فترة ما طالب لاهوت متدينًا ومعاديًا للوولفيّة في يينا، والذي أصبح نصيرًا مخلصًا لإسبينوزا بعد قراءته رسالة لاهوتية-سياسية في صيف 1740، بعد أزمة شخصية روحية حادة ألمت به،[21] كانت جميعها، مثل نوتزن، نتاجًا للأكاديميا الألمانية-الإسكندينافية. وإذا كان يوهان كونراد فرانز فون هاتزفيلد (Johann Konrad Franz von Hatzfeld) (حوالى 1685 ـحوالى 1751) الذي سجن في لاهاي في 1745ـ1746 بسبب كتابه **اكتشاف الحقيقة** (*La Découverte de la vérité*) (لاهاي، 1745) حيث أنكر ألوهية المسيح، ووصف الأنبياء الإنجيليين والرسل «بالمحتالين»، ذا أصول اجتماعية أكثر ضعة من الآخرين، ولم يكن إطلاقًا طالبًا جامعيًا، فقد كانت لديه هو الآخر معرفة جيدة باللغات، وحصل على الكثير من درايته الفلسفية والعلمية وفرصه لنشر أفكار راديكالية، في ليبزغ في أواخر عشرينيات وفي ثلاثينيات القرن الثامن عشر كمدرس خصوصي للإنكليزية، بشكل خاص بين الطلاب الجامعيين.[22]

وكان العمل المكين أكاديميًا، والأشد مدعاة للشعور بالصدمة من رسائل نوتزن، ولعله النص الأكثر ترويعًا في «إلحاد» التنوير الألماني المبكر، هو المخطوط السري المجهول المؤلف والمعروف باسم **صنج العالم أو رمز الحكمة** (*Cymbalum mundi or Symbolum sapientiae*)، الذي بحسب نسخ من المخطوط بقيت حتى يومنا هذا في هاله وإيرلانجن وبرلين وبارما، وقد أُلّف في «اليوثربولس» [«بيت جبرين» قرب القدس] عام 1678،[23] ولكن يستحيل أن يكون أُلف قبل عام 1692 لأنه استشهد بأعمال للوكلرك صدرت في هذا العام.[24] وعلى الرغم من أنه كُتب باللاتينية، فَممّا لاشكّ فيه أن صياغته أعيدت على يد باحث ألماني بحيث يكون مُيسّرًا للقارئ اللوثري المثقف، كما يظهر من إشارته، في ما أوضح ريمان، وهو شخص محب كبير للكتب،

(20) Mulsow, *Moderne*, 35.

(21) Ibid. 287-8; Grossmann, *Johann Christian Edelmann*, 111-12.

(22) ARH Hof van Holland 5454/13, art. 28. Interrogation: von Hatzfeld, 16 Nov. 1745, 29-36; [Hatzfeld], *Découverte de la verité*, pp. lix-lx.

(23) HUB Misc. 8/2. «Cymbalum mundi ceu symbolum sapientiae», (Eleutheropoli, 1678);

يُزعم أن النسخة الباقية في فيتنبرغ ترجع إلى عام 1668، لكنه محتم أن هذا غير صحيح لأنها تشير إلى عمل إسبينوزا أطروحة الصادر عام 1670:

Canziani, 'Critica', 36-7; Schröder, 'Symbolum sapientiae', 229.

(24) Schröder, 'Contesto historico', 17-19; Mori, 'Athéisme', 187.

إلى ترجمة لوثر للكتاب المقدس ومن تكرار نمطي بعينه للعبارات اللاتينية، كما أنه لم يكد يوجد خارج ألمانيا.[25] ولعله كُتب عام 1700، أو بُعَيْد ذلك، حيث كان فتشر على رأس قائمة المشتبه في تأليفهم إياه، وكذا اقتُرِح اسم نوتزن، وفاغنر وستوش (الذي توفي عام 1704) وكلهم محتمل. وأيًّا كان صاحبه، فقد كان على ألفة بأعمال كرستيان توماسيوس القانونية وربما كان لديه ارتباط ما بِهاله.[26]

وكتاب **رمز الحكمة** هذا عمل أساسي، وهو ليس فحسب أحد أوائل النصوص السرية في التنوير الأوروبي اللاديني، بل يمكن أن نجادل بأنه واحد من أكثرها براعة وتفصيلًا. فضلًا عن ذلك، تم توزيعه (في شكل مخطوط) بشكل واسع في الإمبراطورية، حيث درسه ضمن آخرين إدلمان وفتشر الذي عزا إليه ريمان بشكل مؤقت تأليف العمل الأصلي عام 1731، والذي كان أيضًا أصغر من أن يكون مؤلفه، بحسبان تاريخه المبكر، على الرغم من أنه عرف النص جيدًا، وشعر بارتباط خاص به، وأدرج موادَّ إضافية في عدة نسخ من المخطوط.[27] وحتى لو كان حيًّا آنذاك، فإن نوتزن يبدو هو الآخر مُرشَّحًا غير محتمل لأن المخطوط كتب بأسلوب مختلف تمامًا عن رسائله التي نشرت عام 1674، كما أنه خلافًا لها إسبينوزي بشكل صريح.[28] وفي أربعينيات القرن الثامن عشر، في أوج وجوده كوثيقة سرية، تُرجم هذا النص إلى الألمانية، ربما على يد إدلمان الذي كان يمتلك نسخة لاتينية في ذلك الوقت، أو فاكتر (Wachter) أو يوهان لورنز شميدت، على الرغم من ضياع النسخة العامية [الألمانية] نفسها الآن.[29]

وقد أُفصح عن رسالة **رمز الحكمة** بجرأة كافية ولم يكن في وسع من استطاع قراءة لغتها اللاتينية المنتقاة أن يظل في شك بخصوص مقصدها السياسي والاجتماعي التحريضي: أن الخداع والدجل، مباركين باسمي الوحي والكتاب المُقدَّس، يحكمان أرجاء العالم؛ وعموم الناس يُكرهون على الكدح والخضوع، في ما تُمحق الحرية الفردية، بأداة قمع «الخرافة»، حيث تبجَّل باسم الدين المنزّل الذي يُوظِّف في خدمتها، سواء كان وثنيًّا، أم يهوديًّا، أم مسيحيًّا، أم مسلمًا، والذي يقوم على خدمته كهنوت معيب ومُضلِّل يعمل جنبًا إلى جنب مع السلطات الدنيوية من أَجْل مصالحها الخاصة ومصالح الحلفاء الأميريين. وقد جودل بأن مُؤلِّف **رمز الحكمة** المجهول لم يكن «إسبينوزيًّا» أصيلًا لأن مماهاته بين الدين والخرافة ممعنة في صراحتها، كما كانت معاداته للكتابية مسرفة في ضراوتها، بحيث إنها تذكّر بـ**رسالة المخادعين الثلاثة** أكثر مما تذكّر باستدلالات إسبينوزا الهادئة. وبعَرْض الدين المنزّل في ضوء سلبي صرف، «لأن الدين أصل الأخطاء وسلفها»، وتجاهل رؤية إسبينوزا في الدين والكتاب المُقدَّس التي تقرّ بأنهما نافعان اجتماعيًّا في بعض الجوانب عبر ممارسة تأثير أخلاقي إيجابي على العاجزين عن الحكم النقدي المستقل، فإن **رمز الحكمة** يسرف في واقع الحال

(25) Schröder, 'Symbolum sapientiae', 229; Canziani, 'Cymbalum mundi', 38.

(26) Schröder, 'Contesto historico', 25-7; Mori, 'Athéisme', 187.

(27) Schröder, *Ursprünge*, 408-16; Schröder, 'Symbolum sapientiae', 229; Mulsow, *Moderne*, 241-3.

(28) Schröder, 'Contesto storico', 22.

(29) Ibid., 32-3.

في تبسيط أفكار إسبينوزا ويحرّفها.[30] غير أنه بالتشكيك في المجتمع القائم والسعي في النهاية إلى الإطاحة بركائزه، يشحذ النص أساسًا ويُعبر بأسلوب أكثر صراحة عن الكثير مما كان كامنًا أصلًا عند إسبينوزا. ولا ريب في أنه، من حيث مادته، إن لم يكن من حيث نغمته، نص «إسبينوزي».

وإذا كان **رمز الحكمة** يتغاضى عن بعض حجج إسبينوزا، بينما يسكت عن كتاب **الأخلاق**، فإن تعويله على **رسالة لاهوتية-سياسية** ليس خافيًا، بل إنه في الواقع إعادة صياغة لمبدأ **الرسالة** الجوهري. وأوضح ما فيه إسبينوزيةً هو إنكاره المطلق للعناية الإلهية، والحكم الإلهي، والفاعلية فوق الطبيعية، حيث يختزل مجمل الواقع إلى نسق طبيعاني متكامل مفرد، يتصور الوظيفة الاجتماعية للدين المنظم على أنها تتمثل في جعل الناس «يمتثلون»، ويصور علماء اللاهوت والكهنة على أنهم فئة فاسدة من المخادعين. وهو يزعم أن الدين المنزّل «خرافة» ويشجع على السذاجة والتعصب، وأن الكتاب المُقدَّس وثيقة بشرية خالصة وتعد في هذا الصدد معيبة إلى حد كبير، وأن العقل هو الوحي الوحيد وأن النبوءة التوراتية نوع من الخيال. وهذه المزاعم لا تُدْعم فحسب بالأسباب نفسها بل تُدعم في كثير من الأحيان بالكلمات نفسها المستخدمة في القضايا المعنية في **رسالة** إسبينوزا.[31]

وإسبينوزيًا بالقَدْر نفسه إنكار **رمز الحكمة** التام للمعجزات وجحده الأشباح والشياطين لكونها من مختلقات متخيلة مضلِّلة، وزعمه أن رجال الدين والأمراء، مهما كانت ذريعتهم، يكبتون بسبب الطموح والمصلحة الخاصة حرية الفكر والتعبير التي هي حق إنساني أصيل.[32] وإسبينوزيًا أيضًا، ولكن مرة أخرى بصورة مكثفة، تشكّيه من أن علماء لاهوت وأمراء يتلاعبون بعقائد الدين المنزّل بشكل ماكر لتهييج عموم الناس بحيث يضطهدون ويقضون على القلة التي تنادي بالحقيقة.[33] ولهذا فإن كتاب **رمز الحكمة**، مثل نوتزن، يشكك في النظام السائد بنغمة حادة لا تساوم، تحاكي ميسلييه (ونيتشه [لاحقًا]) في توكيد أسلوب «العهد الجديد» المفترض بؤسه، ويسخر من مزاعمه الروحية، ويعرب عن استيائه من التكاثر الانقسامي الذي تشهده الطوائف والهرطقات الناتجة عن غموضه. وتشير كل من رسائل نوتزن و**رمز الحكمة** بوضوح إلى أن «الإلحاد» الفلسفي الجديد الذي يثير مثل هذا الذعر في ألمانيا قد شكَّل جزءًا من حملة ترويجية أوسع لم توجه ضد الإيمان بالله والدين المنزّل والسلطة الكنسية فحسب، بل وبدرجة نادرًا ما تكون أقل، شوهت السلطة الأميرية وشجبت التراتبية الاجتماعية؛ وفي الوقت نفسه، اتضح أنها كانت حملة مُوجَّهة لتحرير الفرد من نظام المواقف التقليدية المكرس الذي يستلزم نطاقًا واسعًا من القيود الأخلاقية والجنسية.

وعلى هذا النحو كان الوعاظ والأساتذة وآخرون من المدافعين عن الوضع الراهن، أكانوا تقليديين أم مستنيرين معتدلين، مبرَّرين إلى حد كبير في زعم أن الفلسفة تهدّد بمثل هذه النصوص

---

(30) HUB Misc. 8/2, 'Cymbalum mundi', fos. 68v-70, 78r-78v; Schröder, 'Symbolum sapientiae', 234.

(31) Schröder, 'Symbolum sapientiae', 232.

(32) HUB Misc. 8/2, 'Cymbalum mundi', fos. 32-4, 35v, 38, 68v-69, 70, 104.

(33) Ibid., fo. 34v.

بتقويض المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها المجتمع والثقافة والعقيدة في الإمبراطورية الرومانية المُقدَّسة. وقد ارتأوا محقّين أن هذا الهجوم على الكتاب المُقدَّس، والمعجزات، والفاعلية فوق الطبيعية، والعقائد المسيحية، والسلطة الأميرية، والنظام الاجتماعي القائم شَكّلَ نسقًا شاملًا متآلفًا مفردًا من الأفكار المُعزَّزة بنوع جديد من الفلسفة مَثّل تهديدًا لا سبيل لمجابهته إلا بفلسفة أسمى. وفي حين أنه بالمقدور اقتفاء البذور الفكرية للطبيعانية الحديثة إلى كتّاب إيطاليين وفرنسيين في عصر النهضة، في ما لاحظت رسالة شهيرة تدين تنامي سرعة التصديق بإبليس والشياطين والشعوذة نشرت في فيتنبرغ عام 1694، وهي كتاب ناثانيل فالك (Nathaniel Falck) **في علم الشياطين** (*De daemonologia*، فإنه في ألمانيا، لم يحدث بالفعل إلا منذ إسبينوزا، في ما يلاحظ فالك، أن حصل الخلط بين الله و«علل الطبيعة الثانوية» بأسلوب فلسفي على موطئ قدم بأسلوب حاسم ومنسق، حيث ماهى عدد كبير من غير المؤمنين والمفكرين الأحرار بين الله والطبيعة. وقد يكون صحيحًا أنه منذ العصور القديمة كان هناك عدد لا يحصى من الليبرتانيين، والمفكرين اللادينيين، والساخرين من الدين، ولكن لم يحدث إلّا منذ اسبينوزا «بآرائه الشنيعة» حول إبليس والشياطين وفوق الطبيعي أن أصبح المفكرون الأحرار والليبرتانيون عنيدين إلى حد الإنكار الصريح لوجود كل الأرواح والأشباح والكائنات غير المتجسدة، وأي غرائب أخرى، وعبر هذا إثارة ارتيابية شاملة بخصوص هذه الأشياء، حيث مهدوا الطريق لمجادلات بيكر التي سببت الكثير من اللغط في هولندا واستياء لا يستهان به في ألمانيا أيضًا.[34]

وهكذا رُبط إسبينوزا بما اعتُبر خللًا فكريًا عامًّا تغلغل في مجمل المجتمع الألماني. وعلى الرغم من أن فالك عمل في فيتنبرغ، وشكا من أن تغير المواقف فيها كان أساسًا ظاهرة أكاديمية، فإن التهديد طال المجتمع بأسره. وعلى نحو مماثل، صوّر فريدريك غوتلوب ينشن (Friedrich Gottlob Jenichen) (1680ـ1735)، مؤرخ وقائع جدال فان لينهوف، «الإسبينوزية» على أنها هجوم شامل على كل تفكير محترم، حيث تحسّر في عام 1707 على حقيقة أن عصره «ثري [بشكل هائل] من حيث الأعمال الإسبينوزية والآراء المفارقة».[35] وخلال هذه الفترة، في ألمانيا، كما في هولندا وفرنسا، أصبح اسم إسبينوزا إلى حد ما مألوفًا، فيما لاحظ إدلمان، إلى حد أنه في عام 1740 مثلًا، ليس رجال الدين اللوثريين فقط «بل حتى عموم الناس، متظاهرين بالدراية بما يجهلون، أصبحوا يبدون امتعاضهم من مجرد ذكر اسمه».[36] وكان هناك أيضًا، في ما يضيف، قلة وإن كانوا في الغالب أناسًا متواضعين قليلي التعليم، انشقوا خلسة وفي بعض الأحيان علنًا عن الرؤية المشتركة.

وعلى أي حال، ظل في الأساس الرفض التام لكل القوى فوق الطبيعية، كموقف نسقي مُدافَع عنه بأسلوب إسبينوزي، ظاهرة أكاديمية. وقد نشر راعي أبرشية في قرية صغيرة قريبة من هالبرستادت، يدعى يوهان غيورغ لوكفلد (Johann Georg Leuckfeld) (1668ـ1726)، في عام 1699 كتابًا حول بداية ظهور «الإلحاد» وفيه، بعد سرد النقاط المألوفة حَوْلَ الأثر الأخلاقي الحاسم

(34) Falck, *De daemonologia*, 2-6, 58-9.

(35) Ibid., 22, 25; Schröder, 'Spinozam tota armenta', 164-6.

(36) Edelmann, *Moses*, ii. 118.

في حياة البلاط والتجنيد، وهذه ظواهر ليست بأي حال جديدة، أولى اهتمامًا خاصًا بالمسؤولية غير المقصودة التي تتحملها الجامعات البروتستنتية في نشر المرض الروحي والفكري المزعوم. في محاضراتهم العامة ومنشوراتهم، في ما يسلّم، التزم الأساتذة بشكل قوي بالتعاليم المقبولة التي عرضتها السلطات الأميرية والكنسية. ولكن إلى جانب فشلهم في إيقاف الإسراف في شرب الخمر والاضطرابات المنتشرة في الجامعات، كانت هيئة الأساتذة مهملة بشكل خطر، في ما احتج، حين لم تمارس تَحَكُّمًا منضبطًا على «الدروس الجامعية» التي كان يلقيها في معظم الأحوال بُحّاث صغار لم يتولوا «كراسي الأستاذية».[37] وكانت هذه الدروس الخصوصية، في ما يعترض لوكفلد، شائعة، وتحظى بشعبية لدى الطلاب، والأدعى للقلق أنها لم تكن مُنظَّمة فكريًّا؛ لقد كانت، في ما يجادل، تحقن بشكل ممنهج أفكارًا ومواقف فلسفية في نقاش مسائل إنجيلية ودينية واجتماعية، كانت في السابق تُتناول بأسلوب لاهوتي صرف.

وحتى الطلاب الذين يدرسون في الجامعة دون قصد دراسة الفلسفة، بحيث يركزون فحسب على الكتاب المقدس، واللاهوت، وتاريخ الكنيسة، ويصبحون رعاة أبرشيات، أرغموا في السنوات الأخيرة، في ما يلاحظ، على الانصياع للموضة بطريقة ما لأنه في المجتمع الألماني المعاصر لا أحد يحظى بالاحترام كباحث أو مفسر للكتاب المقدّس من دون بعض الألفة «بالفلسفة الجديدة»، حيث كانت المنزلة المهنية والدراية الأكاديمية تتطلب ذلك. وهكذا تعرَّض الطلاب عبر أساتذتهم لكل أنواع الأفكار الأجنبية التي وصلت حديثًا والتي تتنافر مع كلمة الله.[38] وقد تفاقم هذا النزوع السائد عالميًّا، في ما اشتكى، بسبب ازدياد حدة الانقسام الذي طرأ على كل من كليات الفلسفة واللاهوت، وهي حالة ركود تكمن فيها العلة الأساسية للخلافات والانقسامات المريرة التي أصبحت سائدة في الحياة الأكاديمية. وقبل مجيء «الديكارتية»، لم تكن الجدالات الأكاديمية الألمانية، في ما يقول، خلافية إطلاقًا، بل مجرد تمرين على المهارة الفنية في تناول مقولات مستقرة ومفاهيم متفق عليها في كل تخصص بالإضافة إلى توافق ضمنيّ بخصوص المذهب. أما آنذاك فقد أضحت الجدالات الأكاديمية ساحة مدارس فكرية متعارضة حيث السمعة المهنية موضع هجوم مستمر، تذكيها روح تنافس وخصومة هَيَّجَت بذورها الطلاب وأسهمت في تعميق الخلاف.[39]

وقد غدت العداوة الفلسفية عنيفة إلى حد أن تَحوُّل يهودي إلى المسيحية أصبح أسهل من إقناع أنصار المدارس الفلسفية المتنافسة، الأرسطيين، والديكارتيين، والانتقائيين، والمرتابين، بتغيير ولائهم من طائفة إلى أخرى.[40] وكان لزامًا أن تُضلِّل مثل هذه الانقسامات الشرسة الطلاب، فقادت بعضهم إلى «طبيعانية» بدائية، ثم إلى الانحراف تدريجيًّا حتى تتوجت في النهاية بالإلحاد. ولذا فإن الجامعات نفسها كانت في عين الكارثة: لأنه بتدريس الطلاب التقصي بأسلوب نقدي، والبحث عن

(37) Leuckfeld, *Verführische Atheisten Hauffe*, 249-50.

(38) Ibid., 271.

(39) Leuckfeld, *Verführische Atheisten Hauffe*, 309-10.

(40) Ibid., 250.

اعتراضات على كل ما يعرض عليهم من قضايا، غدت قاعة الدرس نفسها ثقافة التساؤل، والبحث، والارتياب، والاستقلالية، بـل ليـس أقلها تبليغ الانطباع بأن الجامعات نفسها لا تقبض بوضوح على الحقيقة.

ما نعرفه عن الأنصار الأساسيين للفكر الراديكالي في أراضي ألمانيا البروتستنتية يؤيد في ما يبدو الفكرة الرئيسة في مبدأ لوكفلد. فتمامًا كما أن حلفاء إسبينوزا غير الكوليجيانيّين في هولندا، مثل كورباخ، وماير، وكفلر، و(لفترة ما) الدانمركي نيكولا ستينو (Nicholas Steno)، حصلوا على أفكارهم الراديكالية في قاعات المحاضرات، والدروس الخصوصية، والجدالات العامة حول الديكارتية في ليدن وأوترخت، فإن كثيرًا من المؤلفين الراديكاليين الألمان، من أمثال نوتزن، وستوش، ولاو، وواكر، وفاغنر، وإدلمان، ويوهان لورنز شميدت، يعكسون على نحو مماثل أثر بيئة مُتشظِّية فلسفيًا ومنقسمة أكاديميًا بشكل مُعَمَّق، بطريقة تفيد بأن هذه البيئة أسهمت بشكل لا يستهان به في تشكيل التنوير الراديكالي. لقد درس فاكتر، وهو ابن طبيب مدينة ممنغن، الفلسفة ثم اللاهوت في توبنغن، من عام 1689 حتى عام 1693، ثم في ليبزغ وهاله في العامين 1696ـ1697. وحين زار هولندا، في 1698ـ1699، حيث تكثف انشغاله بالإسبينوزية واليهودية عبر خلافه المضني في أمستردام مع سبيث، كان ذهنه قد امتلأ أصلًا بمعرفة فلسفية مكتسبة أكاديميًا؛ وبعد ظهور كتابه **إفصاح القباله** (*Elucidarius cabalisticus*) (1706)، اعتُبر بشكل عام «إسبينوزيًا».[41] أما الراديكالي من شرق بروسيا لاو فقد درس عدة سنوات في كل من كونغسبرغ وهاله حيث تلقى العلم على يد بوديوس وكرستيان توماسيوس.[42]

غبريال فاغنر (Gabriel Wagner) (1660 ؟ـحوالى 1717؟) رجل ذو علم غزير وأصالة، درس أساسًا في ليبزغ، حيث كانت له علاقة وثيقة بتوماسيوس إلى أن طُرد من الجامعة عام 1691، عقب شجار في ما يبدو مع مالكة بيت حول الإيجار، ما أدى إلى صدام مع سلطات الجامعة وحبسه لمدة عامين. وفي عام 1693، حين أصبح خصمًا لدودًا لنظام الجامعات الألمانية، لحق توماسيوس إلى هاله؛ غير أن توماسيوس تبرأ منه، بحسب لايبنتز، بسبب آرائه الليبرتانية. وقد رد عليه فاغنر بإلقاء خطب طويلة على من تصادف أن كان يستمع إليه تكيل الشجب لمعلمه السابق، ونشر عدة رسائل باللاتينية والألمانية تهاجم تعاليم توماسيوس.[43] وكانت أولى هذه الرسائل **استطرادات وشكوك حول المسيح: مقدمة توماسية لفلسفة البلاط** (*Discursus et dubia in Christ: Thomasii introductionem ad philosophiam aulicam*)، التي نشرت عام 1691، باسم مستعار هو «حقاني فيينا» (Realis de Vienna)، حيث يظهر الاسم البديل «ريغنزبرغ» زيفًا على صفحة الغلاف، قد أثارت إعجاب لايبنتز (الذي لم يكن صديقًا لتوماسيوس) إلى حد جعله يحاول معرفة هذا المؤلف المجهول.[44]

(41) Wachter, 'Leben', 162-4; Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 4938; Schröder, 'Einleitung (1995)', 17-28.

(42) Israel, *Radical Enlightenment*, 652; Mulsow, *Moderne*, 36-7.

(43) Stiehler, 'Gabriel Wagner', 66.

(44) Ibid., 74, 77-80; Wollgast, 'Einleitung', 9-11.

وبعد أن اتضح فشله في تأمين وظيفة تدريسية في برلين حيث عاش في الأعوام 1693ـ1696، أو فيينا، حيث عاش عام 1696، حصل على وظيفة في مدرسة هامبورغ المدنية، ولكن من دون أن ينجح مرة ثانية في ضمان دوامها. ولعدة سنوات تراسل مع لايبنتز، الذي ظل متعاطفًا معه على الرغم من شخصيته الصارمة وأفكاره الحرة، وقد ساعده بالمال والحصول على وظائف متتابعة قصيرة الأمد، بما فيها تصنيف الكتب في مكتبة فولفنبتل الكبيرة. وفي نقاشاتهما المطولة، كان فاغنر يعارض بشكل منتظم رؤى لايبنتز الميتافيزيقية المحورية التي تدافع عن ضرورة كل ما يوجد.(45) وفي النهاية، تمكن من الجدل حتى مع لايبنتز، كما تصادم مع ريمان الذي اتهمه فاغنر بسرقة أحد مخطوطاته. غير أنه لم يوجّه أمرّ احتجاجاته لأفراد بل للجامعات ونظام التعليم السائد والرسوم الدراسية، فضلًا عن النبالة الألمانية والأمراء الحكام.

وكان يرى أن ثمة حاجة إلى إصلاح واسع للنظام الأكاديمي، يضع توكيدًا أقوى بكثير على الرياضيات والطب والتاريخ، ويقيّد دور السلطات الأقدم، خصوصًا اللاهوت. وقد احتفى بالتطور الذي طرأ على الفلسفة والعلم منذ ديكارت، حيث ارتأى أن هناك تطورات تحققت في ألمانيا أدعى للإعجاب من نظيرتها في فرنسا وإيطاليا. في عام 1691، مستشهدًا بمثل الطب، زعم أن كل الأطباء الذين تدربوا في الجامعات الألمانية أصبحوا الآن انتقائيين، يريد القول إنهم تحللوا إلى حد كبير من التعاليم الأقدم، في حين أن كثيرًا من الأطباء في فرنسا ما زالوا «أرسطيين، وجالينيّين [نسبة إلى جالينوس]، وبطلميين»، وأكثر من ذلك في إيطاليا وإسبانيا.(46) ولأنه كان مدافعًا متحمسًا عن العلم الديكارتي، اتفق تمامًا مع حماسة توماسيوس للنزعة الانتقائية الجديدة حيث اعتقد أنها حررت الجامعات الألمانية من أغلال الماضي ودشنت حرية حقيقية في التفلسف. ومن بين المجايلين الذين أثروا فيه بوجه خاص الأستاذ المُخرِّب تمامًا في هاله، غندلنغ، حيث أعجب فاغنر خصوصًا بحجته بأن الإغريق الوثنيين هم الذين ابتكروا الفلسفة وأن هؤلاء «المَلاحدة» الهلّينيين أول من استحدث مفهوم الفلسفة كملِكة لكل العلوم تترأس كل المعارف.(47)

ومن بين أولويات فاغنر العليا ضمان العزل التام للفلسفة، التجريبية والتأملية، عن اللاهوت. وحسب لايبنتز، لم يؤمن فاغنر بالكتاب المقدس ولا بالخلق، ولا بالعناية الإلهية، فكان من بين من يرون أن العقل، الذي اعتقد أن ديكارت وكلوبرغ لم يحسنا تطبيقه، هو المرشد الوحيد للإنسان، تتلوه الاستقامة الأخلاقية وهي الشيء الأكثر «إلهية» فينا.(48) ومهاجمًا رؤى توماسيوس في الروح والنفس، مرة أخرى في مخطوطه المنشور سرًّا **دراسة التجربة التوماسية لطبيعة العقل** (*Prüfung des Versuchs Thomasii vom Wesen des Geistes*) (1707)، اتهم «حقاني فيينا» توماسيوس بعدم تطبيق العقل بشكل متسق، حيث أبطل كل استدلال عقلي سليم مؤسَّس إمبيريقيًّا، بل شجع

(45) Wollgast, 'Einleitung', 20-5; Stiehler, 'Gabriel Wagner', 86.

(46) Wagner, *Discursus et dubia*, 2, 65.

(47) Mulsow, *Moderne*, 328; Stiehler, 'Gabriel Wagner', 76-7, 83.

(48) Stiehler, 'Gabriel Wagner', 79; [Wagner], *Discursus et dubia*, 75-6; [Wagner?] F.M.v.G., *Antwort*, 57; [Lange], *Freye Gedancken*, 47-8, 54.

على انتشار اللاعقل والخرافة. وهنا يظهر على أنه نصير بدرجة أو أخرى للنزعة المادية، ينكر وجود الأرواح بشكل منفصل عن الأجسام، ويتبنى الضرورة الشاملة لدى كل الأشياء، ويرفض لامادية وخلود النفس، دون إيمان في ما يبدو بأي إله مفارق للعالم.(49)

وقاطعًا بوجوب عَقْد عَلاقة وثيقة بين العقل والمنهج التجريبي، أثنى فاغنر على ديكارت لإسهامه في تحرير الذهن البشري، لكنه انتقده في الوقت نفسه بالضلال حين أبعد العقل، على نحو ما فعل توماسيوس، عن الحواس الخمس ومن ثَمَّ عن العلم التجريبي. توماسيوس، الذي تهكم عليه فاغنر في نص 1707 بالتساؤل عما إذا كان اطلع على أعمال ديكارت، ولو بو سلفيوس (Le Boe Sylvius)، وهوبز، ولايبنتز، تَعَرَّض لتأنيبه الموجع لعدم وضع الإرادة خلف العقل ولخيانة مقولته «لا نفع للإنسان من الحواس في غياب العقل، ولا نفع للإنسان من العقل في غياب الحواس».(50) وعلى الرغم من أن الإحالات المباشرة الوحيدة على إسبينوزا في كتاباته المنشورة قد وردت في كتيب صدر عام 1710، يُرجَّح ولكن ليس من المُؤكَّد أنه صاحبه، فثمة نقاط تقارب واضحة بين فاغنر وإسبينوزا؛ وإن وضع فاغنر، مثل تشيرنهاوس، توكيدًا أشدّ على الحاجة للتجارب والمناهج الرياضية، وفي حين أنه فَصَلَ كُلِّيًا الفلسفة (والعلم) عن العقيدة، فإنه لم يُماهِ صراحة بين الطبيعة والله.(51) وثمة شجب قاسٍ يتألف من 72 صفحة مُوجَّه لفاغنر، نشره في هاله عام 1710 «يوكندوس دو لابوريبوس» (Jucundus de Laboribus)، يُعتقد أنه للتقوي المُجادِل يواكِم لانغ (Joachim Lange) (1670-1744)، عالم اللاهوت الذي قاد بعد ذلك في عشرينيات القرن الثامن عشر حملة ضد ولف، يؤكد مماهاته البادية بين الله والأكوان، ويتهم فاغنر صراحة بأنه أحد تلاميذ «ب.د.س» [إسبينوزا].(52) وينكر الرد على هذا الهجوم، الذي نشر غُفلًا من اسم صاحبه في السنة نفسها باسم «ف.م.ف.ج»، الذي يفترض أنه اسم مستعار آخر لفاغنر،(53) التهمة بقوله إنها محض افتراء، ويلاحظ أن مؤلفها قد ربطه قبل هذا في محادثة شفهية في هاله بإسبينوزا،(54) كما يلاحظ بشكل مهم أن «إسبينوزا ليس مخطئًا بالقَدَر الذي يزعمه المشهَّرون».(55)

لم يتطلَّع فاغنر لإصلاح الجامعات فحسب، بل أيضًا المجتمع الألماني بشكل أوسع. وقد اعتقد أن معظم أبناء بلده تأثروا بعقدة دونية منحرفة بخصوص الأمم الأجنبية والأدوار الملقاة على عاتقهم هم أنفسهم، منصاعين بشكل انبطاحي لأشد الظروف مدعاة للذل والاتضاع. ومنتقدًا بشدة التفضيلات الثقافية لدى البلاطات الألمانية، خصوصًا حماستها للأسلوب واللغة والقواعد السلوكية

---

(49) [Jucundus de Laboribus], *Freye Gedanken*, 47-8, 54; [Wagner?] F.M.v.G., *Antwort*, 44-6; Wagner, *Prüfung des Versuchs*, preface and pp. 9, 21-2.

(50) Wagner, *Prüfung des Versuchs*, 9-10, 12; Hunter, 'Passions', 117-18.

(51) Stiehler, 'Gabriel Wagner', 86-7; Wollgast, 'Einleitung', 25, 43, 54.

(52) Wollgast, 'Einleitung', 44; [Jucundus de Laboribus], *Freye Gedanken*, 48, 51.

(53) Wollgast, 'Einleitung', 43.

(54) [Wagner?] F.M.v.G., *Antwort*, 45-6.

(55) Ibid., 46.

الفرنسية، وازدراءها اللغة الألمانية، عبّر عن أسفه لضعف الإمبراطورية وتشظيها في شكل دول غالبًا ما تكون صغيرة وعاطلة بشكل مناف للعقل. وكان يستهجن كُلّيًا الأولوية الاجتماعية والسياسية التي تحظى بها النبالة، حيث أكد أن نبالة الذهن تسمو على أرستقراطية الولادة والامتيازات،(56) وهذه رؤية لا تسهم إطلاقًا في إنقاذ سيرته المهنية من مسارها المُدمِّر بلا هوادة.

ومتباهيًا بتبصراته كمفكر سياسي، يفتخر فاغنر في رده على لانغ عام 1710 بأنه لو رأت فلسفته السياسية النور (وهي لم تره)، لبيّن كيف أنه بمقدور البشر، لو أنهم رغبوا فحسب، عيش حياة أكثر جدوى وسعادة، وأثبت أن «الدولة العقلانية ليست أفلاطونية، أو طوباوية كما يعتقد الناس»؛ ولأثبت أيضًا أن كل الأخلاق والسياسة والقانون التي دُرست من قبل مضيعة للوقت تقريبًا، وأنه في حين أن إسبينوزا وبوفندورف فيلسوفان يحوزان قيمة كبيرة في هذا الحقل، فإن غروتيوس مجرد معلم مدرسة، ونودي (Naudé) مخادع، مكيافيلي غير متوازن، و«هوبز شيطان مرئي على الرغم من أنه، حسب إسبينوزا، أكثرهم مهارة».(57) وفي عام 1717، عُرف أن فاغنر مكث فترة قصيرة في غوتنغن، وتجادل بشكل مكثف مع هويمان؛ وبعد ذلك، اختفت كل آثاره، ويفترض أنه مات في تلك السنة أو بعدها بقليل.

2. الجدالات الأكاديمية وصناعة الفكر الراديكالي الألماني

بدا واضحًا، بحلول منتصف القرن، أن «الإلحاد» الفلسفي يتغلغل بشكل أوسع في المجتمع وينتشر جغرافيًّا. وفي عام 1751، كتب راعي أبرشية لوثري، يوهان ماير، في قرية برنستدت الصغيرة في مقاطعة سيليزيا، وشهد بأنه خلال سبع عشرة سنة أمضاها يعظ هناك، نجح «الإلحاد»، ليس بمعنى «اللادين العملي» بل الإلحاد الفلسفي، في «أن يأسر حتى عموم الناس».(58) وعلة الفساد عنده إنما تكمن بلا شك في «الفلسفة». وفي حين أنه لم يكن حتى ثلاثينيات القرن الثامن عشر «مَلاحدة» معزولون من أمثال ستوش، ولاو، وإدلمان، «فقد اقتيد إليهم بفضل الفلسفة وعبر أعمالهم الملحدة عدة آلاف آخرين».(59) وأصبحت ألمانيا، حسب ماير، موضعًا يعج بالسوائيين والليبرتانيين وانضمت إلى إيطاليا وفرنسا وإنكلترا، وهولندا وبولندا كأرض «للإلحاد».

ويُفترض أن هذه الآفة كانت تنتشر على نحو مماثل في إسكندينافيا. وفي الدانمرك كانت المشكلة أسوأ بطبيعة الحال في كوبنهاغن، حيث كان التفكير الحر في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر، حسب لا بوميل، منتشرًا بين نبلاء البلاط. ومن بين الشواهد الأخرى، يلاحظ أن الوثيقة السرية **نقضي الدين** (لدو مارسي)، التي كتبها ماركيز آرجون، في ما يُقدّر لا بوميل، وقد كتب ضدها ردًّا (فُقد الآن)، كانت توزع بحرية في أوساط مختارة وبين محبي الكتب. وكما رأينا، كان بيل صرعة فيما كان كونت مقاطعة غيردنسترن، في ما يقول، يعبّر عن إعجابه علنًا بفونتنيل.(60)

(56) Stiehler, 'Gabriel Wagner', 71.

(57) [Wagner?] F.M.v.G., *Antwort*, 61.

(58) Meyer, *Närrische Welt*, 'Vorrede', p.Cv.

(59) Ibid., 38, 274.

(60) Lauriol, *La Beaumelle*, 139.

ويضيف أن كل الكتب الفرنسية الخلافية كانت آنذاك متوافرة، ولكن بثمن باهظ، في كوبنهاغن حيث كانت تشحن من هولندا، وقد تسلم لا بوميل نفسه عبر هذه الطريقة نسخة عمل ديدرو المحظور **أفكار فلسفية**.

إيريك بونتوبيدان (Erik Pontoppidan) (1698-1764)، وهو واعظ بلاط في كوبنهاغن من عام 1735، وأستاذ لاهوت في الجامعة من أنصار النزعة التقوية من عام 1738، ثم أسقف برغن (1748-1755) في النرويج، ولعله المراقب الأكثر سلطوية للدولة الروحية في الدانمرك-النرويج في منتصف القرن الثامن عشر، على الرغم من أنه كان في السابق غير معني نسبيًا بازدهار «الإلحاد» في الدانمرك، أصبح منشغلًا بشكل مُعمَّق بالإلحاد في منتصف القرن. وقد أعد قبل ذلك تَصوُّرًا في الحياة الأبرشية في جزيرة آلس الدانمركية، قريبًا من جتلاند، حيث ظلت النزعة الشيطانية والشعوذة منتشرتين، حين كان هناك قسيسًا لأحد الدوقة بين عامي 1723 و1734. ما أرعبه أساسًا في ذلك الوقت هو فلاحوها المؤمنون بشكل راسخ بالخرافات والذين ظلوا يتخيلون أن لرسم علامة الصليب خاصية سحرية تتعين في طرد الشياطين ووثقوا في الخصائص العلاجية الغامضة لنبيذ المناولة المُقدَّس.[61] وعلى الرغم من أن عدم الإيمان كان إلى عهد قريب أكثر ندرة من «الخرافة» و«الإلحاد» وأقل تَفشيًا في الدانمرك منه في هولندا أو ألمانيا، فقد كان لزامًا على بونتوبيدان أن يسلّم، بحلول خمسينيات القرن الثامن عشر، بأن «الإلحاد» الفلسفي تغلغل بشكل كارثي حتى هناك، إلى حد أنه لم يعد يشعر بأن لديه مُبرِّرًا، كما كان الحال من قبل، للاستمرار في الصمت إزاءه، بل إنه، وعلى العكس من ذلك، حض أساتذة كوبنهاغن على محاربة «الإلحاد»، حيث اعتبر ذلك أمرًا حيويًا للدفاع عن الدين، والنظام الاجتماعي والسياسي بوجه أعمّ.[62]

ثمة إذًا، بحلول أربعينيات القرن الثامن عشر، أزمة ثقافية عارمة سببتها «الفلسفة» أمسكت على نحو يدعو إلى القلق بقبضة قوية على الجامعات اللوثرية التي أصبحت هي نفسها قناة حاسمة لنشر الأفكار الراديكالية. هذا يعني أن الدور الاجتماعي للجامعات قد تَغيَّر آنذاك بشكل كبير: ففي السابق كانت فحسب مصدرًا للتدريب الفني والمهني للوعاظ والمحامين والمسؤولين والأطباء؛ أما حينذاك فقد أصبحت مصدر الأفكار المبتكرة والإصلاحية والمزعزعة للاستقرار. وفي الوقت نفسه، أصبح المجتمع بوجه عام بحلول الأربعينيات من القرن الثامن عشر أشد اهتمامًا من ذي قبل بالأعمال الأكاديمية نفسها. المجادلات والأطروحات الأكاديمية كانت بطبيعة الحال تعرض باللاتينية. لكن خلال بداية القرن الثامن عشر، شرعت الدوريات الناطقة بالألمانية مثل «مقتطفات وافية من الأحداث اللاهوتية» (*Gründliche Auszüge aus denen neuesten theologisch, philosophisch*) و«المجادلات الفلسفية-المنطقية» (*philo- logischen Disputationibus*) المنشورة في ليبزغ بين عامي 1733 و1745 تهتمّ بنشر مراجعات بالعامية [الألمانية] لمنشورات أكاديمية، خصوصًا منها

(61) Hope, *German and Scandinavian Protestantism*, 149.

(62) Pontopiddan, *Abhandlung*, 13-14; Pontoppidan, *Kraft der Wahrheit*, 4; on Pontoppidan, انظر:

Hope, *German and Scandinavian Protestantism*, 128.

المعنية بمواضيع لاهوتية وفلسفية وعلمية، ما أعان على تركيز الانتباه العام على قضايا تناقَش بشكل مكثف بين الأساتذة والطلاب وعلى أسلوبهم في تصنيف التيارات الفكرية الجديدة والمتنافسة، بل كل فكر الماضي.

وأهم منهما مجلة **المجموعات المتواصلة من المسائل اللاهوتية القديمة والحديثة** (*Fortgesetzte Sammlung van alten und neuen theologischen Sachen*) التي نَشرت عام 1733، بشكل لافت للنظر، مراجَعة لكتاب رمز **الحكمة**، في إشارة واضحة إلى انتشاره المقلق في ألمانيا التنوير المبكر.[63] وبحلول عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر كانت هناك عدة دوريات أخرى متخصصة في كتابة تقارير عن الأعمال الأكاديمية باللغة الألمانية، فضلًا عن **المكتبة الألمانية** (*Bibliothèque germanique*) (50 مُجلّدًا) (1720-1741)، وخليفتها **المكتبة الألمانية الجديدة** (*Nouvelle Bibliothèque germanique*)، التي نشرها بيير همبرت (Pierre Humbert) في أمستردام لكنها كانت تُحرَّر إلى حد كبير على يد المثقفين الهيغونوتيين، الذين كتبوا تقارير عن مجادلات ألمانية بالفرنسية، ما أعان على إشاعتها في البلاطات الألمانية وفي الخارج.[64]

الجامعات الإصلاحية الكالفنية الألمانية الخمس، ماربورغ، وهربورن، ودزبرغ، وفرانكفورت آن در أودر، وهيدلبرغ (التي أصبحت كاثوليكية بعد عام 1685)، والجامعات الكاثوليكية العشر، كولن، وإرفرت، وميتز، وفريبرغ، وترير، وأنغولتسادت، وبمبرغ، وبادربورن، وغندلنغ، وفورزبرغ، وخصوصًا دزينة الجامعات اللوثرية جميعها، استجابت للأزمة الفكرية المتفاقمة عبر جعل الضوابط الأكاديمية أشد صرامة ومحاولة تضييق حرية الفكر، فضلًا عن تأسيس أشكال جديدة من التدريب الأكاديمي صممت بشكل أكثر مباشرة لمجابهة التحدي المتصاعد للراديكالية الفلسفية. غندلنغ، الذي كان يدرّس في هاله منذ 1698، بعد أن دَرَّسَ في ألتدروف، وينا، وليبزغ، عارض إلى حد محاولات تقييد حرية الفكر؛[65] غير أن معظم المفكرين المبرّزين، بمن فيهم توماسيوس، ولايبنتز، ووولف، فضلًا عن بوفندورف الذي اشترك في الهيئة التي دانت ستوش، أذعن طوعًا للضغوطات المفروضة لتقييد الحرية الفكرية.[66] وقد ظلت الجامعات الألمانية، وليس أقلها كونغسبرغ، التي التحق كانط الشاب بها طالبًا عام 1740،[67] انتقائية ومفعمة بالحيوية، ومنقسمة بين تيارات مختلفة؛ غير أن الحرية الكاملة في التفلسف ظلت مستهجنة غير مُرَحَّب بها.

ومن ضمن متطلبات أخرى، كان يشترط على الطلبة التدرب على كيفية تحديد مطالب بالنوع الخاطئ من حرية الفكر، والكشف عنها، وفضحها. وحسب رسالة في كوبنهاغن عام 1719، كان

---

(63) Schröder, 'Contesto storico', 31.

(64) Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, iii. 181; Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, 48, 117; Goldgar, *Impolite Learning*, 74-86.

(65) Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 6066-7; Albrecht, *Eklektik*, 576; Mulsow *Moderne*, 341-8.

(66) Hüning, 'Grenzen der Toleranz', 229-31, 243-4; Seidler, 'Politics', 232.

(67) Cassirer, *Kant's Life*, 26-7; Kuehn, Kant, 67-9; Schönfeld, *Philosophy*, 13.

إسبينوزا وتولند وكولنز أبرز ثلاثة مدافعين عن الحرية المطلقة الكاملة في إصدار الأحكام، والسبب الرئيس لتأييدهم الحرية الفلسفية هي محاولتهم عبرها حقن «تخريب» إسبينوزا، يريدون من ذلك نشر طبيعانية فلسفية مُعمَّمة مُؤسَّسة على حرية الفرد، في أذهان من يشكلون عينة لهذه الحرية الخطرة.[68] وقد اعتبرت حرية الفكر والتعبير غير المقيّدة ضارة أولًا لأنها تشجع على انتشار كل أنواع الآراء، فتحرض على الليبرتانية اللاهوتية، وتشجع بذلك، كما قيل في جدال سويدي دار عام 1738، على انتشار الأفكار السوسينية والمينونيّة والريمونسترانتية، والروحية؛ وثانيًا، لأنها تحرض على الليبرتانية الفلسفية، وتشجع بذلك على الحرية الأخلاقية والجنسية؛ وثالثًا، وأشد ضررًا، لأنها تحرض على «الإلحاد» وهذا ما جعل إسبينوزا، بوصفه «رئيس المَلاحدة»، مؤيدًا إلى هذا الحد لحرية الفكر في المقام الأول.[69] ولم تكن آنذاك فكرة الحرية الشخصية وحرية اختيار نمط الحياة أقل ضررًا من حرية الفكر، في السياق اللوثري في عصره. لكن هذا أثار آنذاك مسائل تتعلق بالحرية الشخصية الشرعية الحقيقية بالفعل.

وفي حين اتضح أنه إذا كانت أفكار بعينها تُقوِّض بشكل فعال الدين والأخلاق والاستقامة، فإنه ليس من الجائز القول إن السماح بهذه الأفكار يطابق أي شكل مشروع من الحرية الإنسانية، ثمة حاجة مدركة ماسة للعثور على سبل أوضح لتحديد الليبرتانية الفلسفية، و«عزلها» واستبعادها، وخصوصًا الليبرتانية الفلسفية التي يدافع عنها «الإنكليزيان» تولند وكولنز، و«الهولندي» إسبينوزا،[70] التي حلت بحسب الجدال السويدي نفسه، محل الليبرتانية اللاهوتية بوصفها الخطر الرئيس الذي يُهدِّد المجتمع المسيحي، والتي يجب أن تستبعد من التسامح المسيحي المعتدل المسموح به أو مما يسمى «الحرية الحقيقية». ومن الرغائب المركزية هنا الحد من تغلغل الفلسفة في نقاش الكتاب المُقدَّس. وفي جدال نيسان (أبريل) 1749، الذي ترأسه الفيلسوف الانتقائي وعالم اللاهوت المناوئ للتقويّة فرانز آلبرشت إيبينوس (Franz Albrecht Aepinus) (1673-1750)، في روستوك، حيث درّس منذ 1712، ألقي بلائمة الغزو المتصاعد للطبيعانية والسوائية في مناظرات لاهوتية أساسًا على الحماس المفرط «للعقل» و«الفلسفة». فكلما اشتدت سطوة العقل، في ما احتج أبينوس، تفاقم ذبول «اللاهوت المنزّل». وقد ذهب إلى وجوب أن يوقف كبراء الجامعة هذا وأن يكبحوا بقوة مثل هذا الاستخدام السيئ. ولتوضيح ما أراد، استشهد بكتاب لودفيك ماير **الفلسفة مؤوِّلة الكتاب المُقدَّس**، الذي نشر في أمستردام عام 1666، وهو حالة واضحة في ما يقول «لسوء الاستخدام» الناتج عن إخضاع النص المُقدَّس لمعايير مفروضة من العقل الفلسفي، وهذا شيء يَحضّ على حظره بشكل عامّ.[71]

اقتنعت السلطات الأكاديمية بالحاجة إلى مُواجَهة التأثيرات المضادّة التي تسهم في انتشار «الإلحاد». غير أنه لم يكن من السهل على الإطلاق رؤية كيفية رسم خط فاصل مقبول بوجه عام

(68) Nannestad, *De libertate philosophandi*, 24-5, 50-1; Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 6066.

(69) Schröder, *Dissertatio gradualis*, 13, 15-16.

(70) Ibid., 14.

(71) *Vollstandige Nachrichten*, 2 (1750), 289-300.

بين حرية الفكر المشروعة وغير المشروعة. ذلك أن مصطلح «الإلحاد» هو نفسه كان قد أصبح أكثر تركيبًا إن لم يكن إشكاليًّا بشكل متأصّل، خصوصًا منذ تدخل غندلنغ المزعج في مصلحة هوبز، في دراسته **هوبز محرَّرًا من إلحاده** (*Hobbesius ab atheismo liberatus*) عام 1707، حيث جادل بأن هوبز، خلافًا لما يقره معظم البُحّاث، لم يكن في النهاية «ملحدًا» وأن هناك دروسًا قيّمة يمكن الإفادة منها من أعماله، كما وضّح بوفندورف وآخرون وضعوا أسس «القانون الطبيعي».[72] ومن بين الأسباب التي أدت إلى بروز إسبينوزا الذي لا يضاهى كنصير للفوضوية في الجدل العلمي الألماني في سياق «التنوير المبكر»، كما يقترح الجدل الألماني حول هوبز، منزلته المؤكدة بشكل متفرّد في ما يتعلق برسم خط مُتشدِّد وصارم بين ما يُسمح به وما لا يُسمح به. ذلك أنه حتى لو كان بالمقدور على نحو وجيه إقرار أن هوبز لم يكن «ملحدًا»، فإنه من المؤكَّد تمامًا أن هناك حاجة إلى شيء يمكّن الأساتذة من تشكيل قائمة مستهدفة شاملة للنقاط الممنوعة تشمل مجمل نطاق التحدي الفكري الذي تحاول الجامعات مجابهته.

وعلى هذا النحو أصبح ما يسميه توماسيوس كذلك «تخريب» إسبينوزا جزءًا مكمّلًا للمنهج الأكاديمي اللوثري العالمي وأداة تدريسية ضرورية. وهذا مأتى جزء من التدريب الجديد للطلبة يتألف من شرح ما حقيقة «الإلحاد»، وكيفية مواجهته، وكيفية تشويه من يوضعون في قائمة «الإسبينوزيين» السوداء.[73] وكان هذا على سبيل المثال الإجراء المتبع في عام 1707، بعد سنة من نشر كتاب فاكتر **إفصاح القباله** (1706)، الذي يبرّئ إسبينوزا من تهمة «الإلحاد».[74] وكان فاكتر قد تَعرَّض للشجب صراحة لكونه «إسبينوزيًّا» يخرّب المجتمع عبر تدريس «الإلحاد، والمماهاة بين الله والطبيعة، في جدل ترأسه ياكوب ستاكوف (Jakob Staalkopf) (1685 ـ حوالى 1730)، في غرايفسفايلد.[75]

ومن بين آثار الأزمة الاجتماعية والثقافية الأوسع جعْل «تاريخ الفلسفة» مُهمًّا بطريقة جديدة. مثل ذلك أنه في الجزء الأول من **مقتطفات شاملة** (*Gründliche Auszüge*) ظهر تَصوُّر باللغة الألمانية «للخطاب التاريخي والميتافيزيقي» حول نقاش مبدأ «لا شيء يُخلق من عدم»، طرحه ياكوب فيلهلم فيورلين (Jakob Wilhlem Feuerlein) (1689ـ1766) في جامعة ألتدروف، قرب نورمبرغ، في حزيران (يونيو) 1732. وهذا المفهوم، الذي وظّفه مرارًا «مَلاحدة» ذلك العصر منكرو المفهوم اليهودي-المسيحي في الخلق، كما عرف القراء غير الناطقين باللاتينية قبل قرنين من الزمان، كان مألوفًا لدى اليونانيين الذين سبقوا سقراط، خصوصًا أنكساغوراس، وإكسينوفانس.[76] وبعد أن قدّم بيل إسبينوزا في نقاش أوجه عديدة من الفلسفة القديمة، شجع بوديوس في عمله المبكر هذا النزوع، وبحسب كثيرين (لعله منهم)، بنتائج مشبوهة إلى حد كبير.

---

(72) Ibid., Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 6071; Mulsow, *Moderne*, 341-8; Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 533-4.

(73) Nannestad, *De libertate philosophandi*, 51; Wollgast, 'Spinoza', 171.

(74) Wagner, *Discursus et dubia*, 137, 185.

(75) Staalkopf, *De atheismo Benedicti de Spinoza*, 296-308.

(76) *Gründliche Auszüge*, 1 (1733), preface pp. 252-3.

ذلك أنه إذا كان «معظم الفلاسفة القدماء»، على حد تعبير جدال هلمسدت عام 1742،[77] يتشاركون في مجموعة تعاليم إسبينوزا التي تنكر وجود الله، لن يكون في وسع الطلاب سوى استنتاج أن إسبينوزا كان الشخصية الأكثر حسمًا في مجمل تاريخ الفكر البشري، الأمر الذي سوف يُعزِّز من مكانته كخصم فلسفي أساسي بشكل مؤثر ومنافس للفلسفة المسيحية. وفي حين أن بعض علماء اللاهوت اللوثريين الأرثوذكسيين، من أمثال بوديوس وريمان، لم يترددوا في تبني اعتبار بيل للعديد من المفكرين قبل السقراطيين والهلّينيين «مَلاحدة» و«إسبينوزيين»، أشار آخرون إلى الخطر الكامن في تبني مثل هذه المقاربة. وقد ركز جدال ألتدروف عام 1729 مثلًا، الذي كُرِّس لشخصية إكسينوفانس، على طرح حجج مفيدة لمجابهة تصنيف بيل وبوديوس لهذا الفيلسوف على أنه مبشّر بالإسبينوزية.[78]

ولم تكن مسألة الفلسفة الصينية أقل إثارة للمشاكل. وكان وولف، كما رأينا، قد وقع في مشكلة كبيرة، في هاله، نتيجة لعمله عنوان (*Oratio*) الصادر عام 1721، الذي يثني فيه على الفكر الصيني الكلاسيكي بسبب إنجازاته في الفلسفة الأخلاقية والسياسية فيما يسلم في الوقت نفسه بوجود أسس لتصنيف نسق كونفوشيوس على أنه «إلحادي».[79] ولكن إذا كان الوولفيون قد أحرقوا أصابعهم، فإن التوماسيين احتاجوا بدورهم إلى تصنيف الفلسفة الأخلاقية والسياسية والميتافيزيقية بطريقة ما وإقرار ما إذا كانت «إسبينوزية». التسليم بأن الكونفوشية قريبة من الإسبينوزية، كما أكد بيل ومالبرانش وبوديوس، وكما اعتُقد أنه متضمن في تصور كونفوشيوس لـ «مصلحة الناس بوصفه القانون الأعلى»، إنما يهدد بشكل واضح بالمزيد من تعزيز مكانة إسبينوزا وسمعته، والأسوأ من ذلك أنه يهدد بخطر التسليم بأن مجتمعًا «مُلحدًا» قابل لأن يُنظَّم بشكل محكم ودائم. مرة أخرى، تدخّل غندلنغ هنا مُخرِّب بشكل موارب: لقد كان بيل محقًّا، في ما يقر، في توكيد «إلحاد» المجتمع والثقافة الصينية القديمة، لكنه كان محقًّا أيضًا في توكيد امتياز التعاليم الأخلاقية الصينية.[80] وعلى نحو ليس أقل مدعاة لإقلاق زملائه، أنكر غندلنغ تصنيف لوكلرك لبيل على أنه مدافع عن المَلاحدة، لكنه وافق على أنه يُعتقد بشكل واسع في وجوب تصنيف بيل ضِمْنَ «الإسبينوزيين».[81]

وثمة عنصر محوري في الصعوبة التي تواجه الجامعات اللوثرية تَمثَّل في التنافس بين طوائف التيار الرئيس المعتدل ووضْع بعضها العراقيل في طريق بعضها الآخر، فضلًا عن محاولتها بشكل جماعي مُكافَحَة الإلحاد والطبيعانية والليبرتانية. وهناك حاجة إلى نسج خيط ناظم للخطاب المضادّ للطبيعانية يظهر فيه مُحامٍ قوي للشيطان قادر على تجسيد كل التيارات المُتنوِّعة والمُركَّبة في الفكر الراديكالي القديم والوسيط، وعصر النهضة وربطها والإفصاح عنها، وهو يُوظَّف في تدريب علماء لاهوت المستقبل على تنسيق هجومهم على جوانب مختلفة من الطبيعانية والليبرتانية. وكانت أولوية

(77) *Gründliche Auszüge*, 11 (1743), 284.

(78) Feuerlein, *Dissertatio historico-philosophica*, 45-7.

(79) *Fortgesetzte Sammlung* (1737) ii. 577; Hüning, 'Grenzen der Toleranz', 232.

(80) Gundling, *Historiae philosophiae moralis*, 36-7.

(81) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 913, ii. 1643-4, iii. 4011, iv. 4938; Mulsow, *Moderne*, 347.

«الإلحاد» المُشكّلة أكاديميًّا هذه ضرورية في المُساعَدة على تحديد الحجج الأساسية في «الإلحاد» والنقاط الحاسمة في مواطن ضعفها. ومثل هذه الليبرتانية الفلسفية العليا سوف تُجسِّر بين نطاق واسع من المناظرات التي تربط بين اللاهوت والفلسفة والعلم والأخلاق والسياسة والنظرية الاجتماعية وتكون خصمًا رئيسًا للدين، والنظام السياسي القائم أكثر إقناعًا من مكيافيلي أو هوبز أو بيل. وفوق ذلك كله، يلزم أن يكون هذا المخرب الفلسفي الرئيس واضحًا ونسقيًّا، وليس مُفكِّرًا عرضة لأن يُؤوَّل بطرق متفاوتة إلى حد كبير. وفي حين لا يلزم أن يكون الملهم المباشر لكل الزمر التي شكلت في ذلك الوقت «التنوير الألماني» السري، بوصفه الجهة المُوحَّدة الكبرى والتهديد الأكثر إقناعًا للتقليد والسلطة والدين، كان من المحتم أن تتعزز مكانته، بتركيز الأكاديميا اللوثرية مجادلاتها وأطروحاتها عليه في المقام الأول. وكان إسبينوزا الشخصية الوحيدة المناسبة للقيام بهذا الدور. وهكذا، فإن المتحدثين الرسميين باسم الأرثوذكسية والمُؤسَّسات الأكاديمية الأكثر انشغالًا بمُكافحَة أفكاره كانوا هم أنفسهم مسؤولين جزئيًّا عن مأسسة إسبينوزا، وليس مكيافيلي أو هوبز أو بيل، بوصفه «الآخر» الأساسي في الثقافة الألمانية.

وخلافًا لـ «مَلاحدة» مزعومين من أمثال برونو (Bruno)، فانيني (Vanini)، نوتزن، فاغنر، فاكتر، لاو، أو بيل، أو المنشقين السوسينيين، أو حتى هوبز، الذين يمكن الخلاف حول «إلحادهم»، تَمَتَّع إسبينوزا من منظور أساتذة اللاهوت، والفلسفة، والقانون الطبيعي، والهيرمينيوطيقا [علم التأويل]، بميزة متفرّدة تتعين في كونه واضحًا وكليًّا وشاملًا ونسقيًّا بشكل لافت. ومن هذه الجوانب، لم يكن هناك مَن ينافسه. وغالبًا ما كان برونو، إلى أن صوّره بيل في **القاموس** على أنه إسبينوزي، يؤول في الأراضي البروتستنتية على أنه نوع من البروتستنت البدائيين؛ وبطبيعة الحال فإن بيل نفسه، بصرف النظر عن كونه موضع اشتباه واسع، كان في هذا السياق مراوغًا وزئبقيًّا بشكل ميؤوس منه، في حين أن هوبز، الذي كان يوارب معانيه إلى حد ما، وحظي بدفاع غندلنغ، لم يكن هو الآخر مفيدًا. في المقابل، لم يشكك أحد في موقع قيادي، داخل الجامعات أو خارجها، في كون إسبينوزا ملحدًا مُخرِّبًا وخطرًا عامًّا على النظام الاجتماعي والديني. ولعله كان بمقدور مكيافيلي أن ينافسه في هذا، ولكنه كان كاتبًا أقدم بكثير، وأقل شمولية، وغير ملائم فلسفيًّا.

وفي هذا الصدد كان من المُرجَّح كثيرًا أن يفضِّل إسبينوزا على هوبز حتى دون تدخل غندلنغ، جزئيًّا بسبب نزعته المَلكية ودفاعه عن السلطة والرقابة الكنسية، وجزئيًّا بسبب موقفه الملتبس من السحر والشياطين والأرواح؛ وجزئيًا، على حد تعبير عالم لاهوت من كيل، كرستيان كورتهولت (Christian Kortholt) عام 1680، لأن إسبينوزا عبّر عن أفكار هوبز، أو ما اعتُبر أفكاره، «بأسلوب أكثر وضوحًا» و«فصاحة» من هوبز.[82] تلميذ بوديوس، عالم اللاهوت ومؤرخ الفلسفة يوهان كرستوف دورن (Johann Christoph Dorn)، لاحظ على نحو مشابه في سياق تفسيره لتخصيصه براحًا لإسبينوزا أوسع منه لهوبز خلال نقاشه لقضايا محورية طرحها الأخير، أنه «لا أحد حتى الآن نقل [رؤى هوبز] ببراعة أو نظام أفضل من بيند إسبينوزا».[83]

(82) Kortholt, *De tribus impostoribus*, 149, 196.

(83) Dorn, *Bibliotheca theologia critica*, i. 508; Ries, *Dissertatio philosophica*, 9.

أطروحة بيل، التي ثنّى عليها بوديوس وغندلنغ، هي أن إسبينوزا قد فرض نظامًا وتساوقًا على إرث هائل لكنه متشظٍّ من المذاهب الفلسفية يرجع إلى الفلاسفة قبل السقراطيين اليونان، بحيث شكّل مقابلًا سلبيًّا لتقليد لاهوت برسكا، أي لاهوتًا مضادًّا في حقيقة الأمر لبرسكا، قد جعل إسبينوزا في آنٍ واحد «الملحد» الأكبر والخيار الأوضح والأكثر عملية لتدريب طلاب الجامعة على الدحض اللاهوتي والفلسفي للطبيعانية. وكثيرًا ما قامت البيئة الأكاديمية الألمانية، غالبًا وعلى نحو مُؤكَّد بطريقة مشكوك في أمرها، باختلاق صروح نظرية سامقة «للإلحاد» والطبيعانية تتكامل فيها (أو تشوَّه) شخصيات من أمثال بومبونازي (Pomponazzi)، وبرونو، وفانيني، في تقليد مشكَّل من التفكير؛ غير أن هذه المقاربة التي جعلت إسبينوزا على رأس قائمة تقليد ضخم وقديم، بحيث أصبح روتينًا تدريسيًّا، أصبحت هي نفسها، بصرف النظر عن مناقبها الفكرية المتأصلة، عاملًا مؤثرًا في الخطاب الأكاديمي.

وتُبيِّن الجدالات الألمانية التي دارت في القرن الثامن عشر في هذا السياق أن إسبينوزا، مهما صُوّر بطريقة سلبية، ظل بالمعنى الذي يريده بيل أداة تنظيمية لا تضاهى، الناظم الذي يربط النقاش حول الكتاب المقدس، والمعجزات، والنبوءة، وعلم الشياطين، والسحر، والشعوذة، وحرية الفكر، والتسامح، وأشكال الدولة، والحرية الجنسية، والأخلاق العلمانية بإطار عمل متساوق واسع النطاق من التبرير والجدل الأرثوذكسي. ولهذا كانت موضعة الماديين الألمان، والربوبيين الراديكاليين، والكتّاب المَلاحدة في ذلك العصر، بشكل طبيعي، ضمن إطار جدل إسبينوزا إجراء ليس مناسبًا فحسب بل مألوفًا. ويسري هذا من دون استثناء على كل من تشيرنهاوس ونوتزن وستوش ومؤلف رمز **الحكمة** [مجهول المؤلف] وسبيث وبيل وفاغنر وفاكتر ولاو وإدلمان وشميدت، كما يسري بشكل ضروري وطبيعي في حالة كل مدافع عن أفكار راديكالية.

ويشير البُحّاث الذين يجادلون بأن التوكيد على التأثير «الإسبينوزي» في التنوير الألماني المبكر قد بولغ فيه إلى أنه لم يستشهد إطلاقًا بإسبينوزا في أعمال الهيئة التي عينت لتقصي النشر السري لعمل ستوش المحظور **تناغم الإيمان والعقل** (*Concordia rationis et fidei*) (1692)، وأن ستوش لم يتعرض هو نفسه للإدانة، في برلين عام 1694، بسبب تبنيه الإسبينوزية بل بسبب ترويجه لرؤى «سوسينية».[84] هذا صحيح تمامًا، لكن الصَّحيح أيضًا أن الجدل الفكري الألماني الأوسع حول ستوش في القرن الثامن عشر كان يُصنِّفه في معظم الأحوال ليس وَفْقَ السوسينية، أو بيل أو هوبز، ولكن تحديدًا ضِمْنَ سياق الجدل المتسع حول إسبينوزا والإسبينوزية.[85] هذا لا يعني إنكار أنه كانت لدى ستوش ارتباطات وثيقة بالسوسينيين، خصوصًا المعلم السوسيني يوهان بروس (Johann Preuss)، أو إنكار أن نصه الهدام قد نشر سرًّا، حيث ظهرت كلمة «أمستردام» على صفحة الغلاف،

(84) *Acta Stoschiana*, 641, 649-50, 68, 699-700; Israel, *Radical Enlightenment*, 641-4; Seidler, 'Politics', 232; Schröder, *Spinoza*, 35-7, 41-3.

(85) Schröder, *Spinoza*, 35; Pätzold, *Spinoza, Aufklärung*, 20, 159; Israel, *Radical Enlightenment*, 641-5.

في مدينة غوين آن در نيس في براندنبرغ التي ظهرت فيها كتابات سوسينية أخرى.[86] غير أن التوكيد على السوسينية في اتهام ستوش سرعان ما استبعد، وبعد أعوام قليلة عقب سجنه، تَحَوَّل الاهتمام من الانشغال المبكر بالسوسينية إلى كونه تَعَلَّم طبيعانيته في هولندا وكونه «من أتباع» إسبينوزا.[87] الأمر المهم في ما يتعلق بستوش، في ما يُؤَكِّد جدال كوبنهاغن عام 1732، هو أن مقاربته فلسفية وليست لاهوتية، وأنه يماهي بين الله والكون، وأنه يزعم أن الطبيعة تخلق نفسها بنفسها.[88] البشر، حسب ستوش، نشأوا مثل الحيوانات والحشرات من الطين ومن مواد أساسية أخرى.[89] يوهان بروس، معبّرا عن رأي سوسيني حقيقي، لم يتبرأ فحسب من ستوش ونسقه الفكري بل أكّد محقًا أنه يُقَوِّض كل إيمان ويستعيض عنه بالعقل الفلسفي وحده، ولذا فإن ستوش لم يكن سوسينيًا بل إسبينوزيًا.[90] مبدأ ستوش أن «الله واحد وأنه الجوهر الوحيد»،[91] هو الأمر المهم الأساسي بِنَظَرِ المجايلين، وكان من غير المُتَصَوَّر أن يتعرض هذا الأمر للنقاش في ألمانيا بعد عام 1694 أساسًا من حيث علاقته بالسوسينية بدلًا من إسبينوزا.

ولم يكن هناك مفكر ألماني حر خلال التنوير فاق شهرة لاو من شرق بروسيا، أو كان أكثر تمثيلًا منه لِما سُمّيَ بتيار «وحدة الوجود-الإلحادي».[92] كان تلميذًا لتوماسيوس، وبعد أن درس تسع سنوات في كونغسبرغ وهاله (1685-94)، أصبح ذا دراية مُكثّفة. وقد أنكر غاضبًا وصفه بالإسبينوزي، ولكن هذا أيضًا ما فعله فاغنر وفاكتر، وكل من كان يتوقع احترام المجتمع الألماني في ذلك العصر.[93] وكان واسع الاطلاع، تَأَثَّر فكره بالعديد من المصادر، ولذا لعله من غير المفاجئ أن كان هناك تيار في التأريخ المعاصر يعزله عن «الإسبينوزية» التي جَزَمَ توماسيوس ومجايلون آخرون بربطه بها. في الحقيقة، إنَّه جودل مُؤَخَّرًا بأن فكره يُبيِّن بعدم وجود ارتهان حقيقي بأي وجه لفلسفة إسبينوزا،[94] وأن معظم المعاصرين لم يصوروه على أنه «إسبينوزي»، بل «نصير لوحدة الوجود، والسوائية والربوبية»، مؤكدين أنه كان يصف نفسه (كما يصفه آخرون) بنصير النزعة الكونية.[95]

تحديدًا، تم التركيز على استعارات لاو من تولند في محاولة لمعارضة وصفه بـ«الإسبينوزي» والزعم بأن تولند كان مُعلِّمه الروحي الحقيقي.[96] ولكن إذا كان لاو واسع الاطلاع وكان يستلهم

---

(86) Israel, *Radical Enlightenment*, 641; Schröder, *Spinoza*, 32; Walther, '*Machina civilis*', 210.

(87) Buddeus, *Analecta*, 113-22; Loescher, *Praenotiones*, 146-7; Reimmann, *Historia Universalis*, 512-14; Lilienthal, *Theologische Bibliothec*, 259-61; Israel, *Radical Enlightenment*, 644.

(88) Bluhme, *Exercitatio philosophica*, 39.

(89) Stosch, *Concordia*, 2-3, 9; Schröder, *Ursprünge*, 298.

(90) *Acta Stoschiana*, 686, 695-6; Schröder, *Spinoza*, 40.

(91) Stosch, *Concordia*, 35-6, 81; Loescher, *Praenotiones*, 147; Hazard, *European Mind*, 176.

(92) Schröder, *Ursprünge*, 490-1; Mulsow, *Moderne*, 36.

(93) Bluhme, *Exercitatio philosophica*, 278, 282.

(94) Schröder, *Spinoza*, 124, 148, 150; Schröder, 'Spinozam tota armenta', 166-7.

(95) Lau, *Meditationes philosophicae*, 5, 7; Pott, 'Einleitung', 31-2; Otto, *Studien*, 104.

(96) Thomasius, *Elender Zustand*, 273; Pott, 'Einleitung', 59.

في ما يظهر من مصادر مُتنوِّعة مثل أبيقور، ليوقريطس، برونو، هربرت تشربوري، هوبز، بفرلاند، بيكر، بيل، وتولند، فضلًا عن إسبينوزا،[97] فإن الأطروحة القائلة بأن هذا يعني أنه «تولندي»، وليس «إسبينوزيًّا» ظلت غير مُقنِّعة ولا تاريخية. وكان لها أن تكون أكثر قوة لو أن تولند يُعَدّ اليوم ربوبيًّا بالمعنى الدقيق بدلًا من أن يكون طبيعانيًّا ملحدًا، لكن هذا لم يعد صحيحًا.[98] ولا شك في أن جزءًا من المشكل يتمثل في خلط بعينه نشأ عن رد فعل طهراني بشكل مُغالٍ ضد نزوع التأريخ الألماني الأقدم نحو إدراج انحراف إسبينوزا ضِمْنَ ثقافة التنوير الراديكالية الهامشية. ولكن في حين أن اشتراط ألا يوصف أحد بأنه «إسبينوزي» ما لم يكن يستنسخ مجمل نسق إسبينوزا بدقة قد يكون ذا معنى كتمرين فلسفي، فإنه يكاد لا يحوز أي أهمية في سياق ظاهرة ثقافية عامة متجذرة كالفكر الراديكالي في ألمانيا القرن الثامن عشر. أسوأ من هذا، فإنه يفضي إلى نتائج لاتاريخية وإلى التحريف.

وبطبيعة الحال فإن معظم المؤلفين الراديكاليين المعنيين لا يتبنّون نسق إسبينوزا في كل جانب؛ والواقع أنهم يقتصرون في الغالب على فهمه جزئيًّا. غير أن ما يمثله هؤلاء المؤلفون كان ظاهرة ثقافية واسعة تسمى «الإسبينوزية»، والإسبينوزية أساسية للفهم الصحيح للسياق الفكري الذي ظهرت فيه وقرئت فيه وتم الحديث فيه عنها. في كتابه **يهودية أورجين** (*Origenes Judaicae*) (1709)، حين وَصف فكره أول مرة بـ «مذهب وَحدة الوجود»، يؤكد تولند نفسه أن موسى كان نصيرًا لهذا المذهب، حَسَبَ ما يقول سترابون، «أو ما كان لنا أن نصفه في هذه الأزمنة المعاصرة بالإسبينوزي».[99] فضلًا عن ذلك، ركز اهتمام لاو بتولند أساسًا على فكرته التي تقول «بوجوب أن تفسَّر كل ظواهر الطبيعية بالحركة، بفعل كل الأشياء بعضها في بعض، وَفْقَ قوانين الميكانيكا».[100] ولكن وكما لاحظ وليام ووتن (William Wotton) آنذاك، ولاحظ الكثير من البُحّاث مذّاك، لا يتجاوز كل ما يقوم به تولند في نقاشه للحركة في المادة إعادة صياغة مبدأ إسبينوزا أن الحركة متأصلة في المادة بينما كان يتظاهر بنقده لكونه لم يشرح هذا الموقف بالذات.[101]

وفي جدال ماربورغ في حزيران (يونيو) 1725، ارتُئي أن لإسبينوزا، لكونه «الملحد الأكبر»، العديد من الأنصار، وكان تولند، الذي تماثلت رؤاه في الأكوان عمليًّا مع رؤى إسبينوزا، بارزًا ضمن هؤلاء الأنصار؛ هنا تُماهي الإسبينوزية مباشرة بـ «مذهب وحدة الوجود» والطبيعانية الفلسفية حيث تُستبعد كل فعالية فوق طبيعية.[102] وكان من المعتاد في ألمانيا التنوير المبكر تصنيف تولند، وكولنز، وكذلك تندال على أنهم «إسبينوزيون»، بحيث يمكن اعتبار لاو على نحو يحوز معنى انتقائيًّا، ونَصيرًا لِوَحدة الوجود، وتولنديًّا، وإسبينوزيًّا متطرفًا في الوقت نفسه. وفي هاله، تَشَرَّب، خصوصًا

---

(97) Pott, 'Einleitung', 30-1; Thomasius, *Elender Zustand*, 273.

(98) Gawlick, 'Epikur bei den Deisten', 324.

(99) Mosheim, *Vindiciae*, preface p. C; *Historie der Gelehrsamkeit unserer Zeiten*, 160; Champion, 'Politics of Pantheism', 270-1; Champion, *Republican Learning*, 1745.

(100) Lau, *Meditationes philosophicae*, 20-3, 26; Pott, 'Einleitung', 40-1.

(101) Wotton, *Letter to Eusebia*, 47-8, 53; Moniglia, *Dissertazione... materialisti*, i. 48-55; Lurbe, 'Spinozisme', 44.

(102) Ries, *Dissertatio philosophica*, 8-9; Herslev, *De vera notione miraculi*, 9.

من توماسيوس، نزعة انتقائية أكاديمية قادته إلى الإطلاع والتأمل بشكل واسع؛ غير أن هذه المنهجية تطلبت منه تحديدًا في ذلك الوقت أن يتنخل بأسلوب ناقد ثم يُنظِّم ويدمج ما يجمع في كلٍّ متساوق. ووصف المرء بأنه ديكارتي، أو توماسي، أو وولفي، أو إسبينوزي إنما يتوقف على التركيب الناتج. ولهذا ليس هناك تناقض متضمن في تكريس توماسيوس رسالة كاملة لإثبات أن لاو، على الرغم من أنه بكل توكيد انتقائي، وهذا ما يعترف به، كان أيضًا وأساسًا «إسبينوزيًّا»، حيث إسبينوزا «الأب» الأساسي، وليس الوحيد، «لقضاياه الإلحادية».[103]

وفي جدال جرى في غيسن في تموز (يوليو) 1719، حدث الكثير بخصوص المصطلح المستحدث آنذاك «نصير النزعة الكونية» (universalista) للإشارة إلى فلسفة لاو. فبعد شجبه بوصفه مُؤلِّفًا خطرًا لتأييده «حرية [كاملة] في الفكر والكتابة»، وليبرتانيًّا لكونه أقرّ «بأن المنزلة الأولى والحقيقية لدى البشر هي الليبرتانية»،[104] وجهت إليه كذلك تهمة معاداة الكتاب المُقدَّس، والاعتقاد بأنه محتم أن تكون الطبيعة خلقت نفسها من نفسها وليس من عدم، وإبطال التمييز بين المؤمنين والكفار في الدين، ووضع كل الأديان واللادين على قدم المساواة، وأخيرًا، جعل الأخلاق والقانون نسبيين ومن صنع البشر. وقد وُصف في الجدال نفسه بأنه نصير للسوائية والطبيعانية، وهذا وصف صحيح في ما يتضح.[105] غير أنه صُنِّف بعد ذلك على أنه جزء من تقليد «وَحدة الوجود» القديم والحديث الذي يُعَدّ، في ما نخبر الآن، متماهيًا من حيث أساسياته مع «الإسبينوزية».[106] اعتبار لاو (مثل ستوش، وفاكتر، وإدلمان)، الأبعد عن أن يكون استخدامًا فضفاضًا، على أنه مكافئ أو قريب من إسبينوزا في هذه القائمة الطويلة من القضايا الأساسية موقف مُركَّب لكنه مقنع تمامًا وهو يُشكِّل حقيقة تاريخية مهمة إلى حد كبير.

ويُجمع توماسيوس وغندلنغ في هاله، وبونتوبيدان في كوبنهاغن، جميعهم بشكل صحيح على أن إسبينوزا هو المؤثر الأساسي على تكوين لاو الفكري.[107] وهكذا فإن توماسيوس، من منظوره «التنويري»، وبوصفه أشهر مؤيدي التيار الرئيس في حرية الفكر في ألمانيا وأكثرهم تأثيرًا، ومنظِّرًا مبرزًا في الفصل بين «الأرواح والمادة»، اتخذ موقفًا متسقًا ومُؤسّسًا كُلّيًّا على مبادئ حين رفض تقديم العون في مساعدة لاو عندما تم حظر كتبه، أو معارضة اضطهاده وطرده من فرانكفورت على يد أعيان المدينة؛ ذلك أنه ارتأى، مثل لوك ولوكلرك وباربيراك أنه يجب ألا يسمح أي مجتمع مسيحي بالتعبير عن «الإلحاد».[108] في المقابل، اتخذ غندلنغ موقفًا مختلفًا، ومثل تلميذه يوهان ياكوب شماوس (Johann Jakob Schmauss) لاحقًا، وهو باحث آخر في الطرف

(103) Thomasius, *Elender Zustand*, 256-64, 273; Pott, 'Einleitung', 32-3; Otto, *Studien*, 104-5.

(104) Lau, *Meditationes philosophicae*, 2.

(105) Ibid. 7; Arnold, *Universalista in theologia naturali*, 28.

(106) Arnold, *Universalista in theologia naturali*, 2-4; Nieuhoff, *Over Spinozisme*, 266; Pätzold, *Spinoza, Aufklärung*, 20-1.

(107) Thomasius, *Elender Zustand*, 256, 259, 264; Pontoppidan, *Kraft der Wahrheit*, 119, 124; Otto, *Studien*, 104-5.

(108) Thomasius, *Elender Zustand*, 256-8.

الليبرالي المتشدد من الأكاديميا المحترمة،[109] أظهر درجة من التعاطف مع لاو الذي يفترض أنه عرفه خلال السنوات التي قضاها في هاله. وهو يذكّر مجايليه بوضوح بأن لدى لاو نفسه أشياء مفيدة ليقولها حول السياسة والقانون وأنه لو لم «ينشر كتبًا تُبيِّن أنه إسبينوزي وملحد، لكانت حظوظه أوفر».[110]

ومن جانبه، لم يحدث إدلمان (Edelmann) ما هو أقل ضجّةً في أربعينيات القرن الثامن عشر، حيث جلب على نفسه الكثير من عبارات الشجب المتشنجة، كما جعل الانتباه يتركز على نوتزن ومجمل تقليد الفكر الراديكالي الألماني. وقد أُحرقت كتبه علنًا، كما حدث مع كتب لاو. وكان اسمه يُربط بشكل منتظم باسم إسبينوزا في الدحوض العديدة لأعماله؛ وهنا مرة أخرى، لا يمثل هذا الرابط استخدامًا مرنًا أو فهمًا غير مناسب لتعاليم إدلمان الانتقائية المشتقة والتي غالبًا ما تكون متناقضة بشكل خاص.[111] وقد أكد عدة بُحّاث أن «إدلمان لم يكن إسبينوزيًّا إطلاقًا بالمعنى الدقيق» وأنه من المفيد في توضيح موقفه استبعاد كل إحالة إلى «الإسبينوزية» واعتباره «ربوبيًّا».[112] غير أن إنكار أنه كان إسبينوزيًّا لا يوضح شيئًا، بل يُعتِّم الصورة: فالمجايلون يصفونه بـ«الإسبينوزي» لأسباب وجيهة تحوز معنى تامًّا في سياقهم التاريخي.

وبتصنيف إدلمان على أنه «إسبينوزي» لم يقصد المجايلون أن تعاليمه كانت متماهية مع تعاليم إسبينوزا أو أنه لم يدمج مُكوِّنات متنافرة من مصادر أخرى. على العكس، كانت نزعته الانتقائية المواربة وتناقضاته واضحة للجميع، وحسب راعي الأبرشية من مقاطعة سيليزيا يوهان ماير عام 1751، مُكرِّرًا ما كان مُلاحَظة مكرورة، انتمى إدلمان إلى تراث فكري قديم يرجع إلى «أنصار مذهب وَحدة الوجود في العالم القديم»، تتوج في وحدة وجود إسبينوزا وتولند، لكنه اشتمل أيضًا على كولنز، وتندال، ولاو، وعديدين آخرين.[113] وحسب ناقد آخر، تألف نسق إدلمان من «إسبينوزية، وطبيعانية، وفيثاغورية، وصدوقية، وفنتازية، وارتيابية، وسوائية».[114] وهناك من وصفه بأنه يدمج كل «الأخطاء الكبيرة التي جعلتها تعاليم إسبينوزا مقيتة بوجه خاص مع إسهام هوبز، وما يطرحه نوتزن، وبوهم (Boehm)، وكذلك كولنز وتولند ويخلق من كل ذلك «حقيقة» واحدة.[115]

---

(109) Mulsow, *Moderne*, 35, 296-300, 304, 307.

(110) ذُكر في:

Otto, *Studien*, 102.

(111) Mulsow, *Moderne*, 287-8; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 51.

(112) Schröder, 'Spinozam tota armenta', 166;

ولكن انظر:

Mulsow, *Moderne*, 281.

(113) Meyer, *Närrische Welt*, 259-60; Hazard, *European Mind*, 69; Pätzold, *Spinoza, Aufklärung*, 27.

(114) Pratje, *Historische Nachrichten*, 127.

(115) Wagner, *Johan Christian Edelmanns verblendete Angesicht*, i. 'Vorrede'.

ولم يكن «الإسبينوزيون» بِنَظَرِ كثيرين من البُحَّاث اللوثريين في بداية القرن الثامن عشر «طائفة» نظرية، بل واقعية عملية قديمة كان إسبينوزا لسنوات طويلة وحديثة عنصرًا أساسيًا بالمعنى البيلي لا خلاف عليه فيها، فهو من أعطى مذهب وَحدة الوجود أفضل براهينه وأكثرها وجاهة وتوحيدًا بحيث إن نصوصه كانت أفضل خلاصة لهذا التقليد، وهو الذي وضع كل شيء في نصابه، من دون أن يعني هذا أن نصوصه هي النصوص المهمة الوحيدة. ويعبّر شُرّاح القرن الثامن عشر، نائين بأنفسهم عن تبادل تهم «الإسبينوزية»، بشكل واضح عما تضمّنه إسبينوزية التنوير الألماني (*Aufklärung*) المبكرة بالفعل. وكانوا بطبيعة الحال غاضبين حين تلاعب إدلمان بأسلوبهم (مُحاكيًا تولند)، وعقد تناظرات مختلفة تمامًا، مُسَمِّيًا أول وأصدق المسيحيين «إسبينوزيّين صالحين».(116)

قام إسبينوزا إذًا بوظيفة واسعة النطاق في الجدل الأكاديمي الذي دار في ألمانيا بداية القرن الثامن عشر حول علاقة الفلسفة باللاهوت وعلاقة الأخلاق بالدين لأن «الإلحاد» و«السوائية» والطبيعانية ومذهب وَحدة الوجود و«النزعة الكونية» جميعها أثارت قضايا مُشكِّكة حَوْلَ العناية الإلهية، والوحي، والنبوءة، والمعجزات، وحرية الفكر، والقانون الطبيعي، والدين الطبيعي، حيث الموقف «الإلحادي» أو الطبيعاني الذي اتخذ بالقدر الأكبر من الوضوح والإيجاز والشمولية هو موقف إسبينوزا وليس أي شخص آخر. وفي حين أن الإسبينوزية تَعَرَّضت لشجب عام، حيث اعتبرها التيار الرئيس المعتدل ونزعة التنوير المضادّ النموذج الأصلي للفلسفة «الإلحادية»، حصل تبني إسبينوزا والإسبينوزية لأداتين رئيستين في الجدل الفلسفي اللاهوتي الألماني خلال عصر التنوير على المزيد من التشجيع عبر الأسلوب الذي عرضت به فلسفته. ذلك أننا حين نحكم من منظور منهجي أو صوري صرف، كنسق منطقي، كان استقبال حِجاجه بعيدًا عن أن يكون سلبيًا بشكل تامّ. لقد ألمح العديد من الأساتذة الجامعيّين الألمان، على مضض، بأكثر من إشارة تشي باحترام دقته المنظمة، وإيجازه القوي، وفطنته، ووضوحه، وشموليته. وحتى حين كان لاينتز بالإضافة إلى وولف يهاجمانه على كل الجبهات، لم يكن في وسعهما إلا أن يشيرا بهدوء إلى احترامهما لاستدلاله العقلي وسعيه نحو التساوق. شعر ريمان هو الآخر بأنه لزام عليه أن يعترف بأن فلسفة إسبينوزا لم تكن سيئة كلها وأن المرء يجد عنده «بعض القطع الذهبية على الرغم من أنها مُلوَّثة بحطام معتم، ينكر الله، ومتناقض ذاتيًا».(117)

ولا ريب في أن «القطع الذهبية» كانت أشد لمعانًا بسبب كونها محاطة بمثل هذه الأشياء الأكثر عتمة وجدارة باللوم. وفي الوقت نفسه، فإن «الحطام الكفريّ» غير المقبول اكتسب كذلك بطريقة تناقضيّة نوعًا من المكانة الرسمية عبر استخدامه بشكل واسع كأداة ضد التفكير الحر ومعاداة الكتاب المُقدَّس ومذهب وَحدة الوجود. وإذا بدا لمؤرخ الفلسفة الحديث أنه من غير الدقيق أن يماهي بين مذهب وحدة الوجود والإسبينوزية في جدالات بداية القرن الثامن عشر حول الدين

(116) Ibid., ii. 412-14.

(117) Reimmann, *Versuch einer Einleitung*, iv. 651.

الطبيعي، فيبدو أنه من المهم إثبات أن هذا المذهب يخترق المبدأ الأول في اللاهوت الطبيعي، وهو أن الله خلق العالم ويُنظِّم حركاته، حيث يُفترض أن هذا ما ثبت عبر العقل وليس أقل من ذلك عبر العلم النيوتني. في هذه الجدالات لا حاجة لأن يمثِّل مذهب وحدة الوجود، الذي غالبًا ما كان يُربط بالرواقية اليونانية كما كان يُربط كثيرًا بإكسينوفانس وفلاسفة قبل سقراطيين آخرين، فضلًا عن ابن رشد، عبر متحدث رسمي يمكن أن يُصوَّر بشكل معقول على أنه رئيس طائفة قديمة وظلت سرية.[118]

وعلى الرغم من أنها كانت مُكَوِّنًا مُختلقًا، فإن خاصّيّة نطاق إسبينوزا ونسقيّته ناسبته بشكل غريب في ما يتعلق بمُهِمَّة رَبْط «مذهب وحدة الوجود» القديم ببرونو، وفانيني، وتولند، وأشباع حديثين آخرين. ولأنه الشخصية الأساسية في التاريخ الشامل «للإلحاد»، والتفكير الحر، ومذهب وَحدة الوجود، فغنيّ عن البيان أنه كان لإسبينوزا عدد هائل من الأتباع الحديثين. وحسب قاموس زدلر الشامل، شكّل هؤلاء حلقتين متراكزتين من الأتباع. في الحلقة الداخلية كان هناك «الإسبينوزيون» بالمعنى الدقيق ومن بينهم ستوش، ولاو، وبولانفيلييه، وتولند، فضلًا عن المفكرين الهولنديين الراديكاليين كفلِر، وفان لينهوف، وفيرمارس (Wyermars)، وبونتيان فان هاتيم (Pontiaan van Hattem). أما الحلقة الخارجية فتألفت من «المشتبه في إسبينوزيتهم»، أي المؤلفين الذين أفسدهم تأثير إسبينوزي. مرة أخرى فإن المسيطرين هنا هولنديون، حسب زدلر (Zedler)، ومن بينهم غويلنكس (Geulincx)، وبيكر، ودورهوف، كما ضمت هذه الجماعة فاكتر.[119]

3. طريق بديل؟ يوهان لورنز شميدت والراديكالية الوولفيّة «اليسارية»

غير أن إسبينوزا أمّن دعائم صروح أكاديمية ألمانية إسبينوزية وضد-إسبينوزية، الإلحاد في مقابل الدين، والتسامح الشامل وحرية التعبير في مقابل التسامح وحرية الفكر المُقيَّدين، حيث أضفى نظامًا على مجمل النقاش، وهذا لا يعني إنكار أن السوسينية، فضلًا عن الديكارتية والانتقائية والوولفيّة، قد أسهمت في هذا المزيج الذي أنتج أدبيات التنوير الراديكالي الألمانية المميزة. لقد دان كل من لا كروز ولايبنتز وبيل السوسينية بأنها تأسست على مجموعة متأصلة من التناقضات. وإلى جانب هذا، كان السؤال هو ما إذا كان هناك سبيل آخر يمكن عبره مزج هذه العناصر المتنوعة بشكل متساوق بحيث تنتج موقفًا راديكاليًا واعدًا لا يُعَدّ حقيقة «إسبينوزيًا» في جوهره بالمعنى المراد من هذا المصطلح في ألمانيا بداية القرن الثامن عشر، ويمكن أن يَدمج بشكل مقنع مُكوِّنًا مسيحيًا أصيلًا، أو على الأقل مُكوِّنًا مسيحيًا سوسينيًا.

ولا ريب على كل حال في أن أقرب المرشحين إلى القيام بهذا الدور لم يكونوا بالتوكيد فاكتر، وستوش، ولاو، أو إدلمان، بل الشخصية المثيرة يوهان لورنز شميدت (1702-1749)، الذي كَرَّس حياته الراشدة وكل طاقته الفكرية في سعيه إلى موقف يُؤكِّد أولوية العقل، وينهي النزاع بين الفلسفة

(118) Dorn, *Bibliotheca theologia critica*, i. 508-19; Münter, *Theologiae naturalis polemicae specimen*, 28.

(119) Münter, *Theologiae naturalis polemicae specimen*, 29-30; Zedler, *Grosses universal Lexicon*, xxxix. 86; Israel, *Radical Enlightenment*, 13.

واللاهوت، ويتبنى تَسامُحًا وحرية في التعبير كاملين في سيرة مهنية توضح، مرة أخرى، الدور اللافت الذي قامت به على وجه الخصوص جامعات يينا، وهاله، وليبزغ، كمُحَرِّك للجمع والانتخال وإعادة صياغة التيارات الفلسفية المتنافسة في ذلك العصر في محاولة للظفر بمُرَكَّب مستقر. حليف شميدت الأقرب وصديق عمره يوهان فيلهلم هوفلين (Johann Wilhelm Höflein) (1689ـ1739)، الذي كان يعمل في بلاط فيرتهايم الصغير، والذي لولاه ما نُشرت توراة فيرتهايم ولعله ما كان لشميدت أن ينجو من سجن أطول، درس ما يقرب عقدًا من الزمان في هاله، وغيسن، وليبزغ، ومثل شميدت كان معروفًا لوولف.[120] وخلال سنواته الأربع في يينا، في بداية عشرينيات القرن الثامن عشر، درس شميدت على يد بوديوس خصم الوولفيّة، وبعد ذلك انتقل إلى هاله حيث تبنى علنًا فلسفة وولف في وقت كانت فيه سمعة وولف موضع اشتباه.

وفي فترة لاحقة وصف شميدت كيف أن دراسة الفلسفة والعلم الطبيعي والرياضيات غيّرت أفكاره، وثوّرت حياته، وقادته إلى رفض كل اللاهوت التقليدي. وقد بدأت هذه الثورة الفكرية الداخلية في ما يقول في يينا أيام دراسته، لكنها ظلت فترة طويلة خفية وغير مرئية، «تحولًا» لأفكار فلسفية لم يُفصح عنها علنًا قبل عام 1735.[121] الواقع أن شميدت، كشابّ يسعى إلى سيرة مهنية، تطلع دائمًا، مدعومًا بنزعته الوولفيّة، إلى العثور على دور يُمكّنه من المُساعَدة في عَقْد مُصالحَة بشكل متناغم بين الدين والفلسفة.[122] وقد أقنعه نقاشه الفكري الداخلي بأن تفسير الكتاب المقدس، بل كل اللاهوت، في حاجة إلى إصلاح راديكالي بحيث يتطابق مع الفلسفة الطبيعية والعقل الفلسفي.[123] وهذا ما قاده إلى مشروعه العظيم، صيغة ألمانية جديدة للتوراة بالإضافة إلى مُقدِّمة تمهيدية ومُلاحَظات مُفصَّلة، استبعدت كل الافتراضات التقليدية غير المُبرَّرة، نشرت عام 1735، في فيرتهايم، حيث تولى منذ عام 1725 وظيفة مُدَرِّس خصوصي لأبناء الكونتيسة.

وفي وصفه ترجمته للتوراة العبرية بأنها «ترجمة حرة»، لم يقصد القول إنها كانت ترجمة فضفاضة بطريقة ما، فقد زعم على العكس من ذلك أنه أكثر إخلاصًا للكتاب المُقدَّس من كل أسلافه، بل يقصد أنه عمل كُلّيًا بشكل مستقل، من دون مرشد سوى «الفلسفة»، ومن دون الإحالة إلى أي سلطة كنسية. ليست هناك أي إشارة في أي موضع، سواء في الترجمة أم في الملاحظات، إلى أي كنيسة أو مبدأ لاهوتي. وعلى هذا النحو تنأى توراته بشكل درامي من حيث محتواها وأسلوبها ليس فقط عن صيغة لوثر الألمانية القياسية النموذجية بل عن كل الصيغ السابقة المعروفة الأخرى.[124] فلسفيًا، كما يوضح، كان هدفه في الرسائل العديدة التي نشرها في الأعوام 1735ـ

(120) Spalding, *Seize the Book*, 26-7, 53-4, 126, 162, 175.

(121) Goldenbaum, 'Erste deutsche Übersetzung', 16-22, 24-5.

(122) Ibid., 23; Winkle, *Heimlichen Spinozisten*, 29; Schmidt-Biggemann, *Theodizee*, 77-8, 91.

(123) [Schmidt], *Vest gegründete Wahrheit*, 'Vorrede', fos. 1-2v; Zedler, *Grosses universal Lexicon*, xxv. 411-12; Goldenbaum, 'Erste deutsche Übersetzung', 109.

(124) *Neuer Zeitung von gelehrten Sachen* (1735), 623-4; Goldenbaum, 'Erste deutsche Übersetzung', 110.

1737 ليدافع عن مشروعه، تبيان أن الفلسفة والفلسفة الطبيعية هما المعيار المناسب والوحيد لتأويل الكتاب المُقدَّس.

ولأنه كان شابًّا مجتهدًا على درجة عالية من الاستقامة الأخلاقية، لم يَبْدُ أن هناك مُبرّرًا للشك في زعمه اللاحق أنه قام بمشروعه التوراتي الثوري أساسًا وَفْقَ رؤية تسيطر على كل الربوبيين، و«المفكرين الأحرار»، وخصوم الكتاب المُقدَّس عبر تجريد ممنهج لكل استقراء مشكوك فيه وكل التراجم المشبوهة التي عَتَّمَ بها التقليد، والسلطة الكنسية، و«الخرافة» بشكل مؤسف على فهمنا للكتاب المقدس.[125] لقد كان واجبه، كما ارتآه، ألا يترك عموم الناس ضحية جهل مطبق بخصوص الحقيقة الواقعية للكتاب المُقدَّس، بل وضع كل حوادث السرد التوراتي في إطار سببي عقلاني، يشمل حتى الخلق الذي جعل منه مجموعة غير-إعجازية من العمليات الطبيعية. وقد أعاد سرد كل وقائع الكتاب المُقدَّس وَفْقَ دوافع وانفعالات بشرية محتملة تُفَسَّر عبر تحليل نسقي «للنتائج».[126] ووضْع الاستجابات البشرية في علاقتها «الحقيقية» بالأسباب الطبيعية إنما يُبيِّن لماذا نتجت هذه النتائج دون غيرها، وكيف يتناسب بعضها مع بعض في «ارتباط كوني [مفرد] من الأشياء». ذلك أن كل جانب في الواقع، في ما ارتأى شميدت، إنما ينشأ عن «طبيعته الخاصة».[127] ولأنه يجب، في ما جادل، ألا نعتقد في شيء ما لم يكن بيّنًا بوضوح لعقلنا، ولأن الحقيقة، كما علّمنا لايبنتز وولف، لا تكون «حقيقة دينية» ما لم تكن تتساوق كُلِّيًا مع مبادئ كل حقيقة أخرى؛ بِنَظَرِه، يستحيل أن يشمل الكتاب المُقدَّس، على الرغم مما يعتقده كل مؤمن جاهل، تقارير أو حكايات عن «نتائج» فوق طبيعية أو معجزات أو عجائب».[128]

وبمساعدة هوفلين (Höflein)، جرت الإعدادات للنشر بيسر من دون تكتم، بل بدراية تامة ورعاية أعضاء في بلاط فيرتهايم، على الرغم من أنه لم يكن هناك تدقيق مسبق للنص من رقابة الكنيسة المحلية، كما جرت العادة مع المنشورات اللاهوتية. ولاستيفاء شروط نوع من المصادقة، عرض هوفلين وشميدت الترجمة، ولكن من دون الملاحظات المرفقة والمقدِّمة، على وولف نفسه، وبعد ذلك في ماربورغ على المؤرخ الكنسي الشهير يوهان لورنز موشيم (Johann Lorenz Mosheim) (1694-1755)، الذي كان هو الآخر أحد ركائز التنوير المعتدل في جامعة لهمستدت بهانوفر. بعد ذلك استخدمت ردود أفعالهما، التي كانت مزيجًا من الثناء الفاتر والنقد، في ضمان حظوة العمل بالاحترام.[129] وعلى هذا النحو

(125) [Schmidt], *Vertheidigung*, 6.

(126) Ibid., 3, 5; Zedler, *Grosses universal Lexicon*, lv. 602; Sheehan, *Enlightenment Bible*, 122; [Schmidt], 'Vorrede' [1735] 19.

(127) [Schmidt], '*Vorrede*' [1735], 12-14; [Schmidt] *Vertheidigung*, 3; [Schmidt], *Vest gegründete Wahrheit*, 2, 5.

(128) [Schmidt], *Vest gegründete Wahrheit*, 2, 5; Sinnhold, *Historische Nachricht*, 39; Zedler, *Grosses universal Lexicon*, lx. 602; Spalding, *Seize the Book*, 69-70; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 51.

(129) Spalding, *Seize the Book*, 37-8, 86; Mulsow, *Moderne*, 337-41.

الغامض بدأ الجدل الوولفي الذي كان أشد جدالات مجمل التنوير الألماني كثافة وروعة إن لم يكن أطولها.

وكان لزامًا على الجهود التي بذلها شميدت إزاء المفكرين الأحرار عبر الاقتصار على عرض ما يقبلونه على أنه صحيح، باستخدام المعايير الفلسفية-الرياضية الصارمة للحقيقة نفسها التي يستخدمها هو، دامجًا، على حد تعبير أحد النقاد، كل المناهج التفسيرية الضارة التي وَظَّفها «إسبينوزا وأتباعه، كل الربوبيين، والطبيعانيين، والسوسينيين»، فضلًا عن غروتيوس ولوكلرك،[130] أن تستدرجه إلى صدام مع كل تيار آراء لاهوتي باستثناء السوسينيين. ولأنه كان معجبًا بلايبنتز، ووولف، وإسبينوزا في ما يتعلق بالفلسفة الأخلاقية، عَوَّلَ شميدت على ثقة لا تُحَدّ في «العقل». كل ما هو واقعي، في ما يزعم، محكوم من المجموعة نفسها من القواعد الميكانيكية؛ وليس لهذا (أو يكاد لا يكون لهذا؟) أي استثناء؟ ولكن كما رأى المعاصرون بوضوح، ما إن ظهرت **توراة فيرتهايم**، حتى استلزم مثل هذا الركون النسقي للعقل ليس إنكار المعجزات، وهدم السلطة الكنسية، واستبعاد مجمل علم المسيح، وتقويض الروابط بين التوراة ورسالة المسيح للبشر فقط، بل أيضًا إنكار عملي لكل فاعلية فوق طبيعية يمكن إثباتها جاءت بعد فعل الخلق واستبعاد كبير للدين المُنظَّم بأي معنى تقليدي، بما في ذلك معظم البنى الأخلاقية والتربوية والاعتقادية التي يقوم عليها المجتمع. وحتى تعاليمه غير-الإسبينوزية في الخلق والعناية الإلهية لم تَبْدُ لقارئه واضحة ولا مُكَرَّسة بشكل راسخ. وكما تساءل أحد علماء اللاهوت مستاء، كيف يتأتى لأحد أن يتوقع أن تتصالح المعجزات وتعليم خلق الكون بشكل واضح وجلي مع العقل؟[131]

تُشَكِّل العناية الإلهية في الأساس، حسب أسلوبه في التفكير، مسار الطبيعة نفسها. هنا على وجه الخصوص اقتربت نزعته الوولفيّة «اليسارية» من الإسبينوزية أو فشلت في النأي بنفسها عنها بوضوح. ولم تكن النتيجة مجرد استبعاد العجائب و«أمارات» فوق الطبيعي، بل أيضًا استبعاد كل ما افترض تقليديًّا أنه يربط التوراة بالإنجيل، وكل شيء يعتقد أنه يشير إلى المسيح، والكنيسة وحقيقة المسيحية. لا غرو في أنّ كلية اللاهوت في ليبزغ قد شجبت **توراة فيرتهايم**، في كانون الثاني (يناير) 1736، لكونها تعكس آراء يهود وسوسينيين، وتُشجِّع على انتشار «الطبيعانية والإلحاد»، في ما قام التاج البروسي بعد حزيران (يونيو) من العام نفسه بحظر الكتاب لكونه يهاجم «أسس العقيدة المسيحية الكلية». بعد ذلك جاء حظر إمبراطوري في كانون الثاني (يناير) 1737، من فيينا،[132] بجانبِ أوامر بالقبض على شميدت ومحاكمته ومصادرة ما تبقى لديه من نسخ نصه المسيء. وفي الوقت نفسه، ظل كتاب **توراة فيرتهايم** محظورًا محليًّا في العديد من المقاطعات، بما فيها، في آذار (مارس) 1737، هولستين-غوتورف التي تضم جامعة كيل، لكونه عملًا «يقوّض نسق الحقائق والأسرار المسيحية الرئيسة في العقيدة عبر مبادئ تم تبنيها من استدلال عقلي أحمق وفلسفة عقيمة وبأسلوب ملعون للغاية»، وذلك «امتثالًا لأمر صدر عن الملك [البريطاني] وأمير

(130) Sinnhold, *Historische Nachricht*, 8.

(131) [Oeder], *Anmerckungen*, 32, 62.

(132) Sinnhold, *Historische Nachricht*, 34-5; Spalding, *Seize the Book*, 105; Goldenbaum, 'Der Skandal', 266-7.

هانوفر الناخب، في أيار (مايو)»،[133] والأمير البافاري الناخب، في تموز (يوليو)، وملك الدانمرك، في تشرين الثاني (نوفمبر).

وقد تهاطلت التهم من كل حَدَبٍ وصَوَب على شميدت، الذي كان لا يزال في فيرتهايم، على الرغم من أنه كان مُستعدًّا للرد: إذا كان نيوتن قد ثَوَّر الفيزياء وعلم الفلك والرياضيات، فإن نهجه الاستقرائي، في ما ارتأى شميدت، هو ما نحتاجه الآن للقيام بإعادة تقويم نسقية ودقيقة بالقدر نفسه للكتاب المُقدَّس والمذهب اللاهوتي، باستخدام معايير علمية لإعادة تشكيل اللاهوت. وكانت الحاجة لهذا واضحة في ضوء الإرباك السائد بخصوص كيفية تأويل الكثير من فقرات الكتاب المقدس وعدد لامتناهٍ من المجادلات والانشقاقات التي تقسم الكنائس والطوائف. من جهة أخرى، ليست هناك حاجة للمعجزات في عالم كشف فيه الله عن نفسه بما يكفي في الطبيعة: حيث كان المبدأ المرشد لدى شميدت في هيرمينيوطيقا الكتاب المقدس هو «لدى كل شيء حقيقي سبب يناسبه، يمكن منه فهم هذا الشيء وإثباته»، وكان يعتقد أنه ليس هناك أي استثناء لهذا.[134] ومثل هذه المصطلحات الفلسفية كانت أقل ديكارتية أو إسبينوزية منها وولفيّة، وهذا لم يترك في حالة شميدت إلا هامشًا صغيرًا للاهوت كما يُتصور تقليديًّا.

وعلى الرغم من أن اسم إسبينوزا قد ذكر هنا وهناك في الجدال، فإنه في هذه الحالة، وخلافًا لحالات ستوش، وفاكتر، ولاو، وإدلمان، لم يصف الخصوم نسق شميدت بأنه «إسبينوزي»، حيث لاحظوا بروز العناصر اللايبنتزية، والوولفيّة، والنيوتنية في رؤيته للعالم.[135] وسجن شميدت بناءً على أوامر من فينا، في فيرتهايم، في ربيع 1737، وواجه احتمال التعرض لمحكمة تفصيلية باسم الإمبراطور. وقد ظهر بين عامي 1735 و1738 أكثر من خمسين هجومًا لوثريًّا وكالفنيًّا وكاثوليكيًّا، على **توراة فيرتهايم** ومترجمها.[136] مع ذلك، كان لدى الباحث الذي تَعرَّض للشجب أنصاره، خصوصًا في ليبزغ وفيرتهايم، تحدث قليل منهم دفاعًا عنه؛ وفضلًا عن هؤلاء، فإن وولف، وموشيم، ويوهان كرستوف غوتشد (Johann Christoph Gottsched)، وشخصيات مبرزة أخرى في التنوير المبكر، وإن كانت لديهم تَحَفُّظات حول عمله، صدموا بالإجراءات التي اتخذت ضده وتعاطفوا إلى حد كبير مع محنته. غير أن مثل هذه الشخصيات المُبرِّزة لم تكد تجرؤ على التحدث لمصلحته من دون تشويه نفسها. الواقع أن وولف هو نفسه كان يواجه صعوبات لا يستهان بها في تلك الفترة، وقد شعر أنه لزام عليه أن يتبرأ منه وينكر كل علاقة له به، حيث أعلن أن هيرمينيوطيقا شميدت لم تكن مُؤسَّسة «على فلسفتي».[137]

---

(133) Spalding, *Seize the Book*, 136-41.

(134) [Schmidt], *Vertheidigung*, 3; [Schmidt], 'Vorrede' [1735], 14; [Schmidt], 'Vorbericht' (1741), 40; [Oeder], *Anmerckungen*, 26, 30-2, 60; *Fortgesetzte Sammlung*, (1735), ii. 232-3, 235-9, 310-11.

(135) Schmidt-Biggemann, *Theodizee*, 77-8, 88-91; Otto, *Studien*, 353-4.

(136) Zedler, *Grosses universal Lexicon*, 636; Tortarolo, *Ragione*, 156-7.

(137) Sinnhold, *Historische Nachricht*, 53; Kobuch, *Zensur und Aufklärung*, 72-7.

مع ذلك، فإن المحكمة المخطط لها برعاية الإمبراطور لم تعقد. فجأة، خلال عام 1738، انتشرت شائعة في أرجاء ألمانيا تقول إن شميدت تَمَكَّن بطريقة ما من الهرب، أو أطلق سراحه، وهذا ما حدث بالفعل. فبعد سنة من الحبس في فيرتهايم، في ربيع 1738، هرب بمساعدة من كونت محلي في تَحَدٍّ لبلاط فيينا. وقد مر بشكل عابر بليبزغ في الصيف، وبحلول أيلول (سبتمبر) وصل إلى ولاية ألتونا الدانمركية، المتاخمة لهامبورغ، حيث عاش، مثل لاو ومن بعده إدلمان، نسبيًا من دون تعرُّض للإزعاج. وقد أقام عدة سنوات في منزل طبيب يهودي وإسبينوزي شهير اسمه ديفيد غيرسون (David Gerson)،[138] باسم مستعار («يوهان لودفيغ شرويتر» Johann Ludwig Schroeter).[139] وهناك درس وتحدث وترجم وأجرى المزيد من التشذيبات على مفهومه في اللاهوت الطبيعي، حيث أكد المكانة الأخلاقية المتفردة للكتاب المقدس وأنكر المادية صراحة، وهذا موقف تميز ببقايا ميول سوسينية لكنها مُؤكَّدة.[140]

وبعد عام 1738 تَمَثَّل إسهامه الرئيس في كونه مترجمًا منجزًا لنصوص راديكالية محورية إلى الألمانية، اشتملت على عمل تندال **المسيحية بِقدَم الخلق** (*Christianity as Old as the Creation*) (لندن، 1730)، وهو أول عمل حول «الربوبية الإنكليزية» ظهر بالألمانية في 1741، وكتاب إسبينوزا **الأخلاق** 1744، وكتاب دو مارسي **التقصّي** الذي نشر في ليبزغ عام 1747.[141] وقد عزت إشاعة أخرى إليه ظهور كتاب «محمد» لبولانفيليه تحت عنوان **حياة محمد** (*Das Leben Mahomeds*) نشر في لمغو عام 1747. مقدمته لكتاب إسبينوزا **الأخلاق** وجودة ترجمته له أكدت عمق ولائه لنزعته الانتقائية الراديكالية، ومهارته كشارح، وارتباطه الوثيق بمذهب إسبينوزا الأخلاقي، واحترامه لاستدلاله النسقي؛ وفي الوقت نفسه وصف إسبينوزا بأنه أشد خصوم الحقيقة الخطرين «إرعابًا»، مؤكِّدًا مهارة وفعالية دحض وولف لإسبينوزا الذي نشره في الكتاب نفسه، وبه برر ترجمته ونشره تحفة إسبينوزا الخالدة.[142] وقد زعم أنه لا سبيل إلى التغلب على إسبينوزا إلا عبر التفاعل عن كثب مع نسقه، وفحصه بحرص، وتتبع استدلال وولف. وعلى نحو ذي مغزًى، أكدت مقدمته أيضًا العَلاقة الوثيقة بين فكر إسبينوزا الأخلاقي وتعاليم المسيح، وهذا أمر يعززه عبر تضمين مقدمة يلس الأصلية لكتاب **الأعمال الصادرة بعد الموت** بزعمها السوسيني أن فلسفة إسبينوزا في جوهرها «فلسفة مسيحية».[143]

هنا وبأسلوب يظل أقوى في مقدمة ترجمته النهائية، ترجمته الألمانية لكتاب دو مارسي **تقصي الدين**، يتشبث بتمييزه (بصرف النظر عن قَدْر تشكيك آخرين في تساوقه) بين مسيحية عقلانية بشكل تامّ، هي سوسينية راديكالية في حقيقة الأمر، تُقوِّض فوق الطبيعي و(كل المعجزات أو معظمها)

(138) Winkle, *Heimlichen Spinozisten*, 32.

(139) Spalding, *Seize the Book*, 174-5; Sheehan, *Enlightenment Bible*, 130.

(140) Mori, '*Einleitung*', p. xxxviii.

(141) Ibid., p. xliv; Hazard, *European Mind*, 75; Spalding, *Seize the Book*, 186, 209; Tortarolo, *Ragione*, 10, 22.

(142) Schmidt, 'Vorrede' to B.D.S., *Sittenlehre*, 4.

(143) Ibid., 1-5, 9; Spalding, *Seize the Book*, 185.

من جهة، ومادية متشددة لدى دو مارسي وديدرو، من جهة أخرى. ولكونه من أكثر من وصفوا بحق بالولفيين اليسارين تَطوُّرًا،[144] تَطَلَّع إلى دمج أفكاره في إطار فلسفي وعلمي شامل، يضم عنده بشكل متكامل نطاقًا مثيرًا للإعجاب من الأدبيات الراديكالية، تبرز إسبينوزا، وبيل، ونوتزن، وورلاستون، وتندال، وكولنز،[145] ولاو، وإدلمان، ودو مارسي، ولا متري، وماركيز آرجون، فضلًا عن كتاب ديدرو **أفكار فلسفية**. باختصار بيّن شميدت كيف يكون في وسع مفسِّر للكتاب المقدس تلقى تدريبًا راقيًا وذا توجه فلسفي أن يقطع شوطًا كبيرًا في تبني برنامج راديكالي وإعادة صياغته، رافضًا الانصياع إلى أي سلطة كنسية، ومتبنيًّا تسامحًا شاملًا واستقلالية فردية في الفكر، ومُتَجَنِّبًا في الوقت نفسه النتائج الميتافيزيقية للإسبينوزية ومقاومًا المادية النسقية التي يقول بها مفكرون من أمثال دو مارسي.

وبالتوكيد حض شميدت قرّاءه على الحفاظ على ما وصفه «بالطريق الوسط» بين السذاجة والتشكيك، والوثوق في إله-خالق حميد.[146] المشكلة هي أنه من الصعب أو المستحيل رؤية كيف تنقذه مبادؤه من الطبيعانية النسقية التي يتهمه الجميع بها. فبإنكار عدم الاعتقاد في إبليس وفكرة الوحي بمعناه التقليدي الإعجازي، يظهر أن شميدت يعارض ما اعتبره إسبينوزية، المماهاة التامة بين الله والطبيعة. ودافع بدلًا منها عن ثنائية راديكالية موهنة يميِّز فيها الله بشكل قاطع عن العالم، واللاهوت لا يستعاض عنه بالفلسفة إطلاقًا، وفيها يتم تبني انفصال النفس عن الجسم بما يسمح بالثواب والعقاب في الحياة الآخرة، على الرغم من أنه يسلّم، بشكل مربك، بمادية النفس.[147] مشكلته هي أن موقفه ببساطة لم يكن متساوقًا أو واضحًا بشكل بدهي.

وبعد أن مرّ بتجربة طويلة وبائسة كلاجئ فكري في ألتونا، أمضى آخر ثلاث سنوات من حياته (1747-1749)، محتفظًا باسمه المفترض، في دعة نسبية من العيش في فولفنبتل، بوصفه عالم رياضيات في البلاط ومفكرًا مقيمًا، بحيث عتم على ليسنغ، وكان يتردد على واحدة من أعظم مكتبات أوروبا.[148] وكان كارل الأول، دوق براونشفايك فولفنبتل (الذي حكم في الفترة 1735-1780)، من ضمن من يفترض في ذلك العصر أنهم أمراء «تنويريّون» يدعم بقوة الفنون، والموسيقى، والفلسفة الولفيّة والمكتبة. غير أنه كان أيضًا ينفق ببذخ على أبهة البلاط وجيشه المتضخم، ويقلد متباهيًا حكم لويس الرابع عشر المطلق. سخف مواقفه العسكرية والسياسية وإنفاقه ما يقرب من سبعين ألف تالر ألماني على أوبراه الصغيرة، في حين أن معظم رعاة الأبرشيات اللوثرية في

(144) Mulsow, *Monadenlehre*, 130.

(145) [Schmidt], 'Vorbericht' (1741), 70-1, 95; Spalding, *Seize the Book*, 298 n. 63.

(146) Mori, 'Einleitung', pp. xlii-xliii; [Schmidt], 'Vorrede' [1747], 15, 35, 38; Du Marsais, *Die wahre Religion*, 3-4, 118-19, 121-2 (notes by Schmidt).

(147) Schmidt, notes to Du Marsais, *Die wahre Religion*, 230-1, 234; [Schmidt], 'Vorrede' to B.D.S. *Sittenlehre*, 4-5; [Schmidt], 'Vorrede' [1747], 12-13, 22, 54; Sinnhold, *Historische Nachricht*, 6; Mori, 'Einleitung', pp. xlii-xliii.

(148) Spalding, *Seize the Book*, 194-5; Winkle, *Heimlichen Spinozisten*, 33.

مقاطعته يعيشون على رواتب تقل عن مائتي تالر، لم تغب عن أذهان رعيته وليس أقل من ذلك رعاة الأبرشيات.[149] غير أنه لا التقليد اللوثري، ولا تعاليم القانون الطبيعي السائدة، أمّنت أي سبيل لتبرير نقد أساسي لثقافة ألمانيا السياسية.

4. اللاهوت الطبيعي، والقانون الطبيعي، والتحدي الراديكالي

تطورت في ألمانيا نظرية القانون الطبيعي، وهي حقل قديم تعاظمت أهميته في هذا الجزء من أوروبا، في مساحة محورية في الصراع المتصاعد بين اللاهوت والفلسفة، بما فاقم بقوة «أزمة اللاهوت». وكان تكثُّف دراسات القانون الطبيعي في الجامعات اللوثرية حتى منتصف القرن الثامن عشر بالفعل ظاهرة ثقافية لافتة، دفعها تكاثر كراسي الأستاذية الجامعية لتدريس موضوع اعتُبر بشكل متصاعد بعد 1650 ضروريًّا لدراسة القانون المدني والعام، ولإحداث تكامل أكثر فعالية بين الدولة والمجتمع والكنيسة والبيروقراطية. وبسبب التشجيع الكبير عبر الانطباع الفوضوي الذي أعطاه القانون الوضعي في أرض كان معظمها تشابك حقيقي بين ولايات قانونية ومقاطعات صغيرة متداخلة، استحدثت كراسي القانون الطبيعي بشكل متلاحق سريع؛ في يينا، وكيل وأوبسالا عام 1665؛ في لند عام 1668؛ في كونغسبرغ في عام 1673؛ في ماربورغ وغرايفسفايلد عام 1674؛ في هلمشتدت عام 1675؛ في أرفرت في عام 1676؛ في فرانكفورت آن در أودر، وفي البلطيق الأقصى في دوربات في عام 1690؛ في هاله عام 1694؛ في ليبزغ عام 1711؛ وفي غوتنغن عام 1734.[150]

الإسهام التقليدي الميداني خلال تلك الفترة هو عمل بوفندورف في **القانون الطبيعي وقانون الأمم** (*De jure naturae et gentium*) الذي نشر عام 1672. وكان بوفندورف (مثل إسبينوزا ولوك) قد ولد عام 1632، خلال حرب الثلاثين عامًا، وقد تأثرت أسرته مباشرة بالدمار واضطرت إلى الهرب عدة مرات. ويقال إن العالم العنيف، المقسم طائفيًّا، والمضطرب الذي عاش فيه قد أسهم في إلهام سعيه إلى قانون طبيعي مستقل عن اللاهوت.[151] وفي حين أنه من الخطأ اقتراح أن بوفندورف وكرستيان توماسيوس حاولا عمدًا بنظريّتيهما في القانون الطبيعي الترويج لأخلاق وإدارة وسياسة علمانية مستقلة عن اللاهوت،[152] لا شك في أن كليهما اعتبر هذا الموضوع، مثل الانتقائية الفلسفية، أداة للحد من أثر النزاع الطائفي، والتنافس بين المقاطعات الصغيرة، والجدل القانوني، وفي الوقت نفسه سدّ الطريق أمام الطبيعانية عبر خلق صرح تلقائي من النظرية الاجتماعية والسياسية يعمل في علاقة مستقرة شبه-مستقلة مع اللاهوت. مفاهيم القانون الطبيعي الرئيسة التي طرحاها في الخطاب الأكاديمي الألماني، مع أنّها تقوم في النهاية على أسس لاهوتية، فقد أضعفت إلى حد ما من هيمنة السوابق والتقليد والتعاليم اللاهوتية على القانون والأخلاق، ما ساعد في نزع قدسية القانون والسياسة، وقوّى دوافع الإصلاح والتسامح. وكان محامو

(149) Hope, *German and Scandinavian Protestantism*, 268-9.

(150) Ibid., 85-90.

(151) Seidler, 'Politics', 228-9.

(152) Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 28.

القانون الطبيعي - وكذلك مجال بحثهم - قد تعرّض نتيجة لذلك للهجوم من قبل بعض علماء اللاهوت الأرثوذكس اللوثريين تحديدًا لكونهم يرومون تأسيس الأخلاق والقانون بشكل مستقل عن اللاهوت.[153]

وقد بدا أن مقاربة بوفندورف أداة فعالة بوجه خاص في تأسيس رابط مكين بين العقل واللاهوت الطبيعي، بينما يتم الفصل بين الاثنين واللاهوت الطائفي. وحسب أطروحته الشهيرة، وضعت إرادة الله طبيعة بعينها للجنس البشري ليس في وسع أحد أن ينأى عنها، ولذا فإن الحقائق الأساسية في التاريخ والمجتمع تعرض هي نفسها القوانين التي أمرنا الله بتبنيها.[154] وأساس القانون الطبيعي كما تصوره هو الوصايا الإلهية بتطوير الاختلاط الاجتماعي، حيث يحتاج الناس إلى أمن ومساعدة متبادلة لمواجهة ضعفهم الطبيعي، وعوزهم للأمن، وميلهم للخلاف. والله بوصفه خالقًا، كونه مراقبًا حميدًا وفاعلًا فوق طبيعي، قد وضع قوانين السلوك البشري والاختلاط الاجتماعي، لكن البشر هم الذين يحددون ويختارون بحرية، عبر تقويم عقلاني لحقائق التاريخ والمجتمع، طاعة أو عصيان مبادئ وضعت إلهيًّا، ومُؤسَّسات اجتماعية مثل الزواج، وواجبات وإملاءات يقرون بأنها متميزة عن مصالحهم أو رغباتهم. وفي الوقت نفسه، كان القانون الطبيعي مكوّنًا نظريًّا، تأثر بقوة بغورتيوس وهوبز، مُؤسّسًا مقدمات قانونية وأخلاقية على انشغال الإنسان الأولي والطبيعي بالحفاظ على نفسه وأمنه، ولا يقوم بتأسيس تطابق لمبادئه مع أي من أفكار العقل والعدالة المتعالية ميتافيزيقيًّا.

وكان من شأن هذا أن جعل التخصص بأسره إشكاليًّا بطرق متنوعة. لايبنتز تحديدًا، لم يَرُق له فصل بوفندورف بين القانون الطبيعي والميتافيزيقا، فهاجم نسقه خصوصًا لكونه يضعف الروابط بين القانون الطبيعي واللاهوت الطبيعي. وقد اعترض بأن بوفندورف كان يخلق مستنقعًا من الصعوبة الفلسفية والتناقض عبر محاولة جعل القانون الطبيعي مستقلًا إلى حد كبير. ولأن لايبنتز ارتأى أن خلود النفس قابل لأن يثبت عبر العقل وحده، وكذا شأن الوحي عنده (وهذا ما ينكره بوفندورف، زاعمًا أن هذا المذهب مُؤسَّس على الوحي وَحْده)، فإن مقاربة بوفندورف حسب رأي لايبنتز تُضعف في هذه الحياة من أثر لاهوت الثواب والعقاب في الحياة الآخرة، عبر سلب قدرته على منح الأمل للأخيار، وزرع الخوف في قلوب الأشرار، في ما يتعلق بما سوف يحدث في الحياة الآخرة. وفي نسق بوفندورف «ما يبقى خفيًّا في النفس ولا يظهر خارجيًّا لا يتعلق بالقانون الطبيعي؛ لكن هذا في ما يجادل لايبنتز يُقَيِّد بشكلٍ غير مقبول القانون الطبيعي، ويوهن نسبه باللاهوت الطبيعي ويُقَوِّض مفهوم الواجب. القانون بِنَظَرِ بوفندورف، في ما يعترض لايبنتز، مُجرَّد أمر مشروع من جهة أعلى يُلزم «المرء بأن تطابق أفعاله ما يأمر به القانون نفسه»؛ ومن ثَمَّ فإنه وَفْقَ نسقه «لن يقوم أحد بواجبه تلقائيًّا، ولن يكون هناك واجب حين لا تكون هناك جهة أعلى تفرض القواعد، وليست هناك واجبات لدى من ليست لديهم جهة أعلى».[155]

(153) Ibid.; Hunter *Rival Enlightenments*, 88-91; Grunert, 'Reception of Grotius', 95.

(154) Grunert, 'Reception of Grotius', 172-80; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 125-31; Westerman, *Disintegration*, 191, 193-4.

(155) Leibniz, *Political Writings*, 70.

وفي معرض شرح المرء للقانون الطبيعي، في ما يرى لايبنتز، عليه «أن يستقي العدالة الإنسانية، كما تُستقى من ينبوع، من الإلهي، كي يجعلها كاملة».[156] ولأنه في جوهره فلسفة سياسية وقانونية قضائية معادية للفلسفة تَفْصل القانون الطبيعي عن علم الأخلاق والميتافيزيقا بقدر ما تَفْصله عن اللاهوت، فإن مُكوِّن بوفندورف، حَسَبَ لايبنتز، يُعتِّم على المفهوم الحقيقي للعدالة، بحيث يُعوِّل أكثر مما يجب على هوبز، ويترك البشر من دون حول ولا قوة تحت رحمة حكومة ليست قانونية ولا عادلة. الاستحالة المطلقة لنقد البلاطات الأميرية وَفْقَ نسق بوفندورف، حتى على أساس العدالة الأساسية، إنما تخلق في واقع الأمر مشكلة رئيسة ومعضلة للتيار الرئيس المعتدل الألماني. ذلك أنه في حين لا يوجد سوى نقد ضئيل نسبيًا لنظام الحكومة الأميري الألماني (وهذا يكاد لا يكون مفاجئًا في ضوء حقيقة ارتهان شخصيات مثل لايبنتز، وتوماسيوس، ووولف، وليس أقل منهم ستوش، فاكتر، إدلمان، وشميدت، لِمصلحة الأمراء)، فإن هناك استياء سائدًا في المجتمع بسبب واقع الحال في الإمبراطورية.

وقد حاول باربيراك الدفاع عن بوفندورف ضد لايبنتز عبر التقليل من توكيد القانوني على الدوافع الأولية، والارتباطات الاجتماعية الطبيعية، والتوكيد بشكل أكبر على عدالة الله كأساس للقانون الطبيعي.[157] غير أن هذا الرد على انتقادات لايبنتز بدا غير مناسب لكثيرين، وكذا بدت حججه ضد الطبيعانيين والإسبينوزيين. وقد هدد الإسبينوزيون، عبر إنكار إله خالق يأمر وينظم ويحكم، بسحب البساط من تحت نسق بوفندورف بإنكار أن تكون أوامر الله هي التي تربط بين المجتمع والدولة.[158] وحسب إسبينوزا، وأيضًا رمز **الحكمة**، وستوش، وفاغنر، ولاو، وفاكتر، الذي نشر عام 1704 في برلين رسالة باللاتينية تتألف من 44 صفحة حول القانون الطبيعي تدمج تعاليم إسبينوزا الأخلاقية (من دون ذكر اسمه) وعبارات عديدة استلّت حرفيًّا من كتابه **رسالة سياسية**، يستحيل وجود خير أو شر في حالة الطبيعة، والقانون الطبيعي إنما يُختزل إلى قول إن العدالة الإلهية تتكافأ مع القوة الإلهية، أي قوة الطبيعة.[159]

وكان مركزيًّا دائمًا في مفهوم بوفندورف وتوماسيوس وفي فترة لاحقة باربيراك للقانون الطبيعي أنه على الحاكم منع وكَبْت التعبير عن الرؤى «الإلحادية» و«الإسبينوزية».[160] ذلك لأن «الإلحاد» كما كان يُفهم آنذاك يتناقض مباشرة مع مقدمات الممارسات السياسية التي تسهم في مصلحة المجتمع وسلمه مستمدة من مبادئ قانونية مُؤسَّسة طبيعيًّا أمر بها الله لتنظيم شؤون البشر. وما إن يُسمح بنسق إسبينوزا كبديل قابل للتصور، حتى ينهار مجمل القانون الطبيعي كما يفهمه عالم التنوير

(156) Ibid., 69; Korkman, 'Voluntarism', 196-9.

(157) Westerman, *Disintegration*, 253-4; Korkman, 'Voluntarism', 204-5; van Eijnatten, 'Church Fathers', 19, 22-3.

(158) Ries, *Dissertatio philosophica*, 35, 37; Jäger, *Spinocismus*, 28.

(159) Stosch, *Concordia*, 38-63; Lau, *Meditationes philosophicae*, 38-48.

(160) Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 198-201; *Nouvelle Bibliothèque germanique*, 5 (1748/9), 329, 343.

اللوثري المبكر، لأن وَفْقَ هذا المخطّط الفكري يستحيل وجود شيء من قبيل القانون الطبيعي المأمور به إلهيًا أو أي واجبات متأصلة أو صواب أو خطأ مطلق.

الإسبينوزية تعني أن القانون الطبيعي الوحيد هو قانون طبيعة غير مشخصنة محايد أخلاقيًا، أو على حد تعبير فاكتر، «الحفاظ على الذات هو قانون الطبيعة».(161) وفي حين أنه لا أحد يستطيع أن ينكر ما هو مأمور به إلهيًا، وإذا كان القانون الطبيعي لا يعني عند إسبينوزا وستوش وفاكتر وهوبز إلا ما هو أكثر بقليل من الشهوة، وكانت قدرة المرء على التنافس وَفْقَ أساس مُبرَّر متساوٍ، مع أي شخص آخر، ولاطبيعية أن يعمل المرء بشكل واع ضد حفاظه على نفسه وضد أمنه، فإنه لن يكون للعناية الإلهية أي دور.(162) آنذاك لن يكون لدى السياسة والإدارة أي سلطة إلهية بالمعنى اللاهوتي أو المعنى الذي يريده بوفندورف، ولا يمكن تأسيسهما عقليًا إلا على «المصلحة العامّة»، أو ما يجعل الناس بشكل عام «فضلاء وسعداء»، حسب تعبير فاغنر.(163)

وإذا كان تم استيعاب أفكار هوبز كموضة، فإن اللاهوت الطبيعي المُؤسَّس فلسفيًا على «الإلحاد» أو الإسبينوزية يُقوِّض كل أساس النظرية الأخلاقية والسياسية والقانونية لدى بوفندورف وكذا الشأن نسبة لتوماسيوس، ولايبنتز، وباربيراك، وولف. أفكار العدالة والصدق التي ينشد «المَلاحدة» صياغتها من دون إشارة إلى إرادة «مُشرِّع أعلى ليس خالق الطبيعة فحسب بل أيضًا حامي الجنس البشري والمجتمع» سوف يلزم رفضها، كما يقول أحد الأساتذة، على أنها مجرد «تخيلات مختلقة [ضعيفة] لا أساس لها من الصحة».(164) بِنَظَرِ المدافعين عن الطبيعي، فإنّ الرواقية نسق للفكر الأخلاقي أعلى منزلة من الإسبينوزية لأن «الخير والشر» في الرواقية مطلقان، يعرَّفان عبر العلاقة بين النفس الفردية ونفس العالم. وتركز الأخلاق الرواقية، التي طالما أعجب بها باربيراك، على الفرد، وعَلاقته بالكون، وليس على علاقة الفرد بالمجتمع، واضعة معيارًا أخلاقيًا مطلقًا ولازمنيًا مبرمًا إلهيًا بطريقة لا يستطيع «الإلحاد» الفلسفي تخيلها، وإسبينوزا، الذي يهاجمه باربيراك بوصفه «إسفنجة الدين والأخلاق».(165)

ولعل بوفندورف قد هندس جزئيًا «سلبًا [معمقًا] لتعالي» الحكومة المدنية»،(166) و«فصلًا يسلب القداسة من الفصل بين الأخلاق المتعالية والسلطة المدنية»، حسب تعبير أحد البُحّاث، على الرغم من أنه يفصل وَفْقَ لايبنتز بشكل مميت بين السياسة والأخلاق الحقيقية،(167) لكن باربيراك، مجابهًا بيل بقدر ليس أقل من مجابهته إسبينوزا ولايبنتز، حاول عكس هذا النزوع عند بوفندورف معيدًا مجرى القانون الطبيعي إلى الاتجاه المخالف. ومثل كروزاس (Crousaz)، اعتبر من المهم

(161) Wachter, *Origines*, 19-20, 22-3; Jäger, *Spinocismus*, 28-9; Gundling, *Volständige Historie*, iv. 5407, 5477-8, 6061.

(162) Musaeus, *Tractatus theologico-politicus... examinatus*, 84-7; Wachter, *Origines*, 1, 16, 28-30; Wachter, 'Leben', 289; Hösle, *Morals and Politics*, 36-8.

(163) [Wagner?] F.M.v.G., *Antwort*, 61.

(164) Beermann, *Impietas atheistica*, 144; Lomonaco, 'Natural Right', 138-40; Hunter, *Rival Enlightenments*, 95; Seidler, 'Politics', 229.

(165) Barbeyrac, 'Préface', pp. lxvii-lxx.

(166) Hunter, *Rival Enlightenments*, 26, 149-50.

(167) Ibid., 95-6, 128-30; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 250-1.

هزيمة مبدأ بيل (وإسبينوزا) الرئيس، وقد أقر في كل من كتابي **مواصلة** ورد أن «السياسة والدين متضاربان».[168] بِنَظَرِه، كما بِنَظَرِ لوك والعقليين، الوصل بين الدين والسياسة، على العكس من ذلك، محور برنامج إصلاحي تربوي وقانوني واجتماعي «تنويري». وأبعد ما يكون عن «سلب قداسته»، كان «القانون الطبيعي» خلال التنوير المبكر في حاجة إلى أن يُعزِّز بشكل مقنع مذهب بوفندورف في أن مثل هذا القانون هو تمظهر الإرادة العليا في العالم. وقد ارتأى باربيراك أن الضمير البشري، والإلزام، واحترام الواجبات، بِنَظَرِه كما بِنَظَرِ بوفندورف، إنما فرضت علينا من قبل الله: «فهذا أول وأعظم أساس لكل واجب ولكل إلزام».[169]

وعلى الرغم من اختلاف أهدافهما، كان الهجوم اللايبنتزي-الوولفي، والهجوم الإسبينوزي-البيلي على نظرية القانون الطبيعي عند بوفندورف مرتبطين فلسفيًا بشكل وثيق. نقد لايبنتز لمبادئ بوفندورف في القانون الطبيعي، عام 1706، يشبه وقد يكون مدفوعًا جزئيًا من هجوم بيل، في كتاب **مواصلة** عام 1705، تحديدًا على ذلك الجانب من مذهب بوفندورف وباربيراك الذي يسميه فلاسفة الأخلاق بـ«الطوعانية».[170] ذلك أن كلًا من لايبنتز وبيل يجادل بأنه إذا كان الله يقر تصنيفاتنا الأخلاقية وَفْقَ مشيئته وحدها، من دون أن تطابق هذه مبادئ أخلاقية كلية مستقلة ميتافيزيقيًا عنه أقرها الله، فإن «نصير الطوعانية» (voluntarism) لا يستطيع أن يُفسِّر لماذا يلزم الثناء على الله لكونه «عادلًا» أو محسنًا.[171] إن طوعانية القانون الأخلاقي يطمس مفهومنا في العدالة بطريقة أخرى لأنه قد يقال عن كل من يتبنى ما يمليه الإنصاف والعدالة وَفْقَ نظرية بوفندورف إنه لم يقم بذلك إلا لأنه يخاف قوة أعلى، أو يعتبر هذه وصايا الله وليس بسبب إدراك عدالتها. وعلى نحوٍ مساوٍ، ليس في وسع مثل هذه النظرية أن تضمن أن إرادة الله، حال اعتبارها أساس القانون الطبيعي، تأمرنا بالقيام بما هوعدل بذاته وبشكل مُتأصِّل وأبدي. ولهذا، فإن المقاربة البوفندورفية-الباربيراكية لا توضح لماذا يجب ألّا تُعدّ الأوامر الإلهية تحكمية من جانب ما أو حتى جائرة ومتهاونة، كما يضمّن بيل في مقالته «المانوية» (Manichaeism).[172] إن اعتراضات بيل ولايبنتز على «الطوعانية» مضافًا إليها النقد الإسبينوزي تُقوِّض عمليًا النظرية القانونية والاجتماعية بمجملها.

وإذا كانت لدى الله أسباب غير قدرته علينا لوضع قواعد أخلاقية، وإقرار التشريعات الأميريّة، فيتعين أن يكون هناك مصدر مستقل للحقيقة الأخلاقية. ولكن إذا كان هناك مثل هذه الحقيقة الأخلاقية المستقلة، فإنه يظل من غير الواضح لماذا إرادة الله هي التي تحدد ما هو صواب وما هو خطأ. وحسب لايبنتز، «لا ترتهن العدالة لقوانين اعتباطية تصدر عن جهات عليا، بل لقواعد أبدية في الحكمة والخيرية، عند البشر وأيضًا عند الله».[173] ولكن تَصَوُّر لايبنتز، على الرغم من أنه فعال ضد بوفندورف وباربيراك، يخاطر باللعب في أيدي إسبينوزا وبيل عبر استبعاد الحكم الإلهي على مبادئه

---

(168) *L'Europe savante*, 4 (1718), 58-60.

(169) Ibid., 138-9; Hutchison, *Locke in France*, 60; van Eijnatten, 'Church Fathers', 22-4.

(170) Leibniz, *Theodicy*, 241-3; Labrousse, *Pierre Bayle*, 269-70.

(171) Schneewind, *Invention of Autonomy*, 252; Hunter, *Rival Enlightenments*, 96, 129.

(172) Hunter, *Rival Enlightenments*, 129-30; Westerman, *Disintegration*, 199, 203, 205-6, 223.

(173) Westerman, *Disintegration*, 199; Leibniz, *Theodicy*, 403; Hochstrasser, 'Claims', 44-6.

الكلية واللازمنية في العدالة. هذه صعوبات مُحيِّرة، ومواقف كل من باربيراك ولايبنتز تواجه المزيد من المصاعب عبر فشل الأول في ربط «الطوعانية» بأي طريقة يمكن استيعابها مع تصوره العقدي اللوكي في السيادة السياسية، وفشل الثاني في البرهنة بشكل مقنع على العناية الإلهية.(174)

رد باربيراك على لايبنتز، الذي نشر بجانب نقد الأخير كملحق لإعادة نشر صدرت عام 1718 لترجمته الفرنسية لبوفندورف، هو أن الله «عادل» بالضرورة وأن هذا متأصل في طبيعته؛ ليس في وسعه أن يكون غير ذلك. لكن باربيراك لا يستطيع أن يُفسِّر مصدر القانون الأخلاقي الذي يقر الله أنه «عادل» ويتبناه لنفسه، ولا أن يفسر نوع الضرورة التي يمتثل لها، أو حتى أن يوضح الكيفية التي تُنتِج بها طبيعته العدل كأحد صفاته المتأصلة. إن المفهوم البوفندورفي للقانون الطبيعي، على الرغم من أنه يظل قويًا بشكل هائل في الجامعات اللوثرية كنظرية اجتماعية وسياسية، قد أصبح بحلول ثلاثينيات القرن الثامن عشر عائقًا فلسفيًا، حيث تراجع أمام تقليد القانون الطبيعي اللايبنتزي-الوولفي المنافس المُؤسَّس على مفهوم أكثر ميتافيزيقية في العدالة وأيضًا أمام الرد الهوبزي-الإسبينوزي المدمر، بالاستناد جزئيًا إلى إعادة صياغة غندلنغ لهوبز، على ستوش، وفاكتر، ولاو، وأخيرًا، مُتوَّجًا عند يوهان ياكوب شماوس (1690-1757)، وهو متخصص عظيم في غورتيوس، وبوفندورف، ومجمل نظرية القانون الطبيعي، ومن بين أشياء أخرى، التاريخ الإسباني والبرتغالي، وأستاذ للقانون الطبيعي في غوتنغن عينه جورج الثاني، ملك إنكلترا وأمير هانوفر الناخب (في الإمبراطورية الرومانية المقدسة)، مع تأسيس الجامعة عام 1734.(175)

ومزدريًا باربيراك، وعلى دراية ثاقبة بهوبز وإسبينوزا،(176) جادل شماوس ضد بوفندورف وتوماسيوس بأن القانون الطبيعي الوحيد الذي يوجد حقيقة هو الدوافع والغرائز والنزوات التي يقول بها هوبز وسبينوزا. وفي «كليته» الخاصة في غوتنغن، وفي نهاية حياته، في نقده السيّئ السمعة الذي نشر عقب وفاته لغروتيوس وبوفندورف اللذين حاول إزاحتهما من مكانهما البارز السابق في الأكاديميا الألمانية، أسهم شماوس في تقويض أحد الأسس الأكثر حسمًا في التنوير الألماني الأميري المحافظ.(177) وقد اتهم بوفندورف وتوماسيوس تحديدًا بالمزج والخلط بين القانون الطبيعي والمعايير الأخلاقية التي يستنبطها الإنسان من تطبيقه العقل ومن ثَمَّ القانون الوضعي. الواقع أنه يختزل بوفندورف وتوماسيوس إلى فلسفة طبيعانية لم يعد بالمقدور مزاوجتها مع اللاهوت الطبيعي، أو منعزلة في الواقع عن «نظام الطبيعة» الذي يقول به إسبينوزا. وقد رد شماوس القانون الطبيعي عمليًا إلى ما هو عند هوبز، إسبينوزا، وفي كتاب **رمز الحكمة**، وعند ستوش، وفاغنر، وفاكتر، ولاو، القانون الكلي للبشرية كما هو مغروس في أفئدة الناس وأذهانهم، وخُلقهم ودافعيتهم.

---

(174) Hochstrasser, 'Claims', 46; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 253-4.

(175) Lau, *Meditationes*, *theses*, 2, 32-3; Schmauss, *Neues Systema*, 'Vorrede', p. 3v, 316-17, 335.

(176) Schmauss, *Neues Systema*, 276-96, 308-12.

(177) Ibid., 'Vorrede', 3v, 390-1, 394, 525; Pontoppidan, *Kraft der Wahrheit*, 321; Reill, *German Enlightenment*, 57-8, 62, 96-7; Grunert, 'Reception of Grotius', 97; Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 147-8.

8

النيوتنية وضد-النيوتنية في التنوير المبكر: العلم، والفلسفة، والدين



1. علم اللاهوت الطبيعي الإنكليزي

في خضمّ أزمة عظيمة عصفت بالدين والسلطة الدينية في أوروبا الغربية، وفي ضوء التطورات المذهلة التي تحققت مؤخرًا في علم الفلك والفيزياء والرياضيات، كان من المتوقع أن يلتفت علماء اللاهوت والفلاسفة إلى مصدر جديد، ألا وهو العلم، طلبًا للمساعدة والترشيد والتدليل والدعم. وكان من شأن هذا وضع جماعة التنوير المبكر المهيمنة في العلم الأوروبي، نيوتن والنيوتنيين، في موضع قيادي في مركز الجدال الفكري نفسه؛ وكانوا مهيئين تمامًا للهيمنة على تنوير التيار الرئيس المعتدل في الغرب لأنه كان من البدهي لديهم، على حد تعبير عالم الرياضيات والنيوتني الإسكتلندي كولن ماكلورن (Collin MacLaurin) (1698_1746)، أن العلم، أو ما أسموه «الفلسفة الطبيعية»، تابع لمقاصد من نوع أسمى، وأنه يجب أن يُمجَّد أساسًا لأنه يضع قاعدة واثقة للدين الطبيعي والفلسفة الأخلاقية، عبر أخذنا بأسلوبٍ مُرْضٍ إلى معرفة خالق الكون وحاكمه.[(1)] إن العلم، في ما يرى النيوتنيون، يكشف عن عمل يد من يصفه نيوتن دائمًا «بالصانع والسيد»: فيجب أن يبحث البحث العلمي «في صنعته؛ وكل اكتشاف جديد إنما يكشف لنا عن جزء جديد في مخطّطه».

وَفْقَ هذا فإن النيوتنية استتبعت ثورة ذات نطاق كامل، ليس في الفيزياء وعلم الفلك فقط، بل كذلك في الفلسفة والدين وكل مشروع معرفي، حيث عزا مساعدوه إنجاز محبوبهم الذي لا يضاهى إلى نهجه الاستقرائي المُدقِّق ونفور من «الولع [البائس] بالأنساق» الذي يقال إنه دمر ديكارت وإسبينوزا ومالبرانش ولايبنتز. وحسب السير إسحق، «تُستنبط في هذه الفلسفة القضايا من الظواهر وتعمم بالاستقراء».[(2)] ويُزعم أن نيوتن رفض «أن ينطلق من أي مبدأ أو افتراض مُفضَّل، ولم يقترح على نفسه قط ابتكار نسق، ويفترض أنه كان يزدري ما هو مُجرَّد تخمين: ولأنه «رأى إلى أي حد كانت مثل هذه المحاولات مغالية»، فضّل نيوتن أن «يصف فلسفته بالفلسفة التجريبية، ملمحًا بهذا الاسم إلى الفرق الجوهري بينها وبين تلك الأنساق التي تنتج عن العبقرية والابتكار وحدهما».[(3)]

جاءت «فلسفة» نيوتن إذًا كي تهيمن على مساحات شاسعة من تيار التنوير الرئيس المعتدل وتفرض سيطرة عامة عليه، بل إن أنصارها شعروا بأنه يجب استبعاد الفلسفات والفلاسفة القدماء لأنهم متجذرون في روح النسق، في حين أن «فلسفة» نيوتن الصحيحة ترتهن كلية (كما أكد

(1) MacLaurin, *Account*, 3; Willey, *Eighteenth-Century Background*, 135-6; Stewart, 'Religion', 39, 56; Broadie, 'Human Mind', 61.

(2) Newton, *Philosophiae naturalis principia*, 484.

(3) MacLaurin, *Account*, 8; Hartsoeker, *Recueil*, 37-8.

لوكلرك، ومن بعده فولتير أيضًا) لإجراءات إمبيريقية، والتجربة، ومعطيات صيغت وَفْقَ مبادئ بيكون وبويل ولوك فضلًا عن عبقرية نيوتن. المفارق أنه على الرغم من هذا التوكيد الشديد على الإجراء الإمبيريقي المنضبط، لوحظ أن «فلسفة» نيوتن في سعيها للكشف عن «إطار نسق العالم» اكتسبت هيمنتها عبر كونها «طُرِحت» بِقَدْر من اليقينية، على حد تعبير أحد المنشقّين عنها، «لم يعهده سواها»، فقضاياها تُعرَضُ لا على أنها «محتملة، بل على أنها يقينية بالمطلق ويمكن البرهنة عليها رياضيًّا».[4] وفي حين أسس مفكرون أقدم في ما يفترض على تخيلات وأحلام صرف، فإن النيوتنيين آمَنوا بنهجهم الجديد والصحيح حقائق ومعرفة يقينية، ما يصفه لوكلرك معجبًا «بالبراهين الرِّياضيّة».

لم تكن النيوتنية إذًا مُجرَّد تَصوُّر في نظام الكواكب وقوانين الميكانيكا والجاذبية، بل اعتُبرت في التنوير على أنها أساسًا «فلسفة» تُظهر الشكل العام لما نعرف، فلسفة تُشكِّل سلاحًا قويًّا ضد «المفكرين الأحرار». وقد تم تبنيها بحماس كوسيلة لاستعادة النظام واليقين، بحيث تقضي على الارتيابية والمادية، وليس أقل من ذلك لكونها متعالية على «تنويعة الآراء والمُجادَلات المستمرة بين الفلاسفة». ولأن مُقارَبة نيوتن شكّلها «أولئك الذين استشاروا الطبيعة وليس مخيلتهم»، عُدَّت مُتَفَوِّقة على كل أنساق الفكر السابقة وكاشفة في الوقت نفسه عن السبب وراء سيطرة الارتباك في السابق: «فلم يكن الخلل في الفلسفة بل في الفلاسفة أنفسهم».[5]

وليس من أقل مناقب «فلسفة السير إسحق نيوتن»، في ما ارتأى معاونوه، أنها «أطاحت بالكامل بأسس المذهب الإسبينوزي»، وذلك، على حد تعبير ماكلورن، ببراهين على تَدَخُّل إلهي، وخصوصًا «بتبيان ليس أنه قد يوجد فراغ فقط، بل أنه يوجد فراغ بالفعل؛ وأنه بدلًا من أن تكون المادة كثرة لامتناهية ضرورية وغير قابلة للقسمة، يظهر أنها لا تشغل سوى مساحة صغيرة من الفضاء، وأن أجزاءها تنقسم بالفعل ويفصل بعضها عن بعض».[6] وبحلول السنوات الأولى من القرن الجديد، بدا أن الإطاحة بإسبينوزا بأسلوب واضح ومبرهن عليه، في السياق العام، كانت ضرورية وجاءت في حينها، فكما لاحظ دوزاغولييه (Desaguliers) الهيغونوتي المقيم في لندن، كان هناك في بريطانيا (وفي أماكن أخرى) تَوجُّس سائد من أن أفكارًا مادية وربوبية كانت تنتشر بشكل سريع وأن «المرتدين سيطروا على الضعيف والجاهل، وأن مثل هؤلاء المغرورين الفاسقين لديهم وسائل للدفاع عن موقفهم اللاأخلاقي، بالهجوم على الدين واستعراض للفطنة والحجّة».[7] وكانت هذه هي الحجج التي يمكن الآن اجتثاثها من المجتمع بواسطة برنامج تعليم عام يتألف من محافل دينية ومحاضرات وعروض عامة.

وقبل أن يمضي زمن طويل، أصبح نيوتن، الذي سبق أن كان محصورًا في ترنتي كوليج، في كيمبردج، موضع احتفاء وتقريظ دولي ليس كعملاق علمي فحسب بل في واقع الأمر كرئيس نسق قاهر للجميع استطاع في النهاية أن يخزي ويقضي على كل أولئك الفلاسفة والمرتابين المحدثين

---

(4) Gordon, *Remarks*, 123-4; Hartsoeker, *Recueil*, 76-7, 86.

(5) MacLaurin, *Account*, 100; Voltaire, *Lettres philosophiques*, 97.

(6) MacLaurin, *Account*, 81-2; Clarke, *Demonstration*, 36-47.

(7) Desaguliers, 'A Letter to the Translator', preface to [Nieuwentyt], *The Religious Philosopher*.

الذين يفترضون فكرة إله «بلا قدرة، وبلا عناية، ولا يقترح أي غاية»، كما يقول لوكلرك في مراجعته الحماسية للطبعة المؤثرة الجديدة من كتاب نيوتن **المبادئ** (*Principia*) التي أعدت في كيمبردج ونشرت في أمستردام في عام 1714. وقد دافع لوكلرك، الذي أصبح مثل لوك مُؤيِّدًا راسخًا لنيوتن، بقوة عن نيوتن ضد اعتراضات العالم الهولندي نيكولاس هارتسوكر (Nicolaas Hartsoecker)، حيث زعم أنه فيلسوف أثبت أن «إسبينوزا وأولئك الذين يحذون حذوه»، الذين لا يعترفون بأي إله متميز عن الأكوان، ويستخدمون اسم «الله» في وصف ما هو في الحقيقة مجرد «القدر» أو الطبيعة، يناقضون بشكل صارخ ليس الدين بل اكتشافات العلم الحديث، وحتى العقل نفسه.[8]

وزاعمين أن علم السير إسحق هو أفضل سبيل إلى إثبات العناية الإلهية، أسس النيوتنيون نسقًا طبيعيًّا-لاهوتيًّا متكاملًا إلى حد بعيد لا يشمل العلم والدين والفلسفة فحسب، بل حتى التاريخ، والتسلسل الزمني، والنقد الإنجيلي، والنظرية الأخلاقية التي أصبحت مؤثرة بشكل هائل خلال أوروبا وأميركا القرن الثامن عشر، ما مكنهم من الحديث عن «الماديين»، على حد تعبير لوكلرك، بوصفهم «الأعداء الكبار للمبادئ الرياضية في الفلسفة».[9] غير أن البحث العلمي اعتُبر حيويًّا للمجتمع أكثر من أي شيء آخر لأن «المخطّطات الباطلة التي يقول بها اللاهوت الطبيعي»، حسب ماكلورن، قادت الناس «إلى الإلحاد أو اقترحت آراء تتعلق بالإله والكون ذات عواقب خطرة على الجنس البشري؛ ووُظفت بشكل مكرور في دعم مثل هذه الآراء».[10]

وكنسق شامل في الفلسفة الطبيعية، يمكن أن يقال إن النيوتنية ترجع إلى عامي 1691-1692، حين اتصل نيوتن أول مرة برتشارد بنتلي (Richard Bentley) (1662-1742)، وهو عميد كلية شابّ مُكرَّس فكريًّا، بلغ تأثيره إلى حد أنه اختير، استجابة في ما يُرجَّح لضغط من نيوتن، لإلقاء أول سلسلة محاضرات بويل في لندن. وفي أثناء تحضيره لهذه السلسلة، التي صدرت تحت اسم **حماقة الإلحاد** (*The Folly of Atheism*) (1692)، عمل بنتلي مع نيوتن الذي كان شرع في بداية تسعينيات القرن السابع عشر في اكتساب ثقة في أن «نسقه الجديد في العالم» سوف يثبت أنه حاسم في دعم الدين وهزيمة «المَلاحدة» والأبيقوريين، حيث طَوَّرَ العلم الجديد إلى نسق شامل في الفكر».[11]

وفي رسالة بعث بها نيوتن إلى بنتلي من كيمبردج في كانون الأول (ديسمبر) 1692، أكد له أنه لا يعتقد «أن العلاقة بين الشمس والكواكب قابلة لأن تفسر بالركون فحسب إلى علل طبيعية، بل إنني مضطر إلى عَزْوها إلى حكمة فاعل طوعي وابتكاره». وكان مؤدى حجته الرئيسة هو «أن القوة نفسها، أكانت طبيعية أم فوق طبيعية، التي وضعت الشمس في مركز الكواكب الستة الأساسية» هي التي وضعت أيضًا زحل والمشتري في وسط أقمارهما، و«الأرض في مركز مدار القمر؛ ولهذا، لو كانت هذه العلة عمياء، من دون اختراع أو تصميم، لكانت الشمس جِرْمًا على شاكلة زحل، والمشتري

---

(8) *Bibliothèque ancienne et moderne*, 1 (1714), 90-1; Vermij, 'Formation', 197-8.

(9) Clarke, *First Reply*, in *Leibniz-Clarke Correspondence*, 12.

(10) MacLaurin, *Account*, 4.

(11) Guerlac and Jacob, 'Bentley, Newton and Providence', 314-18; Westfall, *Life of Isaac Newton*, 205, 216; Harrison, *Bible, Protestantism*, 137, 172.

والأرض، بلا ضوء ولا حرارة». وقد أنكر صراحة الفرض الديكارتي أن الشموس تبرد وتفقد ضوءها وأنها ليست في الواقع أنواعًا من المادة تختلف جوهريًا عن الكواكب. «ليس لدي مُبرِّر يفسر لماذا لا يوجد سوى جِرْم واحد قادر على إنتاج الضوء والحرارة لسائر الأجرام، غير أن خالق هذه المجموعة ارتأى أن هذا مناسب؛ وليس لدي مُبرِّر يُفسِّر لماذا لا يوجد سوى جِرْم واحد من هذا النوع، غير أن واحدًا يكفي لإشاعة الحرارة والضوء على البقية». وقد اقتنع على نحو مماثل، عبر الاستدلال، بأنه «ما كان للمسارات التي تتخذها الكواكب الآن أن تنجم فحسب عن أي علة طبيعية، بل تأثرت بفاعل عاقل».[12]

وفوق كل شيء، كان أسلوب نيوتن الجديد في الحِجاج بأن الأكوان خُلقت ومحكومة بفاعل عاقل «لديه حرية وقدرة على الاختيار» هو الذي أطاح في ما يبدو، كما يقول صمويل كلارك، «بما أقره إسبينوزا وأتباعه في ما يتعلق بطبيعة الله».[13] وإذا كان نسق نيوتن حظي في البداية بدعم الكنيسة الأنغليكانية الدنيا [غير التقليديّة] التحررية، ومنشقين مسيحيين ليبراليين، وأنصار ربوبية العناية الإلهية، فإنه سرعان ما بدأ يكتسب في لندن دعمًا واسعًا إلى حد كبير، حيث غزا بسرعة في البداية كيمبردج ثمّ أكسفورد، وبحلول عام 1711 حقق التفوق في كل جامعات إسكتلندا الخمس.[14] وبحلول عام 1715 تقريبًا، وبفضل لوكلرك، سيطر اللاهوت الطبيعي النيوتني على علماء اللاهوت الهيغونوتيين العقليين وذاع بشكل أعم بين المثقفين في هولندا. بعد ذلك كانت هناك فترة تَوقُّف استمرت حتى أواخر عشرينيات القرن الثامن عشر، حين بدأت النيوتنية تتقدم ظافرة بشكل سريع في فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإسبانيا، وفي «الأكاديمية الإمبراطورية الروسية للعلوم» في سانت بطرسبرغ.

وعلى هذا النحو أسس نيوتن إمبراطورية علمية وفكرية، أو على حد تعبير فولتير «نوعًا من نظام الحكم الملكي الشامل»،[15] حيث أسهمت «علويتها الكامنة»، وشموليتها، وازدراؤها للأنساق القارية، و«بريطانيتها» الجوهرية في توليد أسرارها الخاصة التي لم تتأسس على تبصراته الثاقبة وقدرته على تشكيل توليفة فحسب بل تَأَسَّست أيضًا على حماس داعمين أساسيين، وشخصيته المهيمنة، و«إدارته» الفعالة والماهرة لكتبه، وأفكاره، وسلطته المتنامية. تحجيم الفلسفة، والتوليف بينها وبين الدين، يتموضعان دائمًا في لبّ الأجندة النيوتنية العامة، فماكلورن مثلًا لم يكن فحسب أحد المُؤسِّسين، في عام 1737، «لجمعية أدنبرة الفلسفية»، بل كان يلقي سلاسل من المحاضرات للطبقات المثقفة في أدنبرة حول «الفلسفة التجريبية». وفي الوقت نفسه، وبدعم من جيش متعاظم من العارضين والمروجين، قصر نيوتن بمهارة كتاباته على نخبة صغيرة، مُتَعَمِّدًا ألا يستخدم سوى المصطلحات اللاتينية والمبهمة التي تتجاوز قدرة معظم القراء حتى في أجزاء [نسقه] غير الرياضية، بحيث خلق هالة من التبصر الرفيع، أو ما وصفه أحد النقاد «بطبقة كثيفة من الغموض يكاد لا يكون هناك سبيل إلى اختراقها»، جعلت «كل واحد تقريبًا عاجزًا عن التشكيك في فلسفته». ونتيجة لذلك،

(12) Newton to Bentley, 10 Dec. 1692 in Bentley, *Works*, iii. 204; Henry, 'England', 203-4.

(13) Clarke, *Demonstration*, 46.

(14) Wood, 'Scientific Revolution', 100.

(15) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 123.

فيما اعترض واحد أو اثنان من المنشقين المنعزلين، استقبل الناس «هذه الفلسفة مثلما استقبلوا أوامر المجوس، أو ردود فعل وسطاء الوحي، من دون دراية بالمعنى الذي فُرض عليهم، أو المبررات التي طُرحت عليهم».[16]

وقد تأسس نهجهم المتفوق، في ما زعم النيوتنيون، على تواضع فكري، فهناك الكثير في الطبيعة مما نعجز عن معرفته، أو لم نعرفه، بحيث إن إمبريقيتهم الحذرة، خلافًا لإمبيريقية مشيدي الأنساق، تعترف صراحة بوجود قطاعات واسعة من الغموض والعتمة ليس في وسع «الفلسفة الطبيعية» أن تفسرها: ومن ثَمَّ «حتى القصور المعترف به في بعض أجزائها»، حسب ماكلورن، أسهم في إقناعنا بامتيازها «وتطابقها مع الطبيعة». ذلك أن «الكائن الغامض العظيم، الذي خلق ونظّم مجمل نسق [الكون]، في ما زعم، «يسّر لنا رؤية جزء من سلسلة الأسباب؛ ولكن تمامًا كما أنه أسمى من أن نستوعبه، فإن أدواته الأكثر مباشرة في الكون مقحمة هي الأخرى في غموض تعجز الفلسفة عن تبديده».[17] ولهذا، فإن نهج النيوتنيين ومبادئهم نفسها مكّنتهم من «الحذر من خطر طرح الفلسفة بأسلوب مترفع متعجرف» على نحو ما فعل ديكارت وإسبينوزا ولايبنتز.

ولا ريب في أن لايبنتز، في ما يضيف ماكلورن، كان عبقريًا بأسلوبه الخاص، ولكن إلى جانب تَعرُّضه لتضليل مفاهيم كبرى، كان متغطرسًا في نقده للسير إسحق كما أنه «سخر [مخطئًا] من ميتافيزيقا الرجل الإنكليزي واعتبرها ضيقة الأفق ومُؤسَّسة على أفكار غير مناسبة».[18] وهنا، كما في فقرات أخرى، يستشعر المرء مرة أخرى كيف أصبح نيوتن يُعَد في النهاية من قبل حشود المعجبين به مَلمحًا أساسيًّا من نهضة بريطانيا التي كانت تخطو خطوات سريعة في الآونة الأخيرة صوب الشهرة الدولية والهيمنة الإمبراطورية، حيث تم التعبير عن مشاعر الانزعاج اللافتة على سبيل المثال من تأخر ما اعترف الفرنسيون وآخرون بما لم يتردد الشاب فولتير، الذي تأثر بشكل هائل من زيارته لإنكلترا، في وصفه «بتفوّق فلسفة الإنكليز». وكما لاحظ فولتير أيضًا، احتج بعض أعضاء «الجمعية المَلكية» على افتراض فونتنيل في تنزيله ديكارت «الحالم» منزلة قريبة من منزلة نيوتن في تأبينه الرسمي للأخير عقب وفاته.[19]

ومنذ عام 1672، بدأ نيوتن يستقبل نقد آرائه، بما في ذلك نقد هايخنز (Huygens) لنظريته في الألوان بما هو أكثر من الانزعاج العادي ونفاد الصبر.[20] وفي هذه الحالة، اتضح انزعاج نيوتن أكثر ما اتضح في حقيقة أن هايخنز، كما عبر دلمبير لاحقًا عن ذلك، كان شخصًا يدين له نيوتن بقدر دينه لديكارت».[21] وبعد أن أصبح [نيوتن] رئيسًا «للجمعية الملكية» في لندن، في عام 1703، ما لبث حتى بسط تأثيره الشخصي على الشرائح الأرقى في المؤسسة العلمية في إنكلترا، أثناء محاولته

---

(16) Gordon, *Remarks*, 110.

(17) MacLaurin, *Account*, 23.

(18) Ibid., 80-1, 86; Wood, 'Science', 102.

(19) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 96-101.

(20) Feingold, 'Huygens', 31.

(21) D'Alembert, 'Éloge historique', 46.

وضع قبضة أشد تَحكُّمًا على «الجمعية الملكية» وفي موارد بحثية حاسمة مثل مرصد غرينتش الفلكي الذي كان يديره عالم الفلك جون فلامستيد (John Flamsteed) والبيانات المكثفة حول حركات القمر وسجلات فلكية أخرى بُذل جهد كبير في جمعها. وفي حين تعرض فلامستيد وعدد من العلماء الآخرين في لندن وكيمبردج لاستبداد نيوتن بأسلوب متعجرف وطغياني،[22] حيث حط من قدرهم إلى درجة أن جعلهم عالة لا شأن لها، كان رصيد نيوتن من البيانات المناسبة للمقارنة مع مقدماته النظرية يتوسع ويتعزز بثبات.مكتبة سر من قرأ

ولكي يجري المزيد من التطوير على نسقه وعلى هيمنة هذا النسق، في الجانبين العلمي وغير العلمي، أي اللاهوت، والتاريخ العام، والتسلسل الزمني الكِتابيّ، كرّس نيوتن في ما تبقى من حياته من سنين طاقة هائلة. وبحلول عام 1750 أصبحت النيوتنية قوة ضاربة في التنوير اليوناني والروسي والإسباني، كما في غرب أوروبا. وقد سُمي «نسق العالم الجديد هذا» بـ «اللاهوت الطبيعي»، وهذا على وجه الضبط ما كان. وعلى الرغم من أنه غالبًا ما افتُرض خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أنه في الوسع الفصل بسهولة بين بحث نيوتن العلمي واكتشافاته واستدلالاته وبين انشغالاته اللاهوتية والصوفية والخيميائية الأقل إلزامًا (وإن لوحظ أن هذه الأخيرة كانت منتشرة وعميقة)، فإن الوضع يكاد في حقيقة الأمر لا يبدو كذلك. صحيح أن نسقه كان مُؤسّسًا جزئيًّا على إمبيريقية متشددة قريبة النسب ببيل، وسيدنهام (Sydenham)، أو هايخنز، أو بويرهاف (Boerhaave)، تلزم بالجمع بين الملاحظة الدقيقة وتنظير وتعميم مُؤسَّسين عليها لا يتجاوزان القَدْر الذي يطابق البيانات الملاحظة؛ وصحيح أيضًا أنه كان يعترف دائمًا بأنه غاية في الحذر من تدخل الافتراضات الميتافيزيقية؛ غير أن هذا النفور من الميتافيزيقا القبلية لا ينطبق حقيقة إلا على مقدمات يستهجنها، ويبدو بشكل غريب أنه لم يدرك كيف أن مفاهيم ميتافيزيقية غير مثبتة إطلاقًا تُؤسِّس لنسقه الخاص وأن هناك أيضًا أبعادًا إمبيريقية قوية في «الأنساق» المنافسة.[23] إنه يشكو مُحِقًّا من أن لايبنتز اتهمه بإعادة طرح «كيفيات غامضة» في العلم في حين أنه شخصيًّا افترَض تناغمًا مبرمًا هو نفسه «إعجازي»، وفضل إلى حد ما «الفروض على حجج الاستقراء المستمدة من التجارب».[24] غير أنه فشل في رؤية أن «برهانه المُؤسَّس على التصميم» قائم، حسب رد لايبنتز، على تخمينات نظرية (في الواقع ميتافيزيقية) حول الجاذبية، والشد التجاذبي، والعطالة، و«المكان والزمان المطلقين»، والحركة التي لم تكن بدورها مثبتة، بل تتجاوز في واقع الأمر أي شيء يمكن البرهنة عليه رياضيًّا.[25]

وكان افتراض زمان ومكان مطلقين، الذي تعرض بسببه إلى نقد حاد (ومحق) من هايخنز ولايبنتز وبركلي، قد شكل بجانب خاصيته الأساسية الثالثة للواقع، «العطالة»، الإطار التصوري لمسارات خطية غير منحنية للحركة تعد مركزية في الديناميكا النيوتنية. ويعرّف نيوتن «الحركة المطلقة» على أنها انتقال أي جسم من نقطة في المكان المطلق إلى نقطة أخرى، بحيث إن الحركة

---

(22) Westfall, *Life of Isaac Newton*, 260-1; Clark and Clark, *Newton's Tyranny*, 55, 86-101.

(23) Rogers, 'Science and British Philosophy', 45; McGuirre, 'Predicates', 91.

(24) Newton to Conti, 26 Feb. 1716, in *Leibniz-Clarke Correspondence*, 187.

(25) Mamiani, 'Rivoluzione incompiuta', 42-4.

وكل الديناميكا، كما يتصورها نيوتن، لا تقبل التفسير، ولا تقبل التعبير الرياضي، إلا ضمن إطار للعالم مؤلف من «مكان مطلق، بطبيعته نفسها، من دون أي علاقة بأي شيء خارجي يظل متشابهًا دائمًا وغير قابل للحركة»، وما يسميه «الزمان المطلق الحقيقي والرياضي الذي يتدفق بذاته وبطبيعته نفسها بشكل مُتساوٍ من دون أي علاقة بأي شيء خارجي»، مُشكّلًا بحيث «يكون نظام أجزاء الزمان غير قابل للتغيير، وكذا شأن نظام أجزاء المكان».[26] وفي حين سلّم نيوتن بأن الأكوان الطبيعية مُؤلّفة من مادة قد تكون متناهية، فإنه ارتأى على أي حال أن «المكان لامُتناهٍ ولا يمكن حَدُّه بأي حدود»، على حد تعبير أول شُرّاحه القارين الأساسيين شرافيسندي ('s-Gravesande) في طبعة عام 1720 من كتابه **عناصر رياضية في الفيزياء مثبتة بالتجارب** (*Mathematical Elements of Physics Prov'd by Experiments*)، وهو نص «نَقَّحَه» مساعد نيوتن المخلص كيل (Keill).[27]

ويرى نيوتن أن كل الكائنات موضوعة أو مزروعة أو تتحرك في علاقة مع هذا «المكان الحقيقي أو المطلق»، باستثناء الله الذي بسبب كونه «أبديًا ولامتناهيًا، كلي القدرة وكلي العلم» وبالضرورة نفسها التي يوجد بها، «موجود من لامُتناهٍ إلى لامُتناهٍ»، حيث كل جزء من لاتناهي المكان لا يقبل الحركة أو التغيير.[28] ذلك لأن كلاً من المكان المطلق والزمان المطلق ضروري للرصد الكمي «لوجود أي شيء فردي موجود وديمومته» بحيث يمكن أن يُستدل على أن «كمية وجود الله أبدية، في علاقتها بالديمومة ولامتناهية في علاقته بالمكان الذي يوجد فيه».[29] إثبات أن المكان «أبدي من حيث الديمومة ولا يتغيّر من حيث الطبيعة» إنما يكمن عند نيوتن في حقيقة أنه «لو حدث أن المكان لم يوجد في زمان ما، ما كان لله أن يكون في ذلك الزمان في أي مكان»، وهذه فكرة ليست أقل «بغضًا للعقل»، في ما يجادل، من فكرة أن حضور الله الغامر في كل مكان حدث في زمان، أو أنه خلق وجوده الغامر.[30] إن تعاليم من قبيل الحركة المطلقة، والمكان المطلق، والزمان المطلق، والحقيقة والرياضيات أساسية للنيوتنية لكنها تبدو مشبوهة لنقاد نيوتن، لأنها تُحمل على تطابق بين الرياضيات والواقع لا يجادَل فيه لكنه إشكالي فلسفيًا. في المقابل يذهب لايبنتز إلى أن المكان والزمان المطلقين ليسا سوى أفكار واضحة ومحددة رياضيًا، وَفْقَ ما ألمح للعالم القادم من البندقية أنطونيو كونتي (Antonio Conti) عام 1716، بمعنى أن مبادئ نيوتن متسقة منطقيًا بعضها مع بعض ومن ثَمَّ «فإنها صحيحة لكنها مثالية، شأنها في هذا شأن الأعداد»، ما يعني أنها لا تعكس بالضرورة الواقع الطبيعي.[31]

---

(26) Newton, *Mathematical Principles*, i. 9, 12; Shapin, *Scientific Revolution*, 62; Barbour, *Absolute or Relative Motion?*, 19, 22, 30.

(27) 's-Gravesande, *Mathematical Elements*, 1, 9.

(28) Newton, *Philosophiae naturalis principia*, 483; Newton, *Mathematical Principles*, ii. 389-91.

(29) Barbour, *Discovery of Dynamics*, i. 619; McGuirre, 'Predicates', 94-7.

(30) McGuirre, 'Predicates', 92-5; Barbour, *Discovery of Dynamics*, 620; Gaukroger, *Descartes' System*, 102.

(31) نيوتن ذكر في:

Barbour, *Discovery of Dynamics*, i. 623; *Leibniz-Clarke Correspondence*, 185.

الانتظام، والتعقيد المقصود، وتساوق الكون، بِنَظَر نيوتن، تثبت هي نفسها الفاعلية فوق الطبيعية في تصميمها: «إن هذا النسق الأكثر جمالًا المُؤلَّف من الشمس والكواكب والمُذنَّبات، لا يستطيع أن يمضي قدمًا إلا بمشورة وسلطان كائن عاقل قوي».[32] ويجادل نيوتن بأنه «ليس في وسع كل هذا التنوع في الأشياء الطبيعية الذي نجده، والذي يناسب أزمنة وأمكنة مختلفة، إلا أن ينتج عن أفكار كائن موجود بالضرورة ومشيئته».[33] وكما حاكى عضو كلية «أول سولز» وليام ولاستون (William Wollaston (1660_1724) عاطفة نيوتن، تبين «عظمته المدهشة، وظواهر الموجودات وأنواعها المختلفة، والانتظام الملحوظ في نواتج الأشياء، والمنافع والأهداف التي تُوظَّف في خدمتها، وما إلى ذلك، أن هناك مُصَمِّمًا عظيمًا، حكمة وقوة لامتناهية على رأس كل هذه الأشياء».[34] و«هذا المُصمِّم العظيم»، في ما يقرّ نيوتن، «يحكم كل الأشياء، لا بوصفه نَفْس العالم، بل بوصفه سيد كل الأشياء؛ وبسبب هذا السلطان، يوصف بأنه حاكم كل الأشياء».[35] وإذا كنا نعرف الله عبر آثاره «ونعجب بكمالاته»، فإننا «نعبده بحسبان سلطانه».[36] إن مذهب نيوتن الجازم القائل «بسلطان» إلهي يصبح بدوره نظرية كاملة مؤداها أنه «خلافًا لإقرار إسبينوزا»، على حد تعبير لوكلرك، «الحركة نفسها وكل كمياتها واتجاهاتها وكذا شأن قوانين الجاذبية تحكّمية تمامًا، وكان في الوسع أن تكون مختلفة كُلِّيًا عما هي عليه الآن».[37] وقد كان هذا الرفض للضرورة التي يقول بها إسبينوزا مُكونًا أساسيًّا من الدعوات النيوتنية لعبادة الله، لأن حكمه المباشر للأكوان مبثوث في مجمل نسق نيوتن.

وتُعوِّل قوانين نيوتن في الديناميكا مباشرة ليس على مُقدِّمات المكان والزمان المطلقين القَبْليّة فقط، بل تُعوِّل أيضًا على خارجية الحركة نسبة إلى مادة خاملة بشكل متأصل. ومن هذا يستنبط الفكرة المرتبطة الخاصة «بحركة مطلقة». وقد كان مذهب خارجية الحركة نسبة إلى المادة هذا، أن «كل الحركات المادية تتم أساسًا من شيء مادي»، كما يقول ولاستون،[38] هو ما جعل المبدأ الذي يقرّ بأنّ الجاذبية (ومن ثَمَّ القوة التي تحفظ الكواكب والقمر بشكل دائم سابحة في أفلاكها) ليست حركة أو قوة مُسبِّبة ماديًّا بالمعنى المعتاد، مبدأ محوريًّا عند النيوتنيين. وفي حين سلّم نيوتن بأن الجاذبية بالقطع ليست «سببًا غير مُسبَّب»، فإنه كان يرى دائمًا «أنه يلزم أن تبدأ من سبب ينفذ في مراكز الشمس والكواكب نفسها، من دون أن يفقد أيًّا من قوته؛ وأنها تعمل ليس وَفْقَ كمية سطح الجسيمات التي تعمل عليها (على شاكلة الأسباب الميكانيكية) بل حسب كمية المادة الصلبة التي تحتويها؛ وهي تنشر عطاياها على كل الجوانب عبر مسافات شاسعة، بحيث تضعف دائمًا في النسبة المضاعفة للمسافات»، وهذا ما يُفسِّر عدم وجود سبب ميكانيكي أو مادي للجاذبية، لأن «المادة

(32) Newton, *Philosophiae naturalis principia*, 482; Conti, *Scritti filosofici*, 219; Force, 'Breakdown', 147; Markley, *Fallen Languages*, 139.

(33) Newton, *Mathematical Principles*, ii. 391.

(34) Wollaston, *Religion of Nature*, 79.

(35) Newton, *Philosophiae naturalis principia*, 482.

(36) Newton, *Mathematical Principles*, ii. 391.

(37) Clarke, *Demonstration*, 49; Harris, *Of Liberty and Necessity*, 47.

(38) Wollaston, *Religion of Nature*, 108.

الجامدة الخالية من الحياة» لا تتحرك، في ما يزعم نيوتن، ولا تستطيع أن تُحرِّك مادة أخرى من دون اتصال طبيعي مباشر بها.[39] ولهذا، فإنه يستحيل أن تكون «الجاذبية المتبادلة أو التجاذب التلقائي»، كما يقول بنتلي، «كامنة أو جوهرية في المادة».[40] وفي حين أن نيوتن لا يشير في كتابه مبادئ إلا إلى «تلك القوة، أيًا كانت، التي تجعل الكواكب تنحرف دائمًا عن الحركات المستقيمة التي ما كان لها لولاها أن تقوم بها، ويجعلها تدور في أفلاك منحنية»، فإنه يتضح أن نيوتن نفسه، بدرجة ليست أقل من لوكلرك، وبنتلي، وكلارك، وماكلورن، وولاستون، يعتبر الجاذبية شيئًا ليس فقط مختلفًا، من حيث النوع، عن الحركة العادية التي يعتبرونها نتيجة «قوة» تعمل على المادة ومن ثَمَّ شيئًا سبق بالتعريف أن انتقل إلى المادة، وإن لم يكن متأصِّلًا فيها، شيئًا ليس أقل من فيض نابع عن عناية إلهية عامة.[41] يتفق لاو تمامًا مع هذا، حيث يقبل رؤية نيوتن بأنه ليس للجاذبية سبب طبيعي وأنها لا تقبل التفسير إلا «كمشيئة إيجابية لكائن علوي، ينظمها على هذا النحو».[42]

وقد ردّد ولاستون (Wollaston): إن «الجاذبية ليست من طبيعة المادة أو فكرتها».[43] الواقع أن الجاذبية شيء متميِّز عن المادة التي تميَّز بشكل أساسي عن «الذهن أو الروح»، بحسب النيوتنيين، بما يسميه ماكلورن «طبيعتها السلبية، أو العطالة»، إلى حد يجعلهم يؤولون الجاذبية على أنها «حجّة جديدة لا سبيل إلى ردها على وجود الله: فهي إثبات مباشر وإيجابي على أن ذهنًا لاماديًا حيًا يتصل بالمادة الميتة ويُنشِّطها، ويُعزِّز إطار العالم».[44] وهذا التمييز المُؤسَّس بين النتائج الميكانيكية القائمة على «حركة مطلقة» والنتائج القائمة على «التجاذب» وقوى غير مُفسَّرة بعينها مثل «القوة المغناطيسية» والكهربائية، وهذه ثنائية سوف يكرّرها موبرتوي وفولتير ويرفضها الماديون، يظل مركزيًا في العلم والفلسفة واللاهوت النيوتني وهو المذهب النيوتني المحدد الذي تعرض أكثر من غيره لهجوم الإسبينوزيين والماديين من أمثال فاغنر، وكولنز، وماركيز آرجون، وهاتزفيلد، وبوفون، وديدرو، وهولباخ، فضلًا عن الديكارتيين المحدثين، واللايبنتزيين، والولفيين.[45] ولا ينكر نقاد نيوتن فحسب وجود فرق في النوع بين الجاذبية وأسباب الحركة الأخرى، بل يرون أيضًا أن المكان المطلق، والزمان المطلق، والحركة المطلقة، وخارجية الحركة نسبة إلى المادة، بل تقريبًا مجمل العدة المفهومية الخاصة بفيزياء نيوتن ونظريته في علم الفلك، الأبعد ما تكون عن الحصول على برهنة إمبيريقية، لم تكن «علمية» إطلاقًا، وعلى الرغم من كل الحديث الواثق عن الاستقراء والانفراج الأساسي في المنهج العلمي، فإنها لا تعدو أن تكون من صنع خيال نيوتني ميتافيزيقي.

---

(39) Newton, *Mathematical Principles*, i. 76, 84-5 and ii. 392; Westfall, *Life of Newton*, 204-5, 238, 294-5; Shapin, *Scientific Revolution*, 63-4.

(40) Bentley, *Folly of Atheism*, vii. 26; Hatzfeld, *Case of the Learned*, 16-17.

(41) Hartsoeker, *Recueil*, 38.

(42) Locke, *Some Thoughts*, 246.

(43) Wollaston, *Religion of Nature*, 79.

(44) Bentley, *Folly of Atheism*, vii. 30; MacLaurin, *Account*, 100-3.

(45) [D'Argens], *Songes philosophiques*, 176-8, 185; Landucci, 'Mente e corpo', 129-30; Kuhn, *Structure*, 104-6.

في عام 1694، قبل عام من وفاة هايخنز، الذي أقر لفترة طويلة نسبية المكان والزمان، على الأقل منذ بداية خمسينيات القرن السابع عشر، أكّد للايبنتز، معارضًا نيوتن، أنه «ليست هناك حركة حقيقية بل حركة نسبية فحسب».(46) إذا صح هذا، وكان بطبيعة الحال صحيحًا، فإن مجمل الإطار اللاهوتي-الفلسفي الذي يغلّف علم ديناميكا نيوتن، وإن لم يكن براهينه الرياضية أو نظريته في سريان الجاذبية الشامل، موضع اشتباه بشكل أساسي. وكما أشار لايبنتز، فإن نقده ونقد هايخنز يستلزمان ضمنيًا أن النيوتنيين كانوا مخطئين في افتراض أن «المبادئ الرياضية [المثبتة] للفلسفة تعارض المبادئ التي يقول بها الماديون»؛ ذلك أنها حسب لايبنتز «متماثلة»؛ والاختلاف الوحيد الذي يحوز معنى عند لايبنتز بين الإسبينوزيين و«علماء الرياضة المسيحيين»، في الفلسفة الطبيعية هو أن الإسبينوزيين «لا يقبلون سوى الأجسام»، في حين يقبل أولئك العلماء أيضًا «جواهر لامادية».(47)

النتائج المحتّمة لعدم وجود مكان أو زمان أو حركة مطلقة، أو عطالة في كل مكان وزمان وحركة وموضع، نتائج نسبية. ولم يكن في وسع هايخنز، الذي لم تتعاف علاقته الإيجابية السابقة «بالجمعية الملكية» في لندن إطلاقًا من تفاقم علاقاته بالعلماء الإنكليز خلال الحرب الإنكليزية الهولندية الثالثة (1672-1674)، ولا في وسع لايبنتز إلا أن يخمنا بشكل مبهم ما يمكن أن يعنيه هذا، تاركين ذلك مشكلة عالقة سوف ينساها العلماء، وسوف يُعنى بها أينشتاين بعد أكثر من مائتي عام.(48) والواقع أن معظم العالم الغربي افترض ببساطة أن صحة البراهين النيوتنية على الحركات الكوكبية والجاذبية تثبت أيضًا سلامة أفكاره حول المكان والزمان والعطالة والحركة أيضًا، بحيث إن المغزى الفكري للانتقادات العلمية والفلسفية العديدة لنيوتن في القرن الثامن عشر، التي نوقشت أساسًا في القارة، استمرت فترة طويلة تتعرض للفقدان أو التجاهل.

لن نعرف على وجه الدقة إطلاقًا إلى أي حدّ استمد مذهب إسبينوزا بأن الحركة، البعيدة عن أن تكون مطلقة، كامنة في المادة، ومكونها الرئيس، من هايخنز. غير أنه من المؤكد وَفْقَ كتاب إسبينوزا **رسالة قصيرة** (*Korte Verhandeling*) الذي لم يَبْقَ إلا في صيغة هولندية معاصرة ترجع إلى الفترة 1658-1660، أن المذهب القائل بأن الحركة «لا توجد ولا يمكن أن تفهم بذاتها بل عبر وسائل الأجسام» فحسب، كان أصلًا آنذاك أساسيًّا لنسقه.(49) ولهذا فإن حقيقة أن أبراهام يوهانس كفلر (Abraham Joannes Cuffeler) (الذي توفي عام 1694)، والذي لعله عرف أن هايخنز في لاهاي، وإسبينوزيين آخرين قد صاغوا، بشكل مستقل بعضهم عن بعض، فيزياء حركة تعارض بشكل قاطع مُقدِّمات نيوتن، وتجمع بين الحركة النسبية ومبدأ أن الحركة جزء من تعريف المادة، حقيقة تنسجم مع مذهب إسبينوزا. وقد تجاوز هذا الفرق الأساسي بين نسقي النيوتنيين والإسبينوزيين بكثير نطاق الفيزياء وعلم الفلك، فطال بدرجة لا تقل عنهما علوم الحياة وعلم النفس. وهكذا فسر الإسبينوزيون

(46) Kuhn, *Structure*, 72, 98; Guerlac, *Newton on the Continent*, 49-50; Barbour, *Absolute or Relative Motion?*, i. 673.

(47) *Leibniz-Clarke Correspondence*, 15.

(48) Feingold, 'Huygens', 32-4; Barbour, *Absolute or Relative Motion?*, i. 462, 465, 478, 488-9.

(49) Spinoza, *Korte geschriften*, 288; Spinoza, *Collected Works*, i. 91-2.

حركات الذهن على أنها داخلية في الأجسام، ومُحدَّدة من قِبَلِ سبب ونتيجة مناسبين على نحو ما تكون الحركة نفسها متأصلة في المادة ولا توجد إلا نسبة لها، في حين أن الذهني النيوتني شيء متميز كُلّيًا عن العالم الطبيعي.[50]

وبشكل لا يختلف عن لوك، وهنري مور (Henry More) (1614-1687)، اتفق نيوتن مع ديكارت (الذي شُغل به في السنوات الأخيرة من عمره)، على الرغم من أنه يقوض معظم أفكاره، عبر المصادرة على ثنائية أساسية تشمل مجمل الأكوان، تتمركز فيها ثنائية الجسم والذهن.[51] الجسم والروح، عند نيوتن، وليس أقل منه عند ديكارت، مختلفان ومتمايزان بشكل أساسي. فضلًا عن ذلك، شكلت نظريته في الحركة مُكوِّنًا أساسيًا من ثنائيته الأنطولوجية تحديدًا، حيث الحركة عنده قوة نشطة خارجية نسبة للمادة، تمامًا كما أنه في الجانب المعاكس يضمّن مفهوم الحركة، كشيء نسبي تمامًا وأحد مُكوِّنات المادة على النحو الذي نجده عند إسبينوزا وهايخنز وماديي القرن الثامن عشر، نزعة واحدية أساسية. الواقع أن المادة في نسق نيوتن خاملة حكمًا، حيث المبدأ النشط في الأكوان، بما في ذلك الجاذبية أو «الشد التجاذبي»، مُستمَدّ أساسًا من الروح. عند النيوتنيين، كما عند بنتلي وكلارك، فإنّ مبدأ «أنه يستحيل أن ينتج الحس والإدراك الحسي عن أي نوع من المادة والحركة»[52] هو خط دفاع حيوي يلزم التشبث به.

وهكذا وقفت المفاهيم النيوتنية والإسبينوزية-الهايخنزية-اللايبنتزية المتخالفة في الزمان والمكان، والحركة، والمادة، في تعارض تام بعضها مع بعض، على الرغم من أن مفهوم المادة لم يُصَغْ بشكل متساوق بل ظهر فحسب في شكل شظايا.[53] ولأن المادة خاملة كليًا، في ما يزعم النيوتنيون، محتم أن تحكم الأكوانَ قوى تنظمها قوانين رياضية وضعتها وأشرفت عليها عناية إلهية، على الرغم من أن المهندس المعماري للكون بحكمته اللامتناهية وقدرته الكلية أولى أيضًا عناية خاصة يجري أحيانًا بمقتضاها، عبر وسائل إعجازية، تعديلات على الكل يعتبرها ضرورية ولولاها لتحطم الكون وانهار على نفسه.[54] ذلك أن نجاح نيوتن في البرهنة على قوانين الجاذبية بدا أيضًا دليلًا على تدخل الله الذي لا يتوقف في كوننا وسلطانه عليه. حتى لو «وافقنا على أن مثل هذا التجاذب طبيعي وأساسي للمادة»، في ما يرى بنتلي، لما تساوقت ذرات المادة بحيث «تشكل النسق الراهن؛ وحتى لو تسنى لها تشكيله، لما حصلت على هذه الحركات واستمرت إلى الأبد في هذا الوضع، من دون قوة كائن إلهي وعناية من جانبه».[55] وتسري الحيثيات نفسها على أصل الحياة وتكاثرها. عند النيوتنيين، لا مكان للأسباب الميكانيكية في تفسير أصول الحياة، وإسبينوزا كان مخطئًا حين ذهب إلى أن «المادة التي تتألف منها البيضة تشكل كُلّيًا الكتكوت»، وهذا ما حاول

(50) Klever, *Mannen Rond Spinoza*, 160-3.

(51) *DEBPh* ii. 650.

(52) Bentley, *Folly of Atheism*, ii. 31; Jacob, 'John Toland', 321-4.

(53) Vilain, 'Espace et dynamique', 21-2.

(54) Maupertuis, *Œuvres*, ii. 239-40; Jacob, 'John Toland', 320-1, 323; Force, 'Breakdown', 147-8; Porter, *Enlightenment*, 135-7.

(55) Bentley, *Folly of Atheism*, vii. 21.

كلارك التدليل عليه عبر الركون إلى شواهد مجهرية لإثبات أن مادة البيض لا تؤمّن في الواقع في أفضل الأحوال إلا القليل من جسم الكائن الحي «وتقتصر فحسب على تغذيته وإنمائه».[56]

وكانت خارجية الحركة نسبةً إلى المادة أحد الجوانب الأكثر أساسية في نسق نيوتن. ذلك أن مثل هذه الثنائية بين الجسم والروح، والخمول والنشاط، وَفْقَ ما أكد كلارك وولاستون، ضرورية إذا أقر المرء «حرية الاختيار»، حرية الفاعل البشري، في كون تحكمه قوانين عامة؛ و«حرية الاختيار» لا غنى عنها إذا زعم المرء إطلاقية الخير والشر، التي هي بدورها ضرورية إذا جادلنا، كما يجادل النيوتنيون، بأننا نستطيع التأكد من دون وحي من وجود إله كلي العلم وكلي القدرة يحكم الأكوان بشكل نشط.[57] ولهذا السبب، يعيد نيوتن وكلارك بشكل مستمر، وعلى نحو يعارض لايبنتز، توكيد أن مبادئ الزمان والمكان المطلقين، ومفاهيمهما في «الجاذبية» و«القوة» تتطلب عندهما إطارًا مرجعيًا مثبّتًا «تعمل» ضمنه «عناية البارئ العامة».[58] ووَفْقَ هذا فإن المكان غير القابل للتجزئة مسلّم به، بل إن نيوتن وكلارك يقرّان صراحة أنه من ضمن صفات الله «ديمومته» التي تتواصل «من الأبدية إلى الأبدية؛ حضوره من اللامتناهي إلى اللامتناهي».[59]

لهذا فإن الإنسان، عند النيوتنيين، يقطن عالمًا منظمًا إلهيًا يُعوِّل على إشراف إلهي دائم كي يتجنب الانهيار إلى فوضى، نسقًا موحّدًا بنيويًا لا سبيل إلى فهمه بشكل صحيح إلا عبر «فلسفة»، بل إنه في آنٍ واحد «نسق» رياضي وأخلاقي وتاريخي ولاهوتي.[60] وقد اعتقد نيوتن أن «هناك حاجة إلى معجزة مستمرة للحؤول دون تدافع الشمس والنجوم الثابتة معًا بسبب الجاذبية»، تَدخُّل مستمر من «يد الله المُصلحة»، وهذا معتقد ثنّى عليه بحماس كلارك ووليام وستون (William Whiston) (1667–1752)، فضلًا عن ولاستون.[61] وبسبل كثيرة أخرى، حياة البشر عرضة بشكل كلي لحكم إلهي. الغاية من دراسة النبوءة التوراتيّة، التي بذل فيها نيوتن خلال حياته جهدًا مضنيًا، والتمعّن في الأناجيل باليونانية واللاتينية والعبرية، فضلًا عن الإنكليزية والفرنسية، بحيث تفحص بدقة تفسيرات آباء الكنيسة، كانت تحديدًا فهم سلطان الله الذي لا يضاهى على الإنسان وتاريخه.[62] الواقع أن التاريخ والتسلسل الزمني في نسق نيوتن، بل حتى المادة نفسها، كما نرى من هوسه طيلة حياته بالخيمياء، لم يكن أكثر علمانية من نظريته الفيزيائية والفلكية. بِنَظَره يمارس الله سلطانًا لا يتوقف ويصدر حكمًا على أنشطة البشر تمامًا كما يمارس «عنايته العامة» للحفاظ على الكون.

---

(56) Ibid.; Shapin, *Scientific Revolution*, 157-8.

(57) Wollaston, *Religion of Nature*, 186-91; Clarke, *Demonstration*, 63-4, 74-5, Harris, *Liberty and Necessity*, 58-9; Rogers, 'Science and Philosophy', 45-6.

(58) Rogers, 'Science and Philosophy', 45-6, 54-6.

(59) Newton, *Mathematical Principles*, ii. 389; Jacob, 'John Toland', 320; Kors (ed.), *Encyclopedia*, i. 256.

(60) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 118-23; Markley, *Fallen Languages*, 141; Porter, *Enlightenment*, 138.

(61) ذكر في:

Force, 'Breakdown', 147; Wollaston, *Religion of Nature*, 79; Ehrard, *L'Idée*, 175.

(62) Force, 'Newton's God of Dominion', 80-1; Markley, *Fallen Languages*, 158-9, 177.

وفي حين أقر نيوتن وأتباعه معجزة الجاذبية الدائمة والقوانين العامة التي تحكم الكون، معتبرين الله «حاكمًا كليًّا» اقتصر في معظم الأوقات، حسب نيوتن، «على العمل عبر أسباب طبيعية»،[63] وهذا قيد في ظاهره على كلية القدرة الإلهية أقلق البعض، فإن النيوتنيين كانوا في الغالب أقل استعدادًا للحديث عن المعجزات بالمعنى المعتاد المتعلق بتدخلات في مسار الطبيعة العادي. والمؤكّد أنهم تركوا مجالًا للمعجزات، وكان نيوتن وكلارك وبنتلي، مثل لوك، يؤكدون بوجه خاص صحة معجزات المسيح. وحتى إن يكن، وبأي أسلوب تحفظي، فإن النزوع نحو النأي بأنفسهم عن معجزات بعينها، تشمل بدرجة ما معجزات المسيح، أفضى تدريجيًّا إلى التخفيف من حدة توكيد الخطاب النيوتني على دور المسيح المتفرد وعلم المسيح بوجه عام. موقّرو القيم الدينية التقليدية لديهم مُبرِّر وجيه للخشية من وجود عنصر هدام في النيوتنية ينحو إلى إنضاب الحماسة الدينية الأصيلة. ووَفْقَ ما يلاحظ جوناثان إدوارادز، في ييل، «لا مراء في أنه قد تم إيلاء أهمية كبيرة، عبر كثير من الأشخاص في الفترة الأخيرة، لاكتشاف عظمة الله، وجلالته المهيبة، وكماله الطبيعي»، إذ في وسع أيّ كان أن يحصل بسهولة على ما اصطلح على تسميته «بالإحساس بكمالات الله الطبيعية» من دون أن يجعل هذا بالفعل قلوب الناس متواضعة، أو ينزع إلى «فصلهم عن العالم، وجذبهم إلى الله، وتغييرهم بالفعل». وفي حين أنه صادق على الرؤية النيوتنية بأن «الجاذبية تتوقف مباشرة على تأثير إلهي»، فإن إدواردز الذي يؤكد كثيرًا فعالية إبليس والملائكة (في اتجاهات متضادة)، يجد أنه من المستحيل المصادقة على النيوتنية بوصفها كذلك. ذلك لأن اكتشافاتهم، كما رآها، «قد عملت على نحو معاكس لعملية الاكتشافات الروحية الحقيقية».[64] ولهذا، في حين كان يُعتقد بوجه سائد أن النيوتنية تعزز مزاعم المسيحية و«الدين الطبيعي»، ثمة معنى مهم عرقلت النيوتنية وفقه الحماسة الدينية التقليدية وما يصفه إدواردز بـ «الفهم الروحي»، يريد «جمال الأشياء الإلهية الأخلاقي» وبوجه خاص «جمال أسلوب الخلاص عبر المسيح».

بعد ذلك تضاعف التوكيد على هذا النزوع الربوبي السالب للقداسة الكامن في النيوتنية في كتاب ولاستون **دين الطبيعة محددًا** (*The Religion of Nature Delineated*) (1724)، وهو من أفضل الكتب رواجًا حيث بيع منه أكثر من عشرة آلاف نسخة، وسلّم بأن صحة المعجزات المحددة، «وعناية الله المعينة» التي تؤثر في الأفراد أصعب بكثير على الإثبات من البرهنة على «العناية العامة».[65] وفي حين يتجنب ولاستون ذكر نيوتن، فإنه يتبنى معظم نسقه في صورة مُعَدَّلة سرعان ما أصبحت مؤثرة، وهي ترهص بشكل أساسي إلى فولتير، صورة ربوبية بشكل مميز بدلًا من أن تكون ذات نغمة مسيحية، وفيها لا تُستبعد العناية الخاصة، في مقابل العامة، إلى حد كبير فحسب، بل تُستبعد تقريبًا كل الإشارات إلى الوحي، والخطيئة الأصلية، والافتداء، وحتى المسيح.[66] وفي هذه الصيغة من النيوتنية المستأنفة والأقرب إلى التيار الرئيس، لكنها الأكثر ربوبيةً، قواعد

(63) Zakai, *Jonathan Edwards's Philosophy*, 103-4.

(64) Edwards, *Religious Affections*, 190-2, 198; Marsden, *Jonathan Edwards*, 70-4.

(65) Marsden, *Jonathan Edwards*, 110-11, 154-5; Markley, *Fallen Languages*, 98; Porter, *Enlightenment*, 112.

(66) *DEBPh* ii. 971.

الأخلاق، مثل قوانين الطبيعة، تظل مبرمة إلهيًا، غير أن التحقق منها أصبح يتم آنذاك عبر العقل ولا يُبلَّغ عبر الوحي.

ونتيجة لهذا، فإن النيوتنية، التي ظهر في البداية أنها مُركَّب جديد عظيم وواسع التأثير يربط بين العلم والفلسفة والتاريخ واللاهوت المسيحي في وحدة جديدة عجيبة ومثيرة لقَدْر هائل من الإعجاب، وشكلت إمبراطورية فكرية محكومة بشكل منضبط وقادرة على الهيمنة على قارات بأسرها، كشفت في الواقع عن أمارات تصدع داخلية عميقة. ففي حين أن توكيدات نيوتن وبيل وكلارك بأن العلم والدين قد جُعلا متفقين حظيت بالقبول الأوفر، فإن **محاضرات** (*Lectures*) بويل المنشورة، وهي السلسلة الشهيرة التي بدأت عام 1692 تحقيقًا لوصية بويل وأصبحت للعديد من السنين الأداة الرئيسة في نشر النيوتنية الطبيعية-اللاهوتية في برلين وإيرلندا وأميركا، كانت كثيرًا ما تُحدِث في القراء المدققين فكريًا عكس الأثر المقصود. من هنا وجد الشاب بنجامين فرانكلين (Benjamin Franklin) (1706-1790)، الذي كان يُطوِّر مقتطفات من **محاضرات** في بوسطن في بداية عشرينيات القرن الثامن عشر «أن حجج الربوبيين التي اقتبست كي تُدحض، بدت لي أقوى من الدحوض»، وقد عزا تَحوُّله من المسيحية إلى الربوبية إلى هذه المُواجَهة.[67] اللافت أن هيوم أكد في فترة لاحقة لبوسويل (Boswell) أن لقراءة كلارك أثرًا عليه مماثلًا تمامًا.

كانت هناك إذًا معارضة قوية منذ البداية لمُركَّب العلم والدين جاءت من اتجاهات متنوعة. نقد لايبنتز لديناميكا نيوتن والشكوى من أن «السيد نيوتن وأتباعه يعتقدون أن الله قد خلق آلته بشكل رديء إلى حد أنه ما لم يؤثر فيها بسبل استثنائية، سرعان ما تتوقف الساعة عن العمل»،[68] رددهما الكاتب الألماني الراديكالي والعالم الهاوي يوهان كونراد فرانز فون هاتزفيلد (Johann Konrad Franz von Hatzfeld)، الذي هاجم كتابه الأول **قضية المثقف** (*The Case of the Learned*) (1724) نيوتن والنيوتنيين، استعدى أعضاء «الجمعية الملكية»، وزعم أنه حُرِق رسميًا، إلى حد أن استياءهم أسهم في رحيله بعيد ذلك من إنكلترا.[69] وقد زعم أيضًا أنه قام بتجارب باستخدام عجلات وأثقال فنّدت ديناميكا نيوتن، واتهم «السير إسحق نيوتن، ومن هم على شاكلته» «بإنكار أن الله يعلم الغيب، أو جهز بما يلزم العالم، بأن تظاهروا بأن الله خلقه بمثل هذا الكمال الفائق، بحيث لا يبقى لأقل فترة زمنية من دون عونه المباشر والمستمر».[70] وحسب رأيه، فإن إنكار النيوتنيين أن الجاذبية «أساسية للمادة» خطأ «أورثهم كل أنواع الأحكام المتناقضة والمنافية للعقل»، ما عزَّز نتائج إلحادية.[71] وفي القارة، حاول هاتزفيلد الظفر بدعم شرافيسندي لأفكاره و«ابتكاراته» ضد النيوتنية، وفي ألمانيا، في فترة لاحقة، حاول ذلك من دون نجاح مع وولف،[72] على الرغم من أن هذا لم يمنعه من أن يزعم لاحقًا بأنه حظي بدعم وولف، في كتابه الثاني الذي نشر في لاهاي

(67) Franklin, *Autobiography*, 113-14; Morgan, *Benjamin Franklin*, 16-17.

(68) *Leibniz-Clarke Correspondence*, 185.

(69) ARH Hof van Holland 5454/13, art. 28, hearing 16 Nov. 1745; Tortarolo, 'Hatzfeld', 815-16.

(70) [Hatzfeld], *Case of the Learned*, 6-7, 23, 25, 29; [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, 213-14.

(71) [Hatzfeld], *Case of the Learned*, 16-17.

(72) ARH Hof van Holland 5454/13, fos. 18-19, 29

عام 1745. وفي هذا الكتاب يعيد إقرار مبدئه ضد-النيوتني، حيث زعم أن إنكار نيوتن أن الجاذبية خاصية جوهرية للأجسام يجعل الله خالق كل شر «لأنه يجعله السبب المباشر لكل الآثار المنتَجة في العالم المادي التي تلزم المرء بأن يستنبط كذلك أنه السبب المباشر لكل الآثار التي تحدث في العالم الروحي».(73)

2. من شرافيسندي إلى دلمبير (1720-1750)

الشخصية الحاسمة في النيوتنية القارية خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر، وحتى صدور كتاب فولتير **عناصر فلسفة نيوتن** (*Élémens de la philosophie de Neuton*) (1738) هو فيللم ياكوب شرافيسندي (Willem Jacob 's-Gravesande) (1688-1742)، أستاذ الفيزياء في ليدن منذ عام 1717. وكان شرافيسندي قابل نيوتن أثناء زيارته [أي شرافيسندي] إلى إنكلترا عامي 1715-1716 واختير لعضوية «الجمعية الملكية»، واعتبر بحلول ذلك الوقت شخصية بارزة في العلم الهولندي، وكان يُعَدّ في البداية نيوتني أرثوذكسي وظل بعض الوقت يُعَدّ كذلك،(74) بعد صدور كتيبه العام في 1719 حَوْلَ الفيزياء النيوتنية، ترجمه كيل إلى الإنكليزية في العام التالي. أما ثاني أبرز فيلسوف طبيعي تجريبي في هولندا في تلك الفترة فهو بتروس فان موشنبروك (Petrus van Musschenbroek) (1692-1761)، الذي قابل نيوتن هو الآخر (عام 1717)، ومكث منذ عام 1723 في أوترخت، وظهر في البداية على أنه نيوتني. ولكن لم يَمْضِ وقت طويل حتى بدأ التحالف بين هذين الرجلين في «الجمعية الملكية» في لندن يذوى، كما حدث من قبل بين هايخنز ولايبنتز في الجمعية نفسها، تحديدًا بسبب اختلافات تتعلق بما يسمى جدال **القوى الحيوية** (*vis viva*)، وهو اختلاف حدث بين نيوتن (الذي يتفق هنا مع الديكارتيين الفرنسيين) ولايبنتز (الذي يُعوِّل جزئيًا، مرة أخرى، على تَبَصُّرات هايخنز)(75) في ما يتعلق بمفهوم «القوة» الذي بقي طويلًا بعد وفاة لايبنتز عام 1716.

ومنذ نشر رؤاه في القوى الحيوية في **مجلة المعرفة** بليبزغ (the Leipzig *Acta eruditorum*) عام 1686، انتقد لايبنتز أولًا الديكارتيين، ومن بَعْدهم النيوتنيين، لخلطهم بين الحركة والقوة، وتجاهلهم وجود طاقة في المادة لا تتأثر بعوامل خارجية. وقد خاض شرافيسندي في سوء الفهم هذا بعد زيارته هس-كاسيل عام 1721، حيث شهد ما يعرف «بالآلة ذات الحركة الدائمة» التي صنعها المهندس السكسوني إرنست إلياس بسلر (Ernst Elias Bessler) (المعروف باسم أوفيريوس Offyreus).(76) وبعد أن أجرى تجارب تخصه عام 1722 عبر إسقاط كرات نحاسية ذات أوزان مختلفة بتناسب ثلاثة، اثنين، واحد في تجاويف منحدرة في صلصال خزفي، لقياس التسارع والصدمة، خلص إلى أن تَصوُّر نيوتن في القوة الديناميكية في الأشياء المُتحرِّكة كان بالفعل خاطئًا. وقد أصبح آنذاك يقبل

---

(73) [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, 165.

(74) Mijnhardt, 'Dutch Enlightenment', 203, Israel, *Dutch Republic*, 1042; Vermij, *Calvinist Copernicans*, 337-9, 341.

(75) D'Alembert, *Traité de dynamique*, 253; d'Alembert, 'Éloge historique', 56-7; Barbour, *Absolute or Relative Motion?*, 475, 504-5.

(76) Allamand, *Histoire*, pp. xxiv, xxiii; Gori, *Fondazione*, 115-16.

أن «القوة» لا تتناسب مع سرعة الأشياء كما حسب نيوتن، بل تتناسب كما زعم لايبنتز مع «مُربَّع السرعة»، بحيث إن الجسم الذي يتسارع ضعف سرعته السابقة يضاعف «قوته» أربع مرات.(77) هذه الرؤية، التي أعلن كانط عام 1747 أنها «باطلة» بوجه عام،(78) تبنّاها كذلك موشنبروك، وهو تجريبي موقر إلى حد كبير في ألمانيا، وفي عام 1747 وصفه كانط الشاب نفسه بأنه «أعظم طبيعانيي هذا العصر»، كما وضح في كتابه مبادئ الفيزياء (*Beginselen der Natuurkunde*) (1736)، وهو عمل ظهر بالألمانية عام 1747.(79) وفي حين أن موشنبروك استمر في دعم اللاهوت الطبيعي النيوتني بقوة، فإن هذا لا يصدق على شرافيسندي.

عارض شرافيسندي إذًا في وقت مبكر مذهب نيوتن في أنه يلزم أن تكون «القوة الدافعة النشطة»، كما يصفها كلارك، متناسبة مباشرة مع السرعة، بمعنى أن التغيّر في السرعة لا يتضاعف إلا بكتلة الجسم.(80) وهنا استُدرج ربما ضد مشيئته إلى جدال طويل حول مبدأ لايبنتز بأن هناك قوة «حية» في الأجسام كامنة في المادة نفسها، وهو جدال ظل يهيج العالم العلمي آنذاك عقدين آخرين. الجسم، عند اللايبنتزيين والوولفيين، الذين يتفقون هنا مع الماديين، شيء يتضمن مبدأ نشاط يسبب الحركة، قوة حيوية؛ وهم يرون أن هذه القوة تؤثّر بشكل كبير في ديناميكا الكتلة في الحركة، وعلى نحو يعارض مبادئ نيوتن.

وعلى الرغم من أن السيد [نيوتن] نفسه كان آنذاك أكبر سنًّا من أن يرد، فإن بطانته، كلارك، وبمبرتون (Pemberton)، وإيمس (Eames)، ودوزاغولييه، وآخرين، أنكروا ساخطين آراء شرافيسندي، حيث اتهموه بخيانة العظيم نيوتن عبر تَصوُّر «قوة» على منوال لايبنتز وبالزعم (هنا ضد لايبنتز فضلًا عن نيوتن) أن الحركة الدائمة ممكنة نظريًّا، وهو موقف تبناه هاتزفيلد كذلك.(81) وقد شجب كلارك تحديدًا ما وصفه بجهود شرافيسندي، مُتأسّيًا بلايبنتز، «لإثارة غبار المعارضة ضد فلسفة السير إسحق نيوتن» عبر تأكيد «متحمّس لمبدأ يُخرِّب كل العلوم» ويُقوِّض كُلِّيًّا المفهوم النيوتني في المادة بوصفها شيئًا «لا حياة فيه، خلوًا من الدافعية، غير نشط وخاملًا»، وذلك عبر التسليم بكمون الحركة في المادة.(82) ويُفترض أن كلارك لم يكن على دراية بميول شرافيسندي الربوبية وتشكيكه في المعجزات. ولعله اعتقد بجدية في أن شرافيسندي أراد تخريب إرث نيوتن.

وفي حين أن رد فعل شرافيسندي كان فاترًا، حيث رفض بعناد قبول أنه لم يكن «نيوتنيًّا»، زاعمًا أنه استقرائي صرف في مناهجه العلمية، وهذا ما كان للسير إسحق نيوتن أن يصادق عليه بكل

---

(77) De Clerq, *At the Sign*, 83-5; 's-Gravesande, *Essai*, 217, 228-9; d'Alembert, *Traité de dynamique*, preface p. xvii; Garber, 'Leibniz: Physics', 289-93; Barbour, *Absolute or Relative Motion?*, 503.

(78) Kant, *Gedanken*, 29 n., 139, 181.

(79) Kant, *Gedanken*, 118, 172-5.

(80) De Pater, 'Inleiding', 19; Beeson, 'Il n'y a pas d'amour', 905; Barbour, *Absolute or Relative Motion?*, 505.

(81) Allamand, *Histoire*, pp. xv-xvii; Gori, *Fondazione*, 296; Tortarolo, 'Hatzfeld'.

(82) Tortarolo, 'Hatzfeld', 118, 300-1; 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques*, i. 252.

توكيد، بل إنه كان يسلي نفسه بشكوك متزايدة ليس حول ديناميكا نيوتن فقط، بل حتى في مناحٍ أخرى من نسقه وأصبح يشارك الكثير من ارتيابية لايبنتز حول ما يسمى نزعة نيوتن «الرياضياتية» (mathematicism)، أو قبول التطابق المطلق بين النماذج واللغة الرياضية والإطار الزمكاني الكوني. وأسوأ من هذا، في عيون النيوتنيين، أنه أصبح أكثر تَردُّدًا في المُوافقَة على اللاهوت الطبيعي الذي أكد عليه نيوتن وكلارك وبنتلي بقوة، رافضًا رؤية أسباب لزوم القطع بأن قوانين نيوتن في الجاذبية، هي مثل سائر قوانين الطبيعة «الثابتة والعامة»، «معجزات»، أو «فيض مباشر من الله» كما أقر النيوتنيون، وهنا مرة أخرى يحيل إلى اللايبنتزيين (وفونتنيل) في رفض الاعتراف بأي من مثل هذه «الكيفيات الغامضة».[83]

وفي الجامعة، ومن دون الهجوم على نيوتن، كان يعرض باستمرار فيزياءه، وبراهينه، كونها نتاج مُلاحظات وحس، على أنها شيء يشبه اليقينيات الأخلاقية التي تنطبق على الحياة البشرية بدلًا من أن تكون يقينيات تحدّدها الرياضيات. وقد جادل بوجوب تَصوُّر فكرة الدقة واليقين في العلم لا على أنها نوع من المرآة بل مجرد أداة مفيدة ومقاربة للواقع الطبيعي. وعلى هذا النحو، تراجع شرافيسندي إلى ما يمكن تسميته بالإمبيريقية التجريبية الخالصة من القبيل الذي سبق لهايخنز وما بعد ديكارتيين آخرين أن صادروا عليه، أي إمبيريقية معزولة نظريًا عن مقدمات بويل ونيوتن ولوك اللاهوتية، حيث أقر ببساطة بأننا لا نعرف شيئًا عن أي جوهر.[84] وهذا موقف يجعل في ما يبدو فيزياء شرافيسندي محايدة بين الماديين وخصومهم.

ولأنه كان هو نفسه فيزيائيًا ورياضيًا متمرسًا، وشخصًا اشتهرت مضخات الهواء وأجهزة علمية أخرى صنعها بعون من ورشة عمل موشنبروك في ليدن، في أنحاء أوروبا، ظل شرافيسندي خلال ثلاثينيات القرن الثامن عشر أكثر أهلية من فولتير، الذي جاء ليجلس في محاضراته خلال زيارته الثالثة لهولندا، عام 1737،[85] لقيادة المزيد من حملة الترويج للمناهج النيوتنية وأساليب التدريس وإجراء التجارب الجديدة في الفيزياء، حيث ظل شخصية محترمة ومؤثرة، وفي هذا تلقى العون من إتقانه الفرنسية. غير أن شرافيسندي كان ينزع في كتاباته الفلسفية، أكثر من فولتير، إلى النأي عن الروح الأصلية للنيوتنية، تحديدًا عبر توكيد مركزية السبب والنتيجة الميكانيكية التناسبية، كما يعبّر عنها رياضيًا، في كل أفعال الطبيعة،[86] وتشكيل قضايا بطريقة تنحو صوب تقويض ثنائية نيوتن الأنطولوجية الطبيعية-اللاهوتية المُؤسَّسة على الفصل بين المادة والحركة، والجسم والنفس، والضروري عن العارض.

وقد قاد التخلي عن اللاهوت الطبيعي شرافيسندي بدرجة أو أخرى إلى الصدام مع كلارك؛ ذلك لأنه بدا أنه يتبنى مبادئ فلسفية ومفهومًا في الطبيعة يُعتّمان كُلّيًا على الحد الفاصل بين «الماديين»

(83) 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques*, 92-4; Ferrone, *Intellectual Roots*, 231-2; Mamiani, 'Rivoluzione incompiuta', 43.

(84) 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques*, i. 126, 129; [Lelarge de Lignac], *Élémens*, 237-8, 313.

(85) Vercruysse, *Voltaire et la Hollande*, 36-7, 127.

(86) Vanpaemel, 'Culture of Mathematics', 207-11.

و«الرياضيين الديكارتيين». ومن بين الجوانب الخلافية بوجه خاص في كتاباته النظرية حجّة ظهرت في كتابه **مقدمة إلى الفلسفة** (*Introductio* to philosophy) الصادر عام 1736، بدا أنها تُقوِّض أو تُهدِّد على الأقل مذهب حرية الاختيار وتثير أسئلة غير مناسبة حول الزعم الديكارتي-النيوتني القائل باستحالة التفاعل بين الجسم والذهن. وقد جادل بأنه لا مناص فلسفيًا من عَزْو «ضرورة» إلى القرارات والبواعث والأفعال البشرية، لكن التميز الأنطولوجي بين الجسم والذهن يظل محتفَظًا به ما دمنا نُميِّز بدقة بين «الضرورة الطبيعية أو المقدّرة»، و«الضرورة الأخلاقية». غير أن بعض القراء اعتبروا هذا أسلوبًا مُخادِعًا في تفكيك مجمل ثنائية لوك ونيوتن (فضلًا عن ديكارت).[87] وعلى الرغم من أنه يُؤكِّد أن هدفه لا يتجاوز توضيح مفهوم «اليقين» الطبيعي في العلم، أدت الخشية من أنه يقوض خلسة التميز بين الجسم والنفس، وبين الضروري والحر،[88] إلى قيام حملة تشويه ودسائس ضده يقال إنه حَرَّضَ عليها (وبشكل مفارق إلى حد ما) علماء لاهوت كالفنيون مُتشدِّدون ملتزمون بالقضاء المبرم. وعلى أي حال، اتُّهِم علنًا «بالإسبينوزية» على الرغم من أنه قال صراحة إنه يعتقد بشكل مطلق في خلود النفس ولاماديتها.[89]

وفي حين أن حرية الاختيار لا تقبل، كما يظهر، المصالحة مع «الضرورة الطبيعية»، كتلك التي تنطبق في قوانين الفيزياء المعبّر عنها رياضيًا، فإنه يمكن أن تجتمع حسب شرافيسندي مع «الضرورة الأخلاقية».[90] ولم يكن يعرّض للخطر التميز بين حرية الاختيار و«الضرورة» عبر الركون إلى الضرورة التي يعمل بها الذهن، لأن الشيء «العارض» الذي علمه الله مسبقًا مُحتَّم ضرورة أن يقع، على الرغم من كونه عارضًا، من دون أن يقلل هذا بأي وجه من حرية الاختيار الإلهية، أو واجب الإنسان أو إلزامه.[91] فضلًا عن ذلك، فإن مثل هذا التميز، في ما يُؤكِّد، يُشكِّل مطلبًا ضروريًا لأنه يتعين أن يكون هناك سبب لكل تحديد للإرادة البشرية، من دون استثناء، والباعث الذي يُحدِّد دائمًا اختيارنا، أو قرارنا، هو حتمية أن نختار ما هو أفضل لنا. ومهما كان القرار صعبًا، يستحيل ألا نختار ما يبدو، وَفْقَ الموازنة، أنه «الأفضل»، أي الأرجح أن يحافظ على وجودنا ومصالحنا. ولهذا فإنه خلافًا للايبنتز الذي يُميِّز بين النفوس الحرة والأجسام المُحدَّدة ميكانيكيًا على الرغم من أن كليهما، عبر أمر إلهي، يتقاربان بشكل متناغم كي ينتجا أفعالًا بشرية، يزعم شرافيسندي، مقتربًا من بيل وإسبينوزا، أن كل إرادة بشرية مُحددة ميكانيكيًا وإن افترض أن هذا لا يُضمِّن أن اختيارنا ليس حرًّا.

وينكر شرافيسندي ما يعتبره الخطأ الشائع الذي يتعين في «اعتبار أي حاجة على أنها مقدّرة». ولإثبات أنه لم يكن يحاكي إنكار إسبينوزا أن الحرية البشرية تعارض الضرورانية، يطلب من قارئه أن يتخيل رجلًا أُرتج عليه في غرفة حيث لا سبيل للهرب: إنه يرغب في الخروج لكنه أُكره

(87) 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques*, ii. 8-9, 22; Allamand, *Histoire*, pp. xlvii-xlviii.

(88) Vanpaemel, 'Culture of Mathematics', 210-11; d'Argens, *Thérèse philosophe*, 19-23, 170; Gori, *Fondazione*, 149-51; De Pater, 'Inleiding', 33, 48-9, 51-2.

(89) Allamand, *Histoire*, pp. l-lii.

(90) 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques*, ii. 21.

(91) 's-Gravesande, 'Rede', 66, 69.

على البقاء، و«هذا عائق مـادي».[92] ولكن إذا افترضنا بعد ذلك أن في الزنزانة نافذة مفتوحة، لكننا أغفلنا خطرًا محدقًا يضمن موتًا مُحَقَّقًا يواجه من يصعد إليها، فإن الوضع يتغيّر فلسفيًا. مرة أخرى، يظل السجين مكرها على البقاء. لكن صورة الإكراه أصبحت الآن مختلفة: لم يعد العائق ماديًا، «بل أصبح أخلاقيًا».[93] ولذا، في ما يخلص شرافيسندي، فإن الآلية التي تُنظِّم عملية صنع القرار البشري تُحدِّد أفعالنا بدرجة لا تقلّ عن العمليات الطبيعية، لكننا نخطئ حين نستنتج أن الكائن العاقل المُحددَّة أفعاله يشبه لهذا السبب ساعة حركاتها «نتائج ضرورية لقوانين ميكانيكية بعينها».[94]

وهذا التميز بين «الضرورة» الطبيعية والأخلاقية، في ما يزعم شرافيسندي، ينقذ الفيلسوف صاحب النية الحسنة من تناقضات وسقطات لا مناص منها تنتج عن رؤى متناقضة ذاتيًا قال بها ديكارت ومالبرانش ولايبنتز و(ضمنيًا) نيوتن من دون وقوعه في شرك الإسبينوزية. غير أنه لم يتضح بشكل كافٍ كيف يُمكّن هذا المرء من تَجنُّب الشرَك. مثل كثيرين، يؤول شرافيسندي الإسبينوزية على أنها نزعة قديمة استبقَتْها الرواقية في ما يتعلق بالضرورة والحرية، كما استبقها في ما يؤكد «المسلمون».[95] وقد ظهرت في هذا الصدد رسالة، تُعزى أحيانًا للهيغونوتي الهولندي بائع الكتب الراديكالي جان فريدريك برنار، تجادل ضد استدلاله، وتَتضَمَّن أن تهمة كونه إسبينوزيًا خفيًا مبررة. ويكيل المؤلف المجهول المديح لإسهاماته في العلم التجريبي وعدم رغبته في صرف انتباهه عبر تخمينات ميتافيزيقية، وهذا أمر أسهم في ما يقول كمُؤشِّر على تخليص الجنس البشري من مذاهب مالبرانش ولايبنتز «الغريبة وغير القابلة للفهم»، غير أنه يُشكِّك في ما إذا كان نيوتنيًا حقًا، لأنه ظهر من الفحص أن نظريته في الذهن غير قابلة للتمييز عن نظرية «إسبينوزا وهوبز».[96] ويواصل قائلًا، «يبدو لي أيها السيد» أن تمييزك بين الضرورة الطبيعية والأخلاقية غير واقعي إطلاقًا، وهو تمييز لا يتألف إلا من كلمات، إذ ليس هناك فرق حقيقي في العمق».

وبحسب اعتراضه، أي فرق يحدثه إذا ما كنتُ مُقيَّدًا ببكرات أو قضبان أو اعتبارات، أو دوافع، أو عواطف «تُحدِّد إرادتي بشكل ضروري»؟ ولأن شرافيسندي يُسلِّم بأن كل مخلوق عاقل «مُحتَّم من قِبَل إرادته»، فإنه لا يستطيع أن ينكر، إلا مجازيًا، أن الإرادة لهذا السبب مُحتَّمة «بضرورة لا مناص منها»، كما في توازن كفّتي ميزان اضطرب بإضافة وزن إلى إحدى الكفتين.[97] فلسفيًا، كان شرافيسندي على طريق يختلف تمامًا عن الطريق الذي أعلن أنه يسلكه: إذا كانت الأسباب الخارجية تعمل علينا بشكل ليس أقل فعالية، بالطريقة نفسها التي يُؤثِّر بها جسم على آخر، وإذا كانت الرغبات والميول تُحرِّكنا من دون دراية بهذه السببية، ألسنا حقيقة وبالفعل البشر الذين يتحدث عنهم

(92) 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques*, ii. 22.

(93) Ibid.

(94) Ibid., ii. 23; De Pater, 'Inleiding', 34.

(95) 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques*, ii. 22-4.

(96) [Bernard?], *Lettre à Monsieur G. J. 's-Gravesande*, 7-8.

(97) Ibid., 10-11; De Pater, 'Inleiding', 33-4.

إسبينوزا»؟[98] في مبلغ علمه، يقول مستنتجًا، «لا يبدو أن هناك أي فرق حقيقي بين جبرية إسبينوزا، والجبرية الإسلامية، وجبريتك».[99]

ويُذكِّر المُؤلِّف شرافيسندي بأن «إسبينوزا واضح ودقيق»، مقتبسًا القضية رقم XXIX في كتاب **الأخلاق**: «لا شيء عارض، بل كل الأشياء مُحدَّدة بضرورة الطبيعة الإلهية كي توجد وتعمل بطريقة بعينها».[100] ويزعم شرافيسندي بأنه يوقّر نيوتن، وأنه مُعجَب بفلسفته الطبيعية. غير أن صرح النيوتنية بأسره ينهار إذا تمت المصادقة على زيغ شرافيسندي عن نسق نيوتن في السبب والنتيجة ورؤاه في الإرادة البشرية «ولذا فإننا سوف نقع في أحضان الإسبينوزية».[101]

ولهذا، فإن تغليف شرافيسندي الفلسفي الذي يحيط بالفيزياء النيوتنية أصبح يدرَك في نقاط بعينها على أنه يتميز بشكل حاسم عن تغليف نيوتن. وفي حين أن البُحّاث (وهذا يشملني) صدّقوا في الغالب ما يقول حين أقر مركزية العناية الإلهية في تنظيم الكون، وحين حَذَّر الطلاب من إسبينوزا الذي يصف أفكاره بأنها «جد خطرة»، والذي استبعد مزدريًا فكرته في الاستدلال الهندسي،[102] ومن ثَمَّ حمل معاداته للإسبينوزية وولاءه لإرث نيوتن محمل الجد، يبدو أن بعض جوانب تدريسه قد أسهمت في المبدأ النيوتني الأساسي أن الحركة خارجية نسبة للمادة، وأن الدفع المادي، كما يؤكد نيوتن وكلارك، «ليس سبب الجاذبية». كذلك فإنه بامتناعه عن إقرار مزاعم كلارك بأنه «قد ثبت حتى رياضيًّا أنه يستحيل أن تنشأ الجاذبية عن تركيب ونسيج أجزاء المادة، ومن الأجسام المحيطة المؤثرة»، وأنه لهذا السبب «يلزم بالضرورة السماح بأن كائنًا ليس ماديًّا... هو سببها»،[103] ؛ ومع ذلك فإن شرافيسندي كان في الواقع يعير دعمًا خفيًّا للنقد ضد النيوتني الذي يقول به اللايبنتزيون والماديون والإسبينوزيون.

وأشد جزمًا بعدائه للنيوتنيين من شرافيسندي، وهو كذلك مهم كجسر بين النقد الديكارتي-اللايبنتزي لنيوتن و«التنوير الفرنسي الراقي»،[104] موقف عالم الرياضيات والمهندس السويسري يوهان برنولي (Johann (Jean) Bernoulli) (1667-1748) من مدينة بال. وكان برنولي قد درّس في السنوات 1695-1705 في فرونغن، حيث تصادم كما رأينا مع المعسكر الكالفني التقليدي، خصوصًا في مُجادَلة عام 1699 حول الغذاء والهضم، حيث اتُّهم علنا بالإسبينوزية. في ذلك الوقت، كان يتبنى، كما ظل يتبنى في فترة لاحقة، ثنائية ديكارتية مُتشدِّدة بين الذهن والجسم، حيث زعم في كتابه **صدى رفض الإسبينوزية** (*Spinozismi depulsionis echo*) (Groningen, 1702) أن الديكارتية عائق أفضل ضد الإسبينوزية من الزعم بأن الجسم والنفس يتفاعلان.[105]

---

(98) [Bernard?], *Lettre à Monsieur G. J. 's Gravesande*, 18.

(99) Ibid., 20; Gori, *Fondazione*, 152-3.

(100) [Bernard?], *Lettre à Monsieur G. J. 's Gravesande*, 20; *Collected Works of Spinoza*, i. 433; Spinoza, *Ethics*, ed. Parkinson, 99; Klever, *Ethicom*, 67.

(101) [Bernard?], *Lettre à Monsieur G. J. 's Gravesande*, 23; 's-Gravesande, 'Rede', 70.

(102) 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques*, ii. 22, 355; Mijnhardt, 'Dutch Enlightenment', 203.

(103) Clarke, *A Third Defense*, 846.

(104) D'Alembert, 'Éloge historique', 42, 59-60.

(105) Ibid., 33-6; Israel, *Radical Enlightenment*, 437-9.

وكان برنولي قد اصطف إلى جانب هايخنز ولايبنتز ضد نيوتن في الجدل حول القوى الحيّة على الرغم من أنه كان مخطئًا، حسب كانط الذي كَرَّس أول كتبه المنشورة، عام 1747، للحكم في الخلاف حول القوى الحيّة من منظور مناصر لنيوتن.[106] وبعد وفاة لايبنتز، عام 1716، واصل برنولي بنشاط جدال لايبنتز مع النيوتنيين الإنكليز، بل حسب دعابة دلمبير «مع إنكلترا نفسها»، كما عارض نيوتن في مسألة المغناطيسية.[107] ولشجب النيوتنية لكونها علمًا «غامضًا وغير كافٍ»، نشر في عام 1730 دراسة فازت بجائزة في ميكانيكا الأجرام السماوية والأفلاك الإهليلجية، محاولًا من دون جدوى، مثل فونتنيل، إنقاذ نظرية الدوامة في الدفع التي يقول بها ديكارت بوصفها المبدأ الحيوي في الأكوان بدلًا من «التَّجاذب». غير أن أهميته الأساسية إنما تكمن في تطبيقه المتطور للرياضيات على الديناميكا الذي شكل التأثيرات الرئيسة على مقاربة دلمبير نفسه، الذي أعد في عام 1748 تأبين (*éloge*) من 55 صفحة في ذكراه اعترف فيها بأنه حصل في الأصل على مفهومه في الديناميكا منه.[108]

وعلى هذا النحو ناقضت تنقيحات شرافيسندي المواربة بجانب التعديلات اللايبنتزية، ونزعة برنولي المعادية للنيوتنية الأشد صراحة، المذهب النيوتني في نقاط حاسمة. وفي حين أسس لوك والنيوتنيون أنساقهم على العناية الإلهية، استبعد شرافيسندي وبرنولي بشكل فعال الركون إلى سلطان الله على العالم؛ وفي حين قيد لوك والنيوتنيون بشكل متطرف نطاق الفلسفة، أبطل شرافيسندي هذا الجزء من عملهم، زاعمًا أن الفيلسوف الطبيعي لا يشرح الفيزياء فحسب، بل يربط العلم بالمجال الأخلاقي والبشري.[109] وعلى الرغم من أن القوة المتواصلة للاهوت الطبيعي النيوتني وجهود ماكلورن التي لا تكل، وإن لم تكن دامغة، لدحض تصور لايبنتز، وبرنولي، وشرافيسندي في «القوة» رياضيًّا،[110] معيدًا تناسبية دقيقة من الحركة للقوة، وخارجية أنطولوجية للقوة نسبة للحركة، والرياضيات لجوهر الواقع، لا ريب في أن هناك صدوعًا قد ظهرت في نسق نيوتن الواسع النطاق الذي يُوحِّد بين العلم واللاهوت.

بمعناها الفلسفي الأوسع، كنسق في اللاهوت الطبيعي، لا شك في أن النيوتنية كانت بحلول أربعينيات القرن الثامن عشر تفقد بعضًا من هيمنتها السابقة، حتى في بريطانيا. وبعد أن أصبح مارتن فولكس (Martin Folkes) رئيسًا «للجمعية الملكية» عام 1741، تم رصد حدوث تَغيُّر ملحوظ في منظور أعضاء الجمعية، حيث كان هناك انفصال متعاظم بين العلم والدين، وانتشار أوسع للارتيابية، كما حقق «النسق الكافر» حسب وصف النيوتني وليام ستوكلي (William Stukeley)، كاهن سان جورج، في بلومزبري، قَدْرًا أكبر من الانتشار.[111] وعلى الرغم من أن أول منشوراته لم يَحْظَ إلا

---

(106) Kant, *Gedanken*, 57, 112-13, 150-1.

(107) D'Alembert, *Traité de dynamique*, 253; d'Alembert, 'Éloge historique', 49-50, 56-7; Walters, 'Querelle', 199.

(108) D'Alembert, 'Éloge historique', 11; Spallanzani, *Immagini*, 114-15; Gaukroger, *Descartes' System*, 159, 173-5.

(109) Gori, *Fondazione*, 70.

(110) D'Alembert, *Traité de dynamique*, preface p. xviii.

(111) Force, 'Breakdown', 151.

باهتمام ضئيل، كان لزامًا على النيوتنيين وأتباع لوك، بحلول أربعينيات القرن الثامن عشر، مجابهة دراستي هيوم المشككتين بازدراء «حول عناية إلهية معيّنة» (Of a Particular Providence) و«في المعجزات» (Of Miracles)، وهما هجوم مزعج بوجه خاص للنيوتنيين فضلًا عن اللوكيين إن لم تكونا متعارضتين كليًا، في النهاية، مع اللاهوت الطبيعي النيوتني و«البرهان المُؤسَّس على التصميم».

وفي هذه الأثناء، في فرنسا، جرت عملية تفكيك اللاهوت الطبيعي النيوتني بسرعة أكبر. في عام 1746، ظل ديدرو يعتبر أعمال نيوتن إثباتًا مقنعًا على «وجود كائن عليم».(112) ولكن عبر جدال مكثّف مع أقرانه «الفلاسفة»، وقراءة وصراع داخلي، سرعان ما تخلى عن رؤيتهم. وكان السبب في ذلك، جزئيًا، أنه اعتبر النيوتنية مقنعة في ما يتعلق بالتدخل الإلهي في الطبيعة، لكنها أقل إقناعًا في ما يتعلق بشؤون الحياة والبشرية والأخلاق، وجزئيًا لأنه أصبح فلسفيًا أشد ميلًا إلى التفسيرات الواحدية والهيلوزوية [حيويّة المادة]. غير أن تطور العلم نفسه، أسهم في الوقت نفسه، وكما سوف نرى، في الإطاحة بالنيوتنية، بحلول عام 1747 على الأقل، في ذهن المحرر الرئيس لِـ **الموسوعة** [ديدرو]. ذلك أنه بدا له، وقد شجعته بلا شك على ذلك نزعة بوفّون المادية، والنزعة ضد-الرياضانية السائدة بعد عام 1749، وتيارات أخرى من النزعة المضادّة للنيوتنية،(113) أن الاكتشافات المتأخرة في البيولوجيا الفرنسية وعلم الأحافير عارضت بوجه عام مبادئ النيوتنيين.

فضلًا عن ذلك، انشغل ديدرو بعلوم الحياة بدلًا من الفيزياء، وبالبشر أكثر من المواد الجامدة، وكشف عن نزعة ضد-رياضانية غريزية، انعكست بشكل قوي في كتابه **في تأويل الطبيعة** (*De l'interprétation de la nature*) (1753)، وفي خلافاته الباقية مع دلمبير. وبحلول وقت نشر الجزء الأول من **الموسوعة** عام 1751، خلص ديدرو إلى النتيجة المذهلة، وإن لم تكن واحدة من أعمق تبصراته، أن حكم الرياضيات قد انتهى آنذاك وأن البيولوجيا على منوال بوفّون قد أصبحت النموذج المسيطر في العلم.(114) وإذا كان تمرده ضد الأفكار الإنكليزية قد تعزز بالانطباع (غير الصحيح) أن النيوتنيين كانوا مخطئين كُلّيًا في مسألة القوى الحيّة، وأن الأفكار اللايبنتزية في الاحتفاظ بالقوة في المادة كانت صحيحة تمامًا، فإن نزعته ضد-النيوتنية في ما يبدو مدفوعة أساسًا من إحجامه عن التسليم بمركزية الرياضيات في الفلسفة الطبيعية، والفلسفة العامة، وفهم واقع الوضع البشري. وبنهاية أربعينيات القرن الثامن عشر ظهر ديدرو على أي حال بوصفه الخصم الأهم للنيوتنيين في «التنوير الراقي».(115)



(112) Diderot, *Pensées philosophiques*, pensée XVIII; Quintili, *Pensée critique*, 95; Duflo, *Diderot philosophe*, 107-10.

(113) Roger, *Buffon*, 43, 57-8, 196-7; Larrère, 'D'Alembert and Diderot', 122-3.

(114) Larrère, 'D'Alembert and Diderot', 75, 92-4; Diderot, *De l'interprétation de la nature*, 180-1.

(115) Cherni, *Diderot*, 226-7; Fauvergue, 'Diderot', 122-3.

القسم الثالث

الانعتاق السياسي

9

النـزعـة المضـادّة لهوبـز وصـنـاعـة «الحداثـة»

كان ديدرو فيلسوفًا معنيًّا بالإنسان والطبيعة في آنٍ واحد؛ ولعله كان في النهاية أكثر عناية بالإنسان منه بالطبيعة. على أي حال، كان الفكر الاجتماعي والأخلاقي والجمالي في بؤرة اهتماماته. وعلى الرغم من معاداته الشديدة لموقف هوبز المضادّ للديمقراطية، كان ديدرو، في مقالته عن «هوبز» (Hobbes) في **الموسوعة**، أبعد ما يكون عن عدم التعاطف الكامل مع أهدافه العامة ودوافعه وفلسفته. وقد التمس العذر لهوبز على تصويره العقلي المغالي في السلبية لحالة الطبيعة باعتباره راجعًا للوضع القاتم الاستثنائي الذي واجهته إنكلترا خلال سنوات كتابته لمؤلَّفيه **المواطن** (*De cive*) (1642) و**ليفياثان** (*Leviathan*) (1651). وقد أثنى على نزاهة هوبز وبصيرته، وعلى تصميمه لنسق بدا له، على الرغم من ولائه القاطع للدين المنزّل، شكلًا من النزعة المادية الإلحادية، التي وافق بالكامل على بعض منها (منذ 1747). ولكن على الرغم من هذه الخصائص الإيجابية والمخففة، شعر ديدرو في النهاية أن هوبز أخطأ بشكل فادح بسبب نظرته التشاؤمية المفرطة بخصوص الإنسانية: وبأخذه مجموعة من الظروف المحددة والمهدِّدة «حول القواعد الثابتة للطبيعة»، وَفْقَ خلاصة ديدرو، أصبح هوبز «معتديًا على الإنسانية ومدافعًا عن الطغيان».[1]

يعترض ديدرو بقوة، خاصة في مادّة «المواطن» (Citoyen) في **الموسوعة** على رفض هوبز الإقرار بأي اختلاف بين «المواطن» و«الرعية»، وعلى مذهبه بأن المواطن يدين بالطاعة غير المشروطة للدولة؛ وبالقدر نفسه يُعبِّر ديدرو عن نفوره من وجهة نظر هوبز بأنه يحق للحاكم أن يحرم رعاياه من حرية التعبير.[2] أكثر من ذلك، فإن النزعة المضادّة لهوبز، وما تعنيه من مقت عميق لنزعات هوبز المعارضة للمذهب الليبرتاني والجمهورانية واحتقاره للديمقراطية، إلى جانب التشكك العام تجاه فلسفته الأخلاقية وتجاه فكرته في أن «حالة الطبيعة هي حالة حرب يشنها الجميع ضد الجميع»، كانت دائمًا وإلى درجة ما جزءًا مندمجًا من التنوير الراديكالي منذ بدايته مع بروز الجمهورانية الديمقراطية الهولندية، في أعمال يوهان دو لا كور وفرانسيسكوس فان دين إندن، وإسبينوزا، وصولًا إلى الفكر السياسي الجمهوري الفرنسي عند بولانفيلييه ومابلي الشابّ.

غير أنه لا سبيل لإنكار أن مفكّرين راديكاليين قاموا، وظلوا يقومون، باستخلاص مُكوِّنات رئيسة من نظام هوبز، وربما على وجه الخصوص فكرته بأن «الديمقراطية» هي أول نوع من المجتمعات المُؤسَّسة في «نظام الزمان» ومذهبه في أن السيادة، بعد إنشاء الدولة، هي ما وُصف بأنه «مجموع الإرادات الفردية»، وهي فكرة تبناها في ما بعد إسبينوزا بشكل مركزي. وقد ساعدت استخلاصات

(1) Diderot, art. 'Hobbisme, Diderot and d'Alembert', in *Encyclopédie*, viii. 233; Schröder, 'Liberté et pouvoir', 147; Duflo, *Diderot philosophe*, 400, 462, 507-8.

(2) Glaziou, *Hobbes en France*, 142, 147-9; Proust, *Diderot*, 343-4, 427-30; Skinner, *Reason and Rhetoric*, 285-6.

«الهوبزية الديمقراطية»، والأكثر مساواتية، بشكل لا يُستهان به، على تحديد وتهذيب الجهاز النظري لدى الجمهوريين الديمقراطيين الحديثين المبكرين، وبالتالي للتنوير الراديكالي في مجمله.[3] وبالتأكيد لم يكن جيمس هارينغتون (James Harrington) الوحيد بين الجمهوريين الحديثين المبكرين عندما لاحظ أن «السيد هوبز يعتبر الديمقراطية الأولى بين كل الحكومات في نظام الزمان الحديث».[4] بالإضافة إلى ذلك، كان هذا جزءًا من التبرير لما تَطوَّر في العقود الأخيرة إلى فكرة مهمة في دراسات تاريخ الفكر السياسي، من أطروحة أنه بالنسبة لهوبز «كانت الديمقراطية سابقة زمنيًّا ومنطقيًّا لأشكال الحكومات الأخرى»،[5] وأن الحاكم بِنَظَره يحوز على ما أُطلق عليه «خاصية جمهورية انتقائية»، وهكذا، وباختصار، فإن «هوبز هو السلف الحقيقي للديمقراطية الليبرالية الدستورية».[6]

ولكونه عبقرية مُؤسِّسة للفلسفة الجديدة، شاطر بالكامل ديكارت، فضلًا عن المفكرين العظام من التقليد الراديكالي مثل إسبينوزا وبيل وديدرو، في تبني تصور جديد وعملي وشمولي لمعنى الفلسفة: حيث غرضها، بالنسبة لهوبز، مثل هؤلاء المفكرين الآخرين، هو إبراز ومناصرة وتشجيع ما هو ضروري للحفاظ على الحياة البشرية وتعزيزها.[7] وهكذا، فإنها، أو يجب أن تكون، معنية أساسًا بفهم وتحسين البناء المعماري الكلي والترتيب القائم لكل شيء، أي المجتمع والسياسة، وكل ما يُشكِّل دائمًا وبسبب ذلك الحقل المعرفي الأبرز، (سواء أدرك البشر ذلك أم لا). ووَفْقَ هذا، جاهد هوبز من أجل تكييف الأخلاق والسياسة والمجتمع، والمعرفة عمومًا، بطرق تساعد على تأمين واستقرار المجتمعات الإنسانية.

ولهذا السبب فإن المفكرين الراديكاليين، في الوقت الذي غالبًا ما نظروا إلى هوبز بوصفه مدافعًا عن الطغيان ومفتريًا على المجالس الجمهورية ومناصرًا للرقابة، وبكونه مفكرًا رسم صورة مفرطة في التشاؤم عن الإنسانية الطبيعية، خاصة نزوعها للعدوان والصراع، قاموا بذلك على الدوام بطريقة مبهمة بل ومتناقضة تثير الاستغراب، ولم يتبرؤوا بالكامل منه ومن نسقه، وغالبًا ما كانوا يُظهرون تعاطفًا قويًّا واضحًا مع بعض عناصر فكره وكتاباته. مع ذلك، وكما لاحظ أنطوني كولنز، على الرغم من أن كثيرًا من المفكرين الأحرار رفضوا ما سماه «سياسة الكنيسة العليا»، ويعني بذلك وجهات نظره المتوافقة مع السلطة الكنسية والرقابة على الكتب، فضلًا عن السيادة الملكية، وغيرها من «الآراء الزائفة»، فإنه لا يمكن إنكار أن لهوبز، ما يصفه بأسلوب يروق له، «تأثيرًا عظيمًا على التعلم والفضيلة والتفكير الحر».[8]

---

(3) Goldie, 'Reception of Hobbes', 603; Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 37-8; Borrelli, 'Hobbes e la teoria', 243, 262; Hoekstra, 'Lion in the House', section IV,

(4) انظر:

Hoekstra, 'Lion in the House', section IV.

(5) Tuck, *Philosophy and Government*, 310.

(6) Ibid. 316; Coleman, *Hobbes and America*, 3; Hoekstra, 'Lion in the House', section IV.

(7) Hoekstra, 'Hobbes on Law', 119.

(8) Collins, *Discourse of Free-Thinking*, 152; Israel, *Radical Enlightenment*, 602; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 91, 105-6.

وقد احتل رفض كثير من مواقف هوبز الأساسية حول الأخلاق والسياسة وحكومة الكنيسة، وليس كلها، موقعًا مركزيًّا ضمن تقليد الفكر الراديكالي. وكان راديكاتي، الذي استمد جمهورانيته الديمقراطية من مكيافيلي وساربي (Sarpi) وسيدني (Sidney) و«العبقري السيد تولند»، إلى جانب بيل وإسبينوزا، الأكثر تشددًا من غيره ضِمْنَ الذين كتبوا قبل روسو، في مهاجمة فكرة هوبز حول «حالة الطبيعة». وعبر تصويره لـ «حالة الطبيعة» على أنها طوباوية الشيوعية البدائية، وبشكل لا يختلف عن موريللي، الذي تحدَّث لاحقًا عن «الإمبراطورية الوديعة للطبيعة والحقيقة»،[9] أكد راديكاتي، مُخالفًا هوبز، أن «المتوحشين والقساة الذين ينتمون إلى النوع نفسه، والذين لا يتقيدون إلا بقوانين الطبيعة، أكثر اجتماعية فيما بينهم من الناس المتحضرين: حيث إنهم يتعايشون بدرجة كبيرة من اللطف والود، ويتقيدون بقوانين الإنصاف في كل شيء؛ فهم جميعًا يتمتعون بثمار الأرض، وبإناثهم ويكابدون من أجل أن يقوم الآخرون بسلوك مماثل، من دون حسد أو طموح، لكونهم جميعًا متساوين، ويتشاركون في كل شيء».[10]

وبطبيعة الحال، كانت هناك علاقات حقيقية ومهمة بين فلسفة هوبز ومذهب إسبينوزا وعناصر متعلقة بنقاش هوبز للمساواة والديمقراطية التي لم تكن في حد ذاتها أصيلة بدرجة كبيرة فحسب، بل من المحتمل أنها كانت مصدر إلهام وتشكيل لمناصري الفكر الراديكالي. وهكذا، ارتبطت صورته وسمعته بدرجة أكبر بالتنوير الراديكالي عبر الأولويات الخاصة بأعدائه، على أيِّ حال في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. وبحسبان أنه كان هناك تَصوُّر واسع الانتشار بأن هوبز كان ماديًّا، وهذا ما أكده بنفسه، وأنه كان، على نكرانه لذلك، ملحدًا، قرن علماء اللاهوت المسيحي اسمي هوبز وإسبينوزا دائمًا معًا، كخطوة واضحة في حملتهم ضد «الإلحاد»، وهو أمر كان من المحتم أن يشجع المفكرين الراديكاليين مثل بيل وراديكاتي وديدرو ومابلي على البحث بصورة متزامنة، مع استمرارهم في رفض وجهات نظر هوبز حول نقاط رئيسة، عما يعتبرونه خصائص تعويضية عنده. وعلى هذا المنوال لاحظ ديدرو أنه إذا لم يكن هوبز «ملحدًا» فعلى المرء أن يعترف أن إلهه «لا يختلف كثيرًا عن إله إسبينوزا».[11]

وبصفة خاصة، كان هوبز حافزًا رئيسًا لذلك النوع من النزعة المادية «المضادّة للكتب المُقدَّسة» والنزعة المادية التي اعتبرها كتّاب مثل بيل وكولنز وديدرو جوهرية للاتجاهات الراديكالية التي ناضلوا من أجل نشرها. وهكذا فإن ديدرو، على الرغم من كل نقده لوجهات نظر هوبز حول المجتمع، أثنى بحميمية على مذهبه الميتافيزيقي والإبستيمولوجي، الذي وجد فيه عناصر مهمة يشترك فيها مع هوبز. وبالنسبة لهوبز، ولديدرو نفسه ولبيل وإسبينوزا، ولكن ليس بالنسبة لديكارت أو لوك أو هيوم، فإن الفلسفة والعلم هما في النهاية الشيء نفسه، كما أنهما منفصلان بصورة متزامنة وبالكامل عن اللاهوت. في أذهانهم، تؤكد الفلسفة البنيان المعماري الكلي للواقع مع عدم استبعاد أي شيء حقيقي يؤثر بشكل مهم على الوضع الإنساني عبر استنادها حصريًّا على المعرفة المكتَسَبة

(9) [Morelly], *Basiliade*, i. 165.

(10) Ibid., 2, 18, 72-4; Radicati, *Twelve Discourses*, 32, 39; Venturi, *Alberto Radicati*, 198.

(11) Diderot, art. 'Hobbisme', in *Encyclopédie*, viii. 241.

عن طريق الإدراك الحسي. جوهريًا، الفلسفة فن الاستدلال العقلي السليم من مقدمات منطقية مشتقة من خبرة حسّية حول بنية كل شيء نعرفه.[12] ونتيجة لذلك، لم يكن من الممكن بالنسبة لهوبز، وعلى نحو ليس أقل من إسبينوزا أو بيل أو ديدرو، أن يكون التفكر الفلسفي مجرد ممارسة تأملية محض، لأن التحليل العقلاني للأسباب والارتباطات يقودنا طبيعيًا إلى توظيف المعرفة بحيث «نكون قادرين على إنتاج هذه المؤثرات التي تتطلبها الحياة البشرية، حسب ما تسمح المادة والقوة البشرية».[13]

وقد استهوت نزعتا هوبز المادية والإمبيريقية، وحقيقة أن نتائج عملية حاسمة نتجت عن موقفه، كلًّا من ديدرو والموسوعيين. ولاحظ ديدرو، مُعبِّرًا عن استحسانه رفض هوبز للثنائية الديكارتية، أن المفكر الإنكليزي كان، في تناقض صريح مع ديكارت، أبعد ما يكون عن الموافقة على «أن المادة عاجزة عن التفكير»؛ وعندما قال ديكارت عبارته الشهيرة «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، قال هوبز، وَفْقَ ملاحظة ديدرو، «أنا أفكر، إذن المادة قادرة على التفكير».[14] غير أن الخاصية التي استهوت أكثر من غيرها الراديكاليين في نسق هوبز، على الرغم من تجذرها في ميتافيزيقا هوبز، وكانت في الوقت نفسه جانبًا من نظريته السياسية والاجتماعية، تَعَيَّنت تحديدًا في أن الأخلاق والقانون لا يستندان على معايير موحى بها مِن الله بل كانت مُكوِّنات اجتماعية خالصة، ما يجعل «قوانين المجتمع»، وَفْقَ صياغة ديدرو، «المقياس الوحيد المشترك بين الخير والشر».[15]

وبحَسَب وصف أحد النقاد، تَمَثَّلت إحدى الخصائص المركزية في مقالة هوبز «المواطن» (وكذلك في **ليفياثان**)، التي تعرضت للنقد منذ لحظة صدور الكتاب، والمعارضة تمامًا لوجهات نظر الراديكاليين، في الرغبة في توحيد «سيادة الكهنوت مع السلطة الأميرية»، وبالتالي تسييس الدين وتعزيز الحاكم بطرق بدت «إلحادية» لكثير من علماء اللاهوت واعتبرها الكتاب الراديكاليون مجرد صيغة لتعزيز التحالف الموغل في القدم بين الملك والكنيسة. ولم يَبْدُ هوبز بهذا الوضوح في أي موضع آخر كأداة للاستبداد. وقد أثار «جمعه بين الحق السياسي والكهنوتي في الحكام المسيحيين» استياء المفكرين الراديكاليين لوضعه في أيدي الحكام ما سماه «كل صنوف السلطة على رعاياهم التي يمكن أن تُعطى لإنسان لحكم أفعال الناس الخارجية، في كل من السياسة والدين»، ومسؤولية وضع كل القوانين. ولم يكن أحد أكثر استياء من بيل الذي اعتبر نزع مزاعم الحق الإلهي والتبريرات اللاهوتية عن الحاكم أمرًا بالغ الأهمية، وشرطًا مسبقًا ضروريًّا لحرية الفكر والضمير، الأساس الحقيقي للتسامح الرسمي الذي كان حجر الأساس في فكره السياسي، والذي فكَّكَه هوبز بالكامل.[16]

---

(12) Curley, 'I durst not write', 575; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 83-4; Garrett, *Meaning*, 103-4, 110.

(13) Hobbes, *Leviathan*, xlvi, para. i.

(14) Diderot, art. 'Hobbisme', in *Encyclopédie*, viii. 233; Dedeyan, *Diderot*, 244.

(15) Diderot, art. 'Hobbisme', in *Encyclopédie*, viii. 236; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 88-9, 91-2.

(16) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 148, 478-9, 481-2; Goldie, 'Reception of Hobbes', 612-14; Tuck, *Philosophy and Government*, 333-4.

مع ذلك، ومرة أخرى، لم يكن تقرير بيل عن هوبز أكثر سلبية من ديدرو. وكما هو الحال بالنسبة لمعظم الكتّاب الفرنسيين في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، لم يكن هوبز على وجه الخصوص مصدرًا مرجعيًا وملهمًا مُهِمًّا لبيل على الرغم من التشابهات الواضحة في سياستهما. وفي حين أن مقالة بيل عن إسبينوزا كانت الأطول في كتابه **القاموس**، الأمر الذي يكشف بعضًا من هوسه طيلة حياته بإسبينوزا، فإن المقالة المخصصة لهوبز كانت مختصرة جدًّا، وإن ظلت طويلة مقارنة بالمقالات المُكرَّسة للفلاسفة الآخرين في قاموس بيل. ولم يَحُزْ هوبز أهمية عند بيل مقارنة بأهمية إسبينوزا؛ مع ذلك، فإنه يعامله في بعض الجوانب بأسلوب مواز تقريبًا، خاصة عندما يثني على شخصيته، ويعتبره، وَفْقَ الترجمة الإنكليزية لـ **قاموس** بيل، «مراقبًا عظيمًا للإنصاف» مؤكِّدًا بطريقة متزامنة، مثل ديدرو في مرحلة مبكرة عند إعادة صياغة أعمال شافتسبري في 1745، أنه لم يكن يؤمن بالله. والواضح أن بيل تعاطف بشكل ملحوظ مع أجزاء من نسق هوبز.[17]

وكان نقد بيل الأساسي لهوبز، أنه ذهب أبعد مما يجب في تفضيله الملَكية، تفضيلًا ملفتًا للنظر بالنسبة لشخص شاطره الكثير من القيود حول الديمقراطية والجمهورانية. وقد لاحظ بيل أن «هوبز كان ساخطًا على مبادئ البرلمانيين»، وأن هذا هو سبب «انتقال هوبز إلى الجانب الآخر من التطرف، وذهب إلى أن سلطة الملوك ينبغي ألّا تكون مقيدة، وأنه ينبغي على ظواهر الدين على وجه الخصوص، كونها السبب الأكثر إنتاجًا للحروب المحلية، أن تعتمد على إرادتهم».[18] وقد لاحظ بيل في هذا الإطار أنه يبدو على وجه الخصوص أن هوبز، بتوظيفه ثوسيديدس، إنما يقصد إلهام الإنكليز لاحتقار الروح الجمهورية.[19] وهكذا، في حين رفض إسبينوزا الثورة الإنكليزية واستسلامها لدكتاتورية كروميل (Cromwell)، بوصفها فشلًا في مُواجَهة مشكلة كيفية القضاء على الملكية بالفعل لا بالقول فحسب، فإن هوبز يستنكرها بمعنى مختلف تمامًا ومضادّ للديمقراطية، حيث خلص إلى أن المجالس الشعبية أسوأ أشكال الطغيان. «لقد فاز الديمقراطيون»، في ما يردد بيل، مقتبسًا من النسخة اللاتينية (الأخيرة) من ليفياثان، وأسسوا ديمقراطية، لكنهم دفعوا ثمن جرائمهم الكبيرة بفقدانها في الوقت نفسه تقريبًا. لقد سيطر «طاغية» وحيد، ولدى هوبز تَصوُّر «للطاغية» على الرغم من شجبه الشهير للذين يسيؤون استخدام فكرة «الطاغية» لمعارضة الحكام الشرعيين، على إنكلترا وإسكتلندا وإيرلندا، وأربكوا مبادئهم الديمقراطية (لدى كل من المدنيين ورجال الكنيسة)».[20]

وتؤكد ردود أفعال التنوير المبكرة ملاءمة الزعم «أن الارتباط مع إسبينوزا سوف يَسِمُ، في النهاية، الأسس التي انتُقِدَ وشُجب هوبز بسببها: طبيعانية متطرفة (تقويض الإيمان بالمعجزات)،

(17) Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, iii. 1680; Diderot, *notes to Shaftesbury's Essai*, 80; Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 484; Duflo, *Diderot philosophe*, 400.

(18) Duflo, *Diderot philosophe*, 510-11; Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, iii. 1679; Schröder, 'Liberte et pouvoir', 154.

(19) Bayle, 'Hobbes', in McKenna (ed.), *Pierre Bayle: témoin*, 203; Hoekstra, 'Lion in the House', section II.

(20) Hobbes, *Leviathan, xlvii* (L), para. 29; Hoekstra, 'Tyrannus rex', 427-8, 433-4, 436.

ونقد راديكالي للكتاب المقدس (تقويض الإيمان بالوحي)، وما إلى ذلك».[21] ويمكن إضافة مزج بين العقل والمادة، الأمر الواضح جدًّا في تقويم ديدرو للمفكر الإنكليزي. وبطبيعة الحال، فإن حقيقة أن هوبز قد استُدرج إلى مناقشة هذه القضايا للمرة الأولى في الغالب بعد 1670، وبالتالي نُظر إليه بشكل مختلف عن أربعينيات وخمسينيات القرن السابع عشر، لا تعني بالضرورة أن هوبز لم يَرْهَص بإسبينوزا في جوانب جوهرية بقدر ما تعني أن نظرة كتّاب التنوير الراديكاليين السلبية جزئيًّا تجاه هوبز تثبت أنه لم يؤثّر فيهم بصورة مهمة. مع ذلك، تبين الأدلة المعاصرة بوضوح أن هوبز قام بدور مباشر ضئيل، ربما على نحو غريب، في تشكيل مختلف الأنساق المادية والإلحادية السائدة في فرنسا في مرحلة التنوير المبكر.

لكن في الفترة الفاصلة بين وفاة بيل وخمسينيات القرن الثامن عشر نادرًا ما برز هوبز في الأفق الفلسفي الفرنسي. ولم يكد أي من المفكرين الفرنسيين في تلك المرحلة يهتم بهوبز سواء من حيث كونه فيلسوفًا عامًّا أم من حيث تأثيره الديمقراطي المحتمل. وهكذا، لم يناقش دو مارسي هوبز في كتابه الإلحادي والمعادي بشراسة للحَرَفية **تقصي الدين**، وكذا شأن لا متري في كتابه **ملخص الأنساق** (*Abrégé des systèmes*)، وهو مجموعة من الخطوط العريضة المختصرة للأنساق الفلسفية الرئيسة في القرن السابع عشر، ولم يناقشه كثيرًا في كتاباته الأخرى.[22] الأمر المهم أن كونديلاك لم يبيّن أي اهتمام بهوبز، لا في **مقالته** (*Essay*) عام 1746، حول أصل المعرفة الإنسانية، ولا في كتابه ذي التأثير الكبير جدًّا **مصنف المذاهب** (*Traité des systêmes*) (1749)، الذي كرّس فيه فصولًا منفصلة جادل فيها بقوة لتدمير ما اعتبره الأنساق الرئيسة في الماضي القريب، خاصة أنساق مالبرانش ولايبنتز وإسبينوزا، وذلك على الرغم من التشابه الكبير بين نظريتي هوبز وإسبينوزا المثيرتين حول «الإدراك».

ويبدو أن فصل كونديلاك المعنون **تفنيد الإسبينوزية** (Le Spinosisme refuté)، وهو الفصل الأطول والأكثر جوهرية ضمن غزوات كتابه **مصنف المذاهب**، ويتألف من أكثر من سبعين صفحة سعى فيها بلا هوادة لنسف إسبينوزا، حيث أقر بوضوح أن أفكاره تشكل خطرًا عظيمًا في فرنسا، لم يذكر هوبز على الإطلاق.[23] وبقدر ما يمكن أن نرى، نادرًا ما قرأ «الفلاسفة» الفرنسيون هوبز قبل أن ناقشه روسو في خمسينيات القرن الثامن عشر، ويبدو أن ذلك له علاقة ضئيلة جدًّا بتكوين الأنساق المادية لدو مارسي أو بورو ديلاند أو لا متري أو هلفيتيوس، أو حتى ديدرو الذي تشكلت ماديته وواحديته الهيلوزوية وإلحاده أساسًا مع حلول عام 1747. غير أن ارتباطه الأولي بهوبز يعود في ما يبدو إلى فترة متأخرة نسبيًّا من حياته المهنية، منتصف خمسينيات القرن الثامن عشر.[24]

ولا سبيل لإنكار أن هوبز خلال المرحلة المبكرة للتنوير الراديكالي، التي كانت هولندية في معظمها، كان مشاركًا جوهريًّا في تشكيل الفكر الراديكالي بصورة أكبر مما كان عليه لاحقًا في فرنسا،

---

(21) Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 477-8, 480.

(22) Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 65; Wellman, *La Mettrie*, 339.

(23) Condillac, *Traité des systêmes*, 139-211.

(24) Glaziou, *Hobbes en France*, 198-200.

وقد اعتُرف له بذلك. ومن الواضح أن الأخوين دو لا كور، وكورباخ، وفان دين إندن، وإسبينوزا قد قرأوا واستوعبوا وناقشوا هوبز. وفي الواقع، قد يُنظر إلى ترجمة ونشر النسخة الهولندية من كتاب هوبز ليفياثان في أمستردام عام 1667 باعتبارها تدخلًا تخريبيًّا راديكاليًّا مُخَطَّطًا له ومُتَعَمَّدًا من قبل أصدقاء كورباخ.[25] ولكن هنا أيضًا يمكن التشكيك في ما إذا كان تأثير هوبز، والعلاقة المؤسَّسة بين الهوبزية والإسبينوزية، قويًّا بالفعل كما يزعم رجال اللاهوت المعاصرون. وبالنسبة لرجال الكنيسة المعادين للنقد الراديكالي للدين المنزَّل كان من الطبيعي في النهاية إبراز وتشجيع الارتباط المتصور بين المفكرَين اللذين كان لاسميهما سمعة سيئة واللذين كان رجال الكنيسة متلهفين لتشويه صورتهما قدر الإمكان، وبخاصة مع الادعاء بأن ما يشتركان فيه على وجه الدقة هو «الإلحادية» و«المادية» و«المناوأة للحرفية».

وفي أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، لم يقم علماء اللاهوت اللوثريون مثل كرستيان كورتهولت (Christian Kortholt) في كييل، وناثانيل فالك (Nathaniel Falck) الذي دافع عن مزاعم علم الشياطين في فيتنبرغ في 1694، وياكوب ستاكوف (Jakob Staalkopff) الذي فنّد علنًا الطبيعانية في غرايفسفايلد في 1707، بالربط بين اسمي هوبز وإسبينوزا بصورة متكررة فحسب، بل أكدوا أن إسبينوزا سار على «درب هوبز».[26] ويبدو أن هذا كله يدعم الحجّة بأنه قُلّل من شأن «الاستقبال الأوروبي الإيجابي لهوبز لأغراض راديكالية» وأن تأثير هوبز في الفكر الهولندي الراديكالي وفي الجمهورانية عمومًا، وفي إسبينوزا بخاصة، يتطلب انتباهًا وتأكيدًا أقوى.[27] غير أن مُساهَمة هوبز، على الرغم من أهميتها من دون شك، وازنتها تأثيرات قوية أخرى، لاسيما على يد مكيافيلي وديكارت. وفي الواقع، لا يمكن قول إن يوهان دو لا كور، أول كاتب هولندي سعى إلى نشر الجمهورانية الديمقراطية، وإن كان بلا شك مهتمًّا، مثل أخيه بيتر (Pieter) بهوبز، قد تبنى أساسًا مُقارَبة هوبزية للقضايا المركزية المتعلقة بالحق الطبيعي أو الحرية أو السيادة الشعبية أو مسألة العلاقات بين الدولة والكنيسة.

ما لا يمكن إنكاره هو أن هوبز قد سبق إسبينوزا والجمهوريين الهولنديين، كما أشار بوفندورف وأشياع القانون الطبيعي، في مماهاة «الحق الطبيعي» مع القوة، إلى جانب إضفاء تفوق نهائي، ودور رئيس للدولة ذات السيادة على المجال الديني، حيث أكّد الحاجة إلى منع الانشقاق اللاهوتي من الإخلال بالسلم العام.[28] ولكن هوبز اختلف كذلك بصورة لافتة مع توكيدهم أن القمع الديني لا يمكن تبريره أبدًا، وأنه يجب احترام حرية الضمير الفردي في مسائل العبادة، وأن الدولة، عبر التسامح مع كل أشكال العبادة التي تلتزم بالقانون، تُعزِّز الاستقرار الاجتماعي بدلًا من أن تزعزعه. التسامح الشامل، الذي يُعَدّ مركزيًّا عند إسبينوزا وفان دين إندن والأخوين دو لا كور، لا يوصي به هوبز بشكل صريح ولا يُشكِّل جزءًا أساسيًّا عنده، فهوبز أكثر نزوعًا

(25) Secretan, 'Réception de Hobbes', 28, 43; Israel, *Radical Enlightenment*, 186.

(26) Kortholt, *De tribus impostoribus*, 149, 153-4, 196; Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 482.

(27) Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 515-16.

(28) Schmauss, *Neues Systema*, 276-96; Ehrard, *L'Idée*, 478; Kervégan, 'Société civile', 151.

لأن يوصي بالرقابة وفرض الامتثال والقمع بدلًا من التسامح كلما تَعَرَّض الاستقرار السياسي وأمن الدولة للتهديد.[29]

وكانت الحرية الفردية غير المقيدة ضمن إطار قانون (منصف)، بما تشمله من حرية خطاب وتعبير كاملة، جوهرية في التقليد الراديكالي ولكنها موجودة عند هوبز في مجال مقيد جدًّا يهتم بالسعي نحو المصالح الخاصة. ذلك لأنه يفصل عالم الحرية الداخلي، حبيس عقل الفرد، ومعاملاته الخاصة، عن عالم خارجي من الطاعة العامة والامتثال السلوكي للقانون في أمور الإيمان.[30] وبِنَظَر إسبينوزا، وبِنَظَر الجمهوريين الديمقراطيين عمومًا، وبشكل مغاير لهوبز، يظل حق الإنسان الطبيعي مصونا دائمًا في ظل الدولة: «لأنني دائمًا أصون أمان الحق الطبيعي وسلامته»، كما يشرح إسبينوزا، في رسالته الغنية عن التعريف إلى ياريغ ييلس (Jarig Jelles) في حزيران (يونيو) 1674، وهو مذهب وثيق الارتباط بنظرية إسبينوزا حول الإنسان والطبيعة والجهود (الكوناتوس) التي تتخلل كل فكره وطورها بشكل كامل في كتابه **الأخلاق**.[31] وكان من الممكن أن يقبل هوبز طريقة إريكوس فالتن (Ericus Walten) في إحياء فكرة إسبينوزا: «لم يولد الناس أحرارًا طبيعيًّا فحسب، بل تظل هذه الحرية الطبيعية بكاملها حاضرة دائمًا إلى أن تُقيّد عبر الطاعة والتشريعات والعقود والقوانين»؛[32] ولكنه كان له أن يرفض بحزم الفكرة المصاحبة بأن الالتزام بالامتثال للسلطة السياسية لا يتجاوز قدرة الدولة على فرض الامتثال الذي لا يشمل، وَفقًا لإسبينوزا والجمهوريين اللاحقين مثل فالتن، دي هوغ (de Hooghe) وفان لينهوف، سلطة تقييد النقد غير التخريبي لسياسات الدولة والقوانين، بالإضافة إلى أنها تنكمش تناسبيًّا مع تراجُع المرء عن الديمقراطية.[33]

وفي حين يزعم إسبينوزا أن حرية الفرد، في ظل القانون، أعظم في الديمقراطية منها في الملكية، ينكر هوبز «أن هناك حرية في الديمقراطية تفوق نظيرتها في الملكية؛ لأن كل واحد منهما يتضمن القدر نفسه من الحرية الذي يتضمنه الآخر».[34] الفجوة بين تَصوُّر هوبز للدولة وتَصوُّر إسبينوزا لها، كما أشار ألكسندر ماتيرون (Alexandre Matheron) وآخرون،[35] هي في الواقع واسعة ومهمة ولكنه لا يتنبّه لها أو يُساء تقديرها أحيانًا نظرًا للتصور الخاطئ المُترسّخ في بعض أدبيات الفكر السياسي[36] بأن نظرية إسبينوزا السياسية مطابقة عمليًّا لنظرية هوبز. وفي تكرار حديث لهذه الفكرة

(29) Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 515; Kossmann, *Political Thought*, 70, 78.

(30) Borrelli, 'Hobbes e la teoria', 247-9; Montag, *Bodies, Masses*, 52.

(31) Spinoza, *Briefwisseling*, 309; Curley, 'I durst not write', 513; Klever, 'Power', 96; Bove, 'Introduction', 34-8.

(32) Walten, *Regtsinnige policey*, 6; Walten, *Onwederleggelyk Bewys*, 19.

(33) Balibar, *Spinoza and Politics*, 34-6, 38-9, 104; Matheron, 'La Fonction théorique de la démocratie', 268-9; Matheron, 'Le Problème de l'évolution', 264.

(34) Tuck, *Philosophy and Government*, 317.

(35) Matheron, 'Le Problème de l'évolution', 258, 266; Barebone and Rice, 'La Naissance', 53-6; Klever, 'Bernard Mandeville', 4-5; Smith, 'What Kind', 14-15.

(36) Hampshire, *Spinoza*, 135, 137; Barebone and Rice, 'La Naissance', 48, 52.

التي ما زالت باقية نُخبَر بأن «إسبينوزا أوصى «بدولة» هوبزية تؤمّن «السلام والأمـن»».[37] وفي الواقع، لم يُوْصِ إسبينوزا، ولا تلاميذه الذين ينتمي إليهم مانديفيل، بأي شيء يشبه من قريب أو بعيد دولة هوبز؛ وفي حين يستطيع المرء أن يختزل الاختلاف الأساسي بين نظرية هوبز السياسية ونظرية إسبينوزا في نقطة التباعد الواضحة بينهما، وهي أنه بِنَظَر إسبينوزا يظل الحق الطبيعي للإنسان مصونًا دائمًا، في المجتمع المدني تمامًا مثلما كان في حالة الطبيعة، بينما بِنَظَر هوبز يُتنازل كُلّيًا عن هذا الحق الطبيعي حال نشوء الدولة، وَفْقَ شروط العقد المفترض الذي يُشكِّل الدولة، فإن هذا التباعد ينفتح بالتالي في اتجاهات مختلفة وبمضامين واسعة حول التسامح والرقابة والمشاركة والطموح السياسي، ناهيك بالحرية الشخصية.[38]

وكما رأينا، يُعدّ كل من «المساواة» و«الحرية»، بالنسبة لهوبز، وكذلك بالنسبة لإسبينوزا، من العناصر الرئيسة في حالة الطبيعة.[39] ولكن نظرًا للخوف وعوز الأمن السائدين في تلك المرحلة من التطور الإنساني، فإن الجماعات تتشكل وتتفكك بسرعة، ويُختار قادة أقوياء، وتتشكل التراتبيات الطبيعية وتُحلّ، ويهدَّد المتنازعون على الموارد ويُسلبون، ويُهزمون، ويُستعبدون. المساواة والإجحاف، إذا جاز التعبير، في حالة ديالكتيك ثابتة ومتغيرة. لكن النقطة التي ينبغي الإشارة إليها عند هوبز هي أن الإجحاف الواعد بمزيد من الأمن والاستقرار والمساواة الأساسية لحالة الطبيعة هو في الحالة الأولى الأكثر تهديدًا وخطرًا وإقلاقًا. وغالبًا ما يستخدم هوبز صيغته لحالة الطبيعة لتحذير قرائه من مخاطر الحرية، وفي الواقع للتقليل من هيبتها، ولتقويض جاذبية المساواة في الوقت نفسه. كل ذلك هو بشكل معاكس، إذا جاز التعبير، لنظام الأولويات الراديكالي في ما يتعلق بكل من الحرية والمساواة.

ويبرز تعارض آخر، كان هامشيًا في البداية ولكنه أصبح جوهريًا في النهاية، بين مذهب هوبز والقيم الأساسية للتنوير الراديكالي، فمن تبصّر هوبز الجوهري أن القانون الطبيعي والأخلاقيات الطبيعية، بقدر ما يمكن افتراض أنها موجودة في حالة الطبيعة، وهو لم يزعم قط أن «الصواب والخطأ» يوجدان فقط في إطار حكم القانون، في دولة قائمة، يجب أن تستند على مبدأ «الإنصاف» و«التبادلية». «التوزيع المتساوي على كل إنسان للشيء الذي يخصه بمقتضى العقل»، وَفْقَ ما أقر هوبز، «يُسمى إنصافًا».[40] ويعرّف هوبز قانون الطبيعة على أنه «مبدأ أو قاعدة عامة، اكتشفها العقل، ويُمنع الإنسان وَفْقًا لها من القيام بما يؤدي إلى تدمير حياته أو عرقلة سبل الحفاظ عليها، وإزالة السبل التي يُعتقد أنها أفضل الوسائل للحفاظ عليها». وقوانين الطبيعة هذه، التي تشمل النصح بعدم «الإيذاء من دون سبب» لأن ذلك «يفضي إلى الحرب» هي قوانين، في ما يُصرِّح هوبز، «ثابتة وأبدية».[41]

(37) Faulkner, 'Political Philosophy', in Kors (ed.), *Encyclopedia*, iii. 320.

(38) Hobbes, *Leviathan*, xiv, paras. 8-12; Matheron, *Individu et communauté*, 293-5.

(39) Kortholt, *De tribus impostoribus*, 196, 210.

(40) Hobbes, *Leviathan*, xv. para. 24.

(41) Ibid., paras. 3, 5, 8, 19; Hoekstra, 'Hobbes on law', 111-13, 116.

حتى آنذاك، كان أشياع إسبينوزا يسيرون على خُطى هوبز. ولكن تحديدًا لأن المساواة الطبيعية، في وجهة نظره، خَطِرة ومزعزعة للاستقرار ويجب تجنبها لمصلحة النظام والتراتبية الاجتماعية، فإن هوبز يغلق بشكل قاطع هذا المسار الممكن صوب أخلاقيات علمانية ومستقلة بشكل تام في ظل الدولة، الذي اختاره إسبينوزا وبيل وديدرو. ذلك أنه يختزل محتوى الأخلاقيات الطبيعية، دعامة العقد الاجتماعي وحكم القانون الوضعي، إلى حد أدنى مطلق بقابلية ضئيلة للتطبيق على الحياة السياسية في ظل الدولة، حيث يربط بين مذهب عدم قابلية السيادة للتجزئة الوثيق الارتباط بتصور بودان (Bodin) وفكرة أنه «في امتثالنا يكمن التزامنا وحريتنا معًا». وبهذه الطريقة، فرض هوبز انقساما مطلقًا بين الحاكم والمحكوم واستقطابًا لا سبيل للتغلب عليه بين الحق الطبيعي والقانون.[42] ويخلق هذا ثغرة واسعة بين هوبز والتنوير الراديكالي، لا تؤدي فقط إلى وجهات نظر متصارعة حول السياسة والحرية الإنسانية، بل تؤدي أيضًا إلى أنساق متعارضة من الأخلاق والتصورات حول دور الفيلسوف والحياة الفلسفية.

وفي حين تتجلى حرية الفرد الحقيقية، عند هوبز، حصريًا في حريته لعمل أي شيء لم يقم الحاكم، سواء أكان ملكًا أم غير ذلك، بمنعه، وينظر إلى الحرية بوصفها مجرد غياب القيود، فإن الحرية، في الفكر الراديكالي، تشمل المشاركة بطريقة ما، ولو بمجرد تعبير المرء عن رأيه، في صنع الدساتير والقوانين وقرارات الدولة، وتتعاظم هذه المشاركة كلما كانت الدولة أقل ملكية. وفي حين أنه من البداهي بالنسبة للتنوير الراديكالي أن الملوك والوزراء وشاغلي المناصب الرسمية ليسوا فوق القانون بل يخضعون له، وكلما زاد التقييد كان أفضل، وأن المبادئ القانونية الصالحة والأخلاقيات الحقيقية تحددها «المصلحة العامّة» للمجتمع وليس الحاكم عبر عمليات التشريع وفرض القانون وسياسات الكنيسة، فإن الحاكم، عند هوبز، هو دائمًا «من يحسم عبر القوانين» (*legibus solutus*) وليس مسؤولًا أمام أي أحد وهو في الوقت نفسه مصدر القانون وسياسات الكنيسة والأخلاق. ومما لا شك فيه أن هذا يظل مرتبطًا مع «المصلحة العامّة» ولكنها «مصلحة عامّة» مقتصرة بشكل كبير على الاستقرار السياسي والأمن بالمعنى الواسع، ومرتكزة على «العقل» بدرجة أقل من إسبينوزا.[43]

ويُعدّ فقدان «الحق الطبيعي» بشكل مفاجئ ونهائي عن طريق عَقْد مُعمَّم ومُلزِم بصورة دائمة تحت الدولة، وهذا في النهاية هو الجزء الأقل إقناعًا في نظرية هوبز السياسية، مُهِمًّا جدًا لنسقه وربما كان مُحَتَّمًا لأن يواجه معارضة نشطة من المفكرين السياسيين ذوي الميول الطبيعانية المتأخرين وأيضًا من بوفندورف ومناصري القانون الطبيعي.[44] وقد تباعد الأخوان دو لا كور وإسبينوزا وماير وكفلر بشكل كبير عن هوبز عبر التمسك بأن الحق الطبيعي للفرد يتطابق بشكل غير قابل للتغيير، بالتالي في ظل الدولة كذلك، مع رغباته وقوته، ومع ما سماه مانديفيل «الغريزة الطبيعية للسيادة، التي

(42) Kervégan, 'Société civile', 152; Hoekstra, 'Disarming the Prophets', 129-31; Balibar, *Spinoza and Politics*, 104.

(43) Balibar, *Spinoza and Politics*., 55; Dedeyan, *Diderot*, 246; Schröder, 'Liberté et pouvoir', 154; Raphael, *Hobbes*, 37; Hoekstra, 'Lion in the House'.

(44) Hirschman, *Passions and the Interests*, 15-16, 20, 31-2; Hunter, *Rival Enlightenments*, 187.

تعلّم الإنسان أن ينظر إلى كل شيء وكأنه يتمحور حوله»، على الرغم من أن هذا التصور يظل إلى حد ما مُستمِدًّا من هوبز.[45] وكما يؤكد ماتيرون ونيغري (Negri) مُحقّين، في حين أن شاغل هوبز، من خلال التخلي عن الحق الطبيعي للفرد، هو تعزيز السيادة لأكثر حد ممكن، سواء أكانت ملكية أم غير ذلك، عبر تقييد الحرية، فإن فكر إسبينوزا السياسي يُعزِّز الحرية بأكثر قَدْر ممكن عن طريق توزيع السيادة وإعادة تعريفها، خاصة عبر الانتقاص من مكانة الملكية حتى في الدول التي يحكمها، افتراضًا، ملوك، ولو أنه لا يُشكِّك في حق أي حاكم يحكم في أن يحكم.[46] وتصبح الفجوة بين دولة هوبز ودولة إسبينوزا واضحة بشكل صارخ إذا اعتبرنا، بالنسبة لهوبز، أن تأمين السلام والتناغم المدني هو الوظيفة الجوهرية للدولة، بينما يجادل إسبينوزا، على الرغم من إقراره بأن التاريخ يعلّمنا أن الديمقراطيات أكثر عرضة للانشقاق والتحزب والصراع المدني من الملكية والأرستقراطية، بأنه يجب تقبّل هذه المخاطرة من أجْل المزايا التي تُقدِّمها الجمهورية الديمقراطية.

ويعتبر إسبينوزا أن نوع «السلام» الذي يفرضه الحاكم المستبد الذي يستخف بـ«المصلحة العامّة»، ويقمع حرية التعبير، شيء بائس ينبو عنه العقل تمامًا. ويشجب «السلام» المدني الذي ينتج عن الطغيان وكبح الحرية الفردية بوصفه «سلام الصحراء»، فهو ليس «سلامًا» حقيقيًّا ولكنه حالة اضطهاد وعبودية: «لأن السلام، كما قلنا، لا يحدث بغياب الحرب، بل يكمن في وحدة العقول أو توافقها».[47] وهنا يصادق إسبينوزا جزئيًّا على صياغة هوبز، ويتناقض معها جزئيًّا أيضًا، ويتجاوزها بطريقة ما. ولهذا، بينما يناصر هوبز حاكمًا مطلقًا غير مُقيَّد بالقانون، ويضاعف من تعزيز السيادة والرقابة القوية والذراع الكنيسة القوية (ولو أنه خاضع للحاكم)، فإن إسبينوزا، مثل كفلر وفالتن وفان لينهوف من بعده، يزدري هذه الأدوات الهوبزية.[48] ولأن «الحرية» هي الغرض الحقيقي للدولة، في ما يرد إسبينوزا، فإن تعزيز الأمن أقل أهمية من تأمين مزايا التعاون المنظم مع الآخرين، ويشمل ذلك التعاون السياسي، وأقصى حد من استقلالية الفرد المتوائمة مع المصلحة العامة.[49] وعندما تتوقف الدولة عن دعم حرية تحمي الفرد بشكل كافٍ من لاعقلانية الآخرين وأنانيتهم وجشعهم ووقاحتهم ونزواتهم، حيث يشمل الآخرون هنا الحاكم نفسه، فإن مواطنيها بحكم الطبيعة يملكون الحق، إضافة إلى الدافع، للتدخل وتغيير ذلك.

وهكذا، بالنسبة لإسبينوزا وفان دين إندن وكفلر وفالتن ودي هوغ وفان لينهوف ومانديفيل، لا تملك الحكومة «حقًّا» على رعاياها أكثر مما تملك من سلطة عليهم، بينما يفصل هوبز الحق، حق الحاكم وليس أقل منه حق الفرد، بشكل أساسي، عن السلطة، عبر أداة العقد الاجتماعي.[50] وفي حين لا يرى هوبز طريقًا لضمان السلم الاجتماعي إلا بالحد من نوازع الفرد وكبحها

(45) Cuffeler, *Specimen artis ratiocinandi*, ii. 93-7; McShea, *Political Philosophy*, 58-9.

(46) McShea, *Political Philosophy*, 86-91, 143-7; Balibar, *Spinoza and Politics*, 55-6.

(47) Spinoza, *Opera*, iii. 298; McShea, *Political Philosophy*, 126, 144-5.

(48) Walten, *Onwederleggelyk bewys*, 42; Klever, 'Power', 96-7; Hoekstra, 'Tyrannus rex', 425.

(49) Spinoza, *Opera*, ii. 241; McShea, *Political Philosophy*, 64-5, 144-5.

(50) McShea, *Political Philosophy*, 138-41; Petry, 'Hobbes', 150-2, 154; Den Uyl, 'Passion, State, and Progress', 390-1; Barebone and Rice, 'La Naissance', 53.

عبر قوة الحاكم،[51] فإن إسبينوزا (ومانديفيل) يتصوران الدولة بوصفها نتاجًا لعملية تطورية تُشكّل متصلًا وحيدًا مع حالة الطبيعة.[52] وفي الوقت الذي يضبط هوبز فوضى «حالة الطبيعة» ووحشيتها عن طريق منح الحاكم سلطة حاسمة وجوهرية على المجتمع والفرد، فإن إسبينوزا، متأسّيًا مرة أخرى بالأخوين دو لا كور، لا يحافظ على الحرية الفردية لأقصى حد ممكن فحسب، بل يفصلها، ويستوعب ويدمج «حق» الفرد (وقوته) واستقلاليته ليس في الرئيس التنفيذي ولكن في صاحب السيادة، حيث يعيد تعريف [هذا الحق] على أنه «أغلبية كل المجتمع الذي هو جزء منه»، أي في الدولة المتصورة على أنها الهيئة الجماعية للمجتمع والقوانين والمُؤسَّسات.[53]

وقد أنتجت هذه المواقف المختلفة، بدورها، تباينات لافتة. ففي حين يرى هوبز أن القوة يمكن ويجب تركيزها بشكل فعّال في مَلِك صاحب سيادة، فإن إسبينوزا يعتقد أن الملكية الحقيقية مستحيلة بالمعنى الحرفي للكلمة.[54] القوة دائمًا مُتوزِّعة بشكل واسع، فحتى الملكية الأكثر استبدادًا ليست في الواقع سوى شكل مستتر وغير مُنظَّم من الأرستقراطية أو خليط غير مُرْضٍ من الأرستقراطية والديمقراطية. وبالنسبة لإسبينوزا وفان لينهوف وماندیفيل، وعلى نحو مشابه لدى الأخوين دو لا كور، فإنَّ الغرائز العدوانية والأنانية لكل فرد التي يسعى الحاكم عند هوبز إلى كبحها، والتي ينظر إليها هوبز أساسًا بصورة سلبية، تتواجه، بدلًا من ذلك، في المجتمع، وبدلًا من قمعها، يتم تحويلها بمساعدة آليات الأهواء بِنَظَر إسبينوزا إلى مكافئات إيجابية ومفيدة. وكما يُعبِّر إسبينوزا عن فكرته في كتابه **الأخلاق**، «اللحظة التي يُكرِّس فيها كل إنسان نفسه للحد الأقصى سعيًا وراء مَصالحه هي اللحظة التي يكون فيها الجميع أكثر نفعًا بعضهم لبعض»، وهذا تبصر، في ما قد يُخمِّن المرء، مُتجذِّر في خبرته السابقة تاجرًا وفي قطاع الأعمال.[55]

ويبرز الاختلاف الرئيس بين إسبينوزا وماندیفيل هنا في أن الأوّل يعتبر هذه النوازع «سيئة» تَحوَّلت إلى «صالحة»، يرى الأخير أن البشر يتصرفون بناء على طلب المجتمع بطرق تُفهم على أنها «صالحة» أو «فاضلة» أو «عفيفة»، ولكنها لا تتطابق مع «فضيلة» حقيقية بل مع نظام نفاق مُفصَّل. يقوم البشر بالأشياء الصحيحة، وَفْقَ ما يجادل ماندیفيل، ليس بسبب الفضيلة، ولكن من أجْل «الشرف» والنفوذ، ومن أجْل تَجَنُّب الاستهجان و«العار».[56] ولكن الاختلاف في هذه الحالة كذلك قد يكون ظاهريًا أكثر منه حقيقيًا لأن ماندیفيل يتحدث عن «الفضيلة» بالمعنى التقليدي بينما إسبينوزا، كما يفعل غالبًا، يعيد تعريف المصطلح ليدل على شيء مختلف تمامًا عن المعنى التقليدي.

---

(51) Monro, *Ambivalence*, 187-8, 221, 232-3.

(52) Den Uyl,'Passion, State and Progress', 371-2, 382-3, 386-8; Pascual López, *Bernard Mandeville*, 184-6.

(53) Spinoza, *Opera*, iii. 195; McShea, *Political Philosophy*, 146-52; Klever, 'Power', 96-7; Petry, 'Hobbes', 154-5; Balibar, *Spinoza and Politics*, 34, 53; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 86, 88.

(54) Spinoza, *Tractatus politicus*, 317; Blom, *Morality and Causality*, 235.

(55) Spinoza, *Ethics*, iv, prop. 35, corollary 2; Montag, *Bodies, Masses*, 31.

(56) Monro, *Ambivalence*, 126-8, 188; Hundert, *Enlightenment's Fable*, 140-1.

وبحَسَب كل من هوبز والراديكاليين الهولنديين، تتصادم المصالح الفردية في المجتمع وغالبًا ما يُحيّد بعضها بَعْضًا، ما يؤدي إلى تقييد رغبات الأفراد. ولكن، في حين يعتبر هوبز الإنسان في المجتمع المدني رعية أساسًا، فإن إسبينوزا يجعله مواطنًا نشطًا يشارك، مهما كانت رغباته ودرجة عقلانيته، ويسهم عبر المخالطة الاجتماعية في عملية التمدّن وفرض القانون وتشكيل الأخلاق. وبحسبان أن البشر مفيدون بعضهم لبعض بطرق لامتناهية، فإن المجتمع يؤمّن إمكانات لإشباع رغبات الأفراد بأسلوب مُركَّب لا يستطيع بالمقارنة «الحق الطبيعي» للفرد متروكًا لنفسه، في حالة الطبيعة، تأمينه. وهكذا، فإن الدولة والمجتمع، بِنَظَر الإسبينوزية وكذا بِنَظَر مانديفيل، لا يضمنان الأمن والسلام فحسب، بل يؤمّنان أيضًا فرصًا ومجالًا للمشاركة والتعبير، سياسيًا واقتصاديًا، من نوع مختلف، أو على الأقل لمدى أعظم، من نموذج هوبز.[57] ومما لا شك فيه أن كلا التصورين يستوعب الاعتزاز والسعي للمجد والرغبة في الترقي؛ غير أن تركيبة إسبينوزا تمنح مجالًا أكبر للتعبير عن المعارضة، والطموح السياسي، وتكوين الزمر، إلى جانب الرغبة في المكانة العامة. وعلى الرغم من أنانية هذه النوازع في حد ذاتها، فإنها تكتسب إمكانية ووظيفة إيجابية في المجتمع المدني بما يؤدي إلى التوقف عن كونها سلبية وعدوانية وتخريبية بشكل خالص، وتميل، بدلًا من ذلك، إلى الدفع «بالمصلحة العامّة» بينما تخدم، بطريقة متزامنة، الجشع والرغبة الفردية.[58]

ولا يمكن إنكار أن إسبينوزا يبدو قريبًا من هوبز في اعتبار أنه من المدمر «للدين»، وكذلك للدولة، السماح لرجال الدين بإصدار المراسيم، أو إشغال أنفسهم بالتشريع أو القرارات السياسية، وكلاهما يرى أنه من الجوهري ليس للمجتمع فحسب بل أيضًا «للدين» أنّ «السلطات الأعلى [للدولة] يجب أن تملك حق تحديد ما هو صواب وما هو خطأ».[59] غير أن فهمه للحاكم هنا يختلف عن فهم هوبز اختلافًا كبيرًا، فهو لا يتمثّل في الحاكم بقدر ما يَتمثّل في الهيئات والمُؤسَّسات التشريعية الأعلى للدولة. ويضع أنصار إسبينوزا احترام القانون الموضوع «للمصلحة العامّة»، والامتثال له، فوق كل الواجبات الأخرى، وأعلى بكثير من الخضوع للملوك أو الأرستقراطية أو السلطة الكنسية أو التقليد أو المعتقد. لكن هوبز أوضح هنا على الأقل، فتصور إسبينوزا للسيادة ينتج توترًا واضحًا، أو حالة تناقض، بين سلطة صنع القوانين و«المصلحة العامّة» وخصوصًا عندما يتباعد الاثنان بعضهما عن بعض بطريقة مقلقة.

وهكذا، فإن الكتّاب الهولنديين، وفي فترة لاحقة، الراديكاليين عادة ما يتبعون خُطى إسبينوزا، كما فعل دو مارسي في كتابه **الفيلسوف** (*Le Philosophe*)، في إعادة تعريف «التدين» و«الدين» للدلالة على تبجيل القانون ليس بوصفه إرادة الحاكم بل لكونه التعبير عن المصلحة العامة، وإعادة تعريف، في الوقت نفسه، «الإلحاد» و«إنكار الله» بحيث يعنيان تحدي قوانين المجتمع ورفاهه. وينطبق هذا كذلك على فان لينهوف وماندفيل على الرغم من مفرداتهما المختلفة. وبالنسبة لهؤلاء

(57) Balibar, *Spinoza and Politics*, 111-12; Bove, 'Introduction', 90-3.

(58) Hammacher, 'Ambition and Social Engagement', 57; Monro, *Ambivalence of Bernard Mandeville*, 232-3.

(59) Spinoza, *Opera*, iii. 226.

الكتّاب أيضًا، لا تكمن السيادة الحقيقية في السلطة التنفيذية بقدر كمونها في التشريع الذي تضعه الهيئة الحاكمة وَفْقًا لاحتياجات المجتمع، تشريع يخضع له الجميع، شاغلو المناصب والمواطنون العاديون على حد سواء.[60] ويجادل فان لينهوف، الذي كانت الحرية الشخصية شغله الشاغل، بأنه ليس هناك شيء أكثر «إلحادًا» من «وضع الملوك فوق القوانين».[61]

ونتيجة لذلك، بالنسبة لإسبينوزا وفالتن وفان لينهوف، ومرة أخرى وبشكل مغاير تمامًا لهوبز، فإن أولوية حكم القانون، بوصفها متميزة عن السلطة التنفيذية، يجب أن تكون دائمًا واضحة وغير قابلة للتشكيك. أما السلطة، من ناحية أخرى، كونها، على الرغم مما يظهر، مُوزَّعة دائمًا بدرجة عالية، حتى في الملكيات المطلقة الأكثر مركزية، فمن الأفضل إبراز أنها منقسمة بطريقة مفتوحة ورسمية ومتوازنة، بحيث تُقحم الزمر والرجال الطموحون في توازُن مستقر عبر اللجان وجماعية صنع القرار والإجراءات الدستورية والضوابط والتوازنات.[62] وهكذا، وَفْقًا لإسبينوزا، وبصورة مختلفة جدًّا عن هوبز، تتمثل الطريقة الوحيدة للحفاظ على حكم القانون في المَلَكِيَّات، «ولتمكين الناس من الحفاظ على درجة كبيرة من الحرية في ظل الملك»، في اتخاذ كل التدابير الاحترازية الممكنة لضمان ضبط السلطة المَلَكِيَّة بسلطة الناس وقُوَّتهم المسلحة.[63] وجود السلاح في أيدي المواطنين للدفاع عن مصلحة الناس أمر جوهري بِنَظَر إسبينوزا كما بِنَظَر فان دين إندن والأخوين دو لا كور، وهو أمر حاسم ليس ضد الأعداء الخارجيين فحسب، بل أيضًا ضد ملكهم (إذا كان المرء سَيِّئ الطالع بحيث يكون له ملك)، وكذلك ضد الأوليغاركيين والمغتصبين مهما كان نوعهم.[64]

وفي حين أن كلًّا من هوبز وإسبينوزا يعتبر الكتاب المُقدَّس مفيدًا بشكل كبير لغرس «الطاعة» في نفوس الجماهير في المجتمع المسيحي، فإن هوبز يضيف نقلة مضادّة للديمقراطية والليبرتانية غريبة تمامًا عن الفكر السياسي عند إسبينوزا وبيل وديدرو. «الكتب المُقدَّسة»، في ما يقول هوبز، «تُعلِّم أنه يتعيَّن على الرعايا المسيحيين طاعة ملوكهم وحكامهم (ووزرائهم) حتى إن كانوا وثنيين، ليس بسبب الخوف فحسب، بل أيضًا من أجل الضمير، كما قدره الله من أجل مصلحتنا».[65] وبينما يُرجع إسبينوزا، وبدرجة أكثر بيل، الصراع الديني إلى طموحات وتكتيكات علماء اللاهوت، فإن هوبز، على الرغم من إقراره بأن التأويلات المتضاربة للكتاب المُقدَّس والنظريات اللاهوتية المتنافسة مصدر دائم للصراع، لا يعتبرها السبب الوحيد، ولا حتى الرئيس، لحروب الأديان، التي يتخوف منها، بالطبع، بدرجة لا تقل عنهما. بدلًا من ذلك، تقع لائمة إثارة الصراع الأهلي بوجه عام على أرسطو ومعظم تقليد الفكر السياسي الإغريقي: فهو يعتقد أن ضررًا كبيرًا قد حدث عبر وصف

(60) van Leenhof, *De Prediker*, 156, 239; [Du Marsais], *Le Philosophe*, 188; Israel, *Radical Enlightenment*, 80.

(61) van Leenhof, *Het Leven*, 44.

(62) Spinoza, *Tractatus politicus*, 305, 317-19, 339, 364-5; van Leenhof, *De Prediker*, 73-4; van Leenhof, *Het Leven*, 239-44.

(63) Spinoza, *Tractatus politicus*, 305.

(64) Klever, 'Krijgsmacht en defensie', 150-66.

(65) Hobbes, *Leviathan*, xlvi. para. 23.

«حكم الملوك بالطغيان» بحَسَب وجهة نظره عبر تلقين الإنسان الفكرة الخبيثة بأن «الحرية لا توجد إلا في الديمقراطية»[66].

لا تتبنى الديمقراطية هنا، كما عند إسبينوزا أيضًا، مشاركة الجميع في السياسة فحسب بل تتبنى أيضًا مشاركة كل شخص في تقرير ما هو صواب وخطأ، وعادل وجائر. ولكن هنا، مرة أخرى، تفصل هوبز فجوة ليست بالضئيلة عن الأفكار الراديكالية. وكما يزعم هوبز، فإن تدريس المؤلفين الإغريق «لشبابنا» في الجامعات أنتج ذلك «المذهب السامّ» الذي يرى أن الجميع «يقررون بخصوص الخير والشر، والعادل والجائر، والقوانين والدين، كل حسب هواه». وفي حين يشجع إسبينوزا وأتباعه مثل هذه المناظرات، فإن هوبز يعتبرها ضارة بشكل متأصل لأن «مقياس الخير والشر في كل مجتمع هو القانون»، وليس الأحكام الفردية.[67]

وهكذا، فإن الاختلاف والتباعد الأساسي بين نسقي هوبز وإسبينوزا يمتد أبعد من السياسة بكثير. المقياس النهائي للخير والشر، بِنَظَر إسبينوزا، كما بِنَظَر بيل وديدرو، ليس القانون تحديدًا، ولا يمكن أن يكون القانون، على الرغم من التزامنا بطاعته، لأن كثيرًا ما تكون القوانين خاطئة أو غير فعالة أو كارثية أو استبدادية، بل هو «المصلحة العامّة»، ما يسميه ديدرو «الإرادة العامة». ومن الواضح أن هذا الخلاف الجوهري حول طبيعة القانون متجذر في خلاف ليس أقل عمقًا حول طبيعة الأخلاق. عمليًا، ينكر هوبز وجود شيء يُسمّى الأخلاقيات المدنية يُؤسّس للقانون والسياسة، لأنه، بالنسبة له، عندما يتصور الناس أن الوصايا حول الصالح والطالح إلهية الأصل فقط، لا تعود هذه الوصايا مجرد إملاءات تحكمية يفرضها الحاكم.[68] وهنا قد يكون مانديفيل أقرب إلى هوبز منه إلى إسبينوزا. يعتقد هوبز، لكونه يرى أنه ليس هناك أكثر من أخلاقيات علمانية بدائية جدًا مشتقة من القانون الطبيعي، أن كون الحاكم هو الوحيد الذي يملك حق تأويل القانون الإلهي، فضلًا عن تشريع القانون المدني، أمر لا يرقى إليه الشك، ما يجعل الحاكم، والكنيسة التي يشرف عليها، الحكَم الفصل على معايير العادل والجائر في المجتمع.

صحيح إذًا أن إسهام هوبز في صناعة التنوير الراديكالي كان محل تقدير، غير أن المرء لا يستطيع القول إن برنامج هوبز يعني «تَحَوُّلًا ثقافيًا» واجتماعيًا بعيد المدى، كما هو الحال بالنسبة لإسبينوزا. وبالقَدْر الذي يسمح نسق هوبز بتحول رئيس، فإنه لم يكن على وجه التأكيد برنامجًا ليبرتانيًا وتحريريًا ينزع نحو تحرير الفرد، ومساواتية عامة، على غرار التنوير الراديكالي. مع ذلك، اعتُبر برنامج هوبز شكلًا من «التنوير» و«مشروع تحرير». ولم تقم «أفكاره بتزويد» مفكري التنوير في أوروبا «ببعض المواد التي يحتاجونها» فحسب، وَفْقَ ما يُزعم، بل «كان مشروعه في التنوير، في النهاية، مشروع التنوير أيضًا».[69] ولكن إذا عرّفنا «التنوير» كما عرّفه التنوير الراديكالي، على أنه تنظيم الحياة البشرية

---

(66) Skinner, *Liberty*, 60, 68, 79-82.

(67) Hobbes, *Leviathan*, xlvi. para. 23.

(68) Curley, 'I durst not write', 502-3; Lagrée, 'Du magistère spirituel', 604-5; Raphael, *Hobbes*, 75.

(69) Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 545.

على أساس العقل وحده لأجل «المصلحة العامّة»، وما ينتج عن ذلك من حرية شخصية ومساواة وديمقراطية وتسامح شامل وحرية تعبير بوصفها قيمًا جوهرية، يبدو أنه من المغالاة الشديدة تصوير هوبز على أنه مصدر إلهامها الأصلي.

وما يتعلق «بالتنوير»، يتعلق أيضًا بالديمقراطية. فيوجد ما يكفي من التلميحات والتبصرات الديمقراطية في نظرية هوبز السياسية، وَفْقَ ما يراه بعض الشراح الحديثين، للتأسيس للزعم بأن هوبز يحدد انطلاقة جديدة، ليس بتمسكه بأن كل المجتمعات كانت ديمقراطية أصلًا فحسب، بل هي أيضًا تستمد شرعيتها من هذه الأصول الديمقراطية. ولكن من الممكن التشكيك في صحة هذه النظرة التي تقلل على أي حال بطريقة مقلقة من شأن ثبات وَحِدّة ومدى رفض هوبز المشبوب للديمقراطية. وإذا كان هوبز أبًا للتنوير الراديكالي بمعنى محدود جدًّا، فإنه، وبشكل مساوٍ، ولمدى محدود بالقَدْر نفسه، «السلف الحقيقي» للجمهورانية الديمقراطية الحديثة.

10

أصول الجمهورانية الديمقراطية الحديثة

1. الجمهورانية الكلاسيكية مقابل الجمهورانية الديمقراطية

حرية الفكر، عند كل من إسبينوزا وبيل متجذّرة إذًا في فلسفة طبيعانية متمركزة حول حرية الفرد الذي تنحصر حياته في الهنا والآن. ولكن حرية التفكير، عند إسبينوزا بعكس بيل، مرتبطة بشكل صريح عبر حرية التعبير مع السياسة المضادّة للملكية والأرستقراطية. في الواقع، يسعى فكر إسبينوزا السياسي إلى تعظيم الحرية الفردية في ظل الدولة من خلال إبراز وتوكيد التفاعل الإيجابي بين مصالح الإنسان الفردية والجماعية وسلطة الحاكم، وقوة الدولة واستقرارها الحقيقي، الذي يرتهن في وجهة نظره، لرغبة المواطنين في التماهي معها والمشاركة فيها وتأييدها.

ويتعيّن الارتباط الجوهري بين الحرية الفردية والسياسة في فلسفة إسبينوزا في فكرة أن درجة الحرية الشخصية، وإشباع الرغبات الفردية، وقَدْر أمن الفرد تتوقف على جهود الدولة في الحفاظ على «المصلحة العامّة»، وهو أمر، كما جادل إسبينوزا، يحدث بطبيعته كلما كانت الدولة قائمة على أساس واسع وذات طبيعة ديمقراطية. وبصورة معاكسة، كلما زادت أوتوقراطية الدولة، على الرغم من أنه يعتبر الملكية الخالصة خيالًا مستحيلًا، زاد ضعفها. ومن الناحية العملية، المثال المعاصر الواضح على ذلك هو التضادّ بين الجمهورية الهولندية حيث كان يعيش ومملكة لويس الرابع عشر المجاورة، وبينما صُنفت الأخيرة على أنها ملكية «مطلقة»، كانت الجمهورية الهولندية، بشكل لا يقارن، أقوى بمعنى أنها تستطيع الحفاظ على جيش وقوة بحرية أكبر بكثير قياسًا بعدد السكان. فعلى سبيل المثال، كان حجم جيش الدولة وقت كتابته رسالة سياسية يعادل ثلث حجم الجيش الفرنسي على الرغم من أن سكان الدولة الهولندية يعادلون عُشر سكان فرنسا. وعلى وجه التحديد، يرجع السبب في ذلك إلى أن صنع القرار في الجمهورية كان يستند على قاعدة أوسع، والناس العاديون أكثر ثراء، ما مكّن المقاطعات المتحدة من رفع الدخل الفردي أكثر من فرنسا إلى حدّ بعيد، والقيام بذلك بدرجة أقل من التوتر الداخلي والمقاومة المالية.

وَفقًا لذلك، هناك ارتباط متأصل بين نسق إسبينوزا الكلي وشكل من الجمهورانية الديمقراطية المتبلورة في هولندا في أواخر خمسينيات وستينيات القرن السابع عشر بتحفيز من الأفكار السياسية لمكيافيلي وهوبز والأخوين دو لا كور. مع ذلك تطورت الجمهورانية في هولندا خلال القرن السابع عشر بقاعدتها الاجتماعية الحضرية الغالبة وتوكيدها القوي منذ يوهان دو فيت (Johan de Witt) على النزوع الطبيعي للجمهوريات مقارنةً بالملكيات تجاه السلام[1] بطريقة مختلفة بشكل لافت عن الجمهورانية الإنكليزية في تلك الفترة، على الرغم من استنادها على بعض من المصادر نفسها التي استندت عليها الصيغة الإنكليزية، ومكيافيلي على وجه الخصوص. وفي ضوء التأريخ الحالي،

(1) Israel, *Dutch Republic*, 731-3, 744, 762-3, 786-92.

قد لا يعتقد المرء أن هذا مهم بصورة خاصة للسياق الفكري الغربي والعالمي الأوسع بحكم أن قليلًا من المناقشات العامة في الفكر السياسي في القرن السابع عشر، وأوائل القرن الثامن عشر في إنكلترا أو فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا، تضفي أي أهمية كبيرة على التأثيرات الهولندية في الصورة الأطلسية الأوسع. ويفترض معظم هذا التأريخ ببساطة أن ما يسمى الجمهورانية «الأطلسية» للطبقة العليا الإنكليزية هي، جوهريًا، التقليد الأكثر أهمية في الجمهورانية الأطلسية ما بعد النهضة عمومًا، بقدر ما يُفترض، ليس بدرجة أقل في أميركا، أن لوك والنزعة الليبرالية الإنكليزية التنويرية المبكرة هما الأساس الحقيقي للتقليد الليبرالي الغربي الحديث.[2]

غير أن هناك أسسًا جدية للتشكيك في هذه الافتراضات والحِجاج ضدها بأن التركيز على التقليد الجمهوري الأنغلو-أميركي، وإبعاد أو تهميش الأخوين دو لا كور وإسبينوزا إلى جانب فان دين إندن وكورباخ وفيللم فان دير مولين (Willem van der Muelen) (1659-1739) وإريكوس فالتن (1663-97) ورومين دي هوغ (Romeyn de Hooghe) (1645-1708) وفريدريك فان لينهوف (1647-1713) وجان فريدريك برنار وجان روسي دو مسي، وغيرهم من الكتّاب السياسيين الهولنديين الهيغونوتيين في أوائل فترة التنوير، خطأ يعوق بشكل جوهري الفهم المناسب لأصول الجمهورانية الديمقراطية الحديثة. ففي حين كانت الجمهورانية الإنكليزية أساسًا لطبقة ملاك الأراضي، ونادرًا ما كانت ديمقراطية بشكل قاطع، من الواضح أن الجمهورانية الهولندية لم تكن أيديولوجيا النخبة الريفية، المتطلعة للهيمنة على البرلمان الوطني، بل أيديولوجيا سكان المدن الذين كانت مصالحهم غالبًا مدنية وتجارية وغير زراعية. ولهذا يمكن المحاجّة بأن الجمهورانية الديمقراطية الهولندية في القرن السابع عشر كانت «حديثة» بشكل متميز وعلى نحو لا يصدق بأي معنى على الجمهورانيات الأوروبية الأخرى في تلك الفترة، بما فيها بريطانيا.

ولأن المصالح الزراعية في الفكر السياسي الهولندي ظلت تابعة بالكامل للتجارة والصناعة الحضرية، فإن الأساس الضمني للتراتبية الاجتماعية المتأصّلة في معظم الجمهورانية الإنكليزية الكلاسيكية، حلت محله في السياق الهولندي، وبمضامين مهمة لكل تاريخ التنوير اللاحق، نظريات حول المساواة. ومن خلال محاولة تصنيف كل الذين لا يعتمدون على آخرين، أي الذين ليسوا نساء وأطفالًا وخدمًا، ضمن فئة «مواطنين» واحدة، تتساوى مَصالح كل واحدة منها مع مصالح الفئة الأخرى، يمكن القول إن الكتّاب الجمهوريين الهولنديين دشّنوا اتجاهًا جديدًا مُهِمًّا في الفكر السياسي الغربي. وفي الواقع، فإننا نجد في أحد النصوص الديمقراطية الأكثر تَشَدُّدًا التي نُناقشها في هذا الفصل، كتاب محاولات سياسية حرة (*Vrye Politieke Stellingen*) المنشور في أمستردام، لمدير المدرسة الملحد فرانسيسكوس فان دين إندن (1602-1674)، سنة 1665، أحد أول التأكيدات، في الأزمنة الحديثة، على العقلانية العامة والمساواة الجوهرية (*evengelykheit*) لكل

(2) انظر مثلًا:

Worden, 'English Republicanism', 443; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 3, 176, n. 4; Beiser, *Sovereignty of Reason*, 5-7, 16-17, 326-7; Porter, *Enlightenment*, 4-47, 483-4.

البشر، من أي جنس أو لون أو عقيدة.[3] وبتصور أن التجار والأجراء هم العمود الفقري للمواطنة، كانت الجمهورانية الديمقراطية الهولندية في الأساس نزعة ديمقراطية متمحورة حول تصور مساواتي «للمصلحة العامّة» بوصفه المبدأ المرشد للمجتمع والسياسة.

في المقابل، وُصفت التقاليد «الجمهورية الكلاسيكية» الأنغلو-أميركية ما قبل 1776 بأنها جمهورانية طبقة عليا-زراعية، ومضادّة للتجارة وتميل للمعارضة، وتؤكد على المكانة الخاصة لأصحاب الأملاك الأحرار وعلى واجب المواطنين في المشاركة في الحكومة؛ وكانت مُؤسَّسة، على حد تعبير إحدى السلطات البارزة في الموضوع، «على نظرية مكيافيلي في امتلاك الأسلحة بوصفها ضرورية للشخصية السياسية».[4] وفي تقليد «الجمهورانية «الهارنغتونية» [نسبة إلى هارنغتون (Harrington)] الموجودة منذ أمد بعيد والتي أُطلق عليها كذلك اسم «المكيافيلية الإنكليزية»، اعتُبرت الارتباطات بين الأرض والحرية الجمهورية وحمل السلاح أمرًا حاسمًا. «مثلما عند مكيافيلي»، كذلك في هذا النوع من الجمهورانية، نعلم أنّ «حمل السلاح هو العنصر الأساسي الذي يُؤكِّد الفرد من خلاله قوته الاجتماعية ومشاركته في السياسة بوصفه كائنًا أخلاقيًّا مسؤولًا: ولكن امتلاك الأرض بحيازة مستقلة أصبح الآن الأساس المادي لحمل السلاح».[5]

وبشكل ملموس، كانت هذه أيديولوجيا أحد أطياف الطبقة العليا- البرلمانية المستندة على الأرض التي هيمنت على إنكلترا في القرن الثامن عشر، إلى جانب إيرلندا وأجزاء من أميركا الشمالية ومنطقة الكاريبي، وهو مذهب يحمل عددًا قليلًا من العلاقة الحقيقية مع فكر جمهورية «المواطن» الهولندية المجاورة إذا نُظر إليها ضمن محيطها الثقافي والاجتماعي الأوسع. وينطبق هذا على البعد الزراعي وكذا على التفضيل «الجمهوري» القوي والبريطاني بصورة متزايدة في السنوات التي تلت 1688 «للحكومة المختلطة»، وجهة النظر التي ترى أنه إذا كانت الملكية المطلقة طغيانًا، فإن «الديمقراطية المطلقة»، وَفْقَ تعبير الكاتب الجمهوري الفيكونت بولنغبروك (Viscount Bolingbroke)، «طغيان وفوضى معًا».[6] وكانت تفضيلات الجمهورانية الراديكالية الهولندية بعيدة عن الجمهورانية الكلاسيكية الإنكليزية في هذه الجوانب، ولعلها بقيت بصورة أكثر أهمية وبطريقة لم يتم التركيز عليها إلى حد ما في النقاش الحديث حول الفكر السياسي الحديث، تحديدًا الاتجاه الأرستقراطي والمضادّ للديمقراطية القوي المتأصل في جمهورانية طبقة مُلّاك الأراضي إلى جانب ارتباطها المتنامي مع الإمبراطورية، ومع تعهد روح عسكرية في السكان لأغراض إمبراطورية، وهي خاصية للإرث الثوري لدى كل من «مجتمع» كرومويل ومجتمع معارضيه، واضحة خاصة في فكر ألجرنون سيدني (Algernon Sidney).[7]

(3) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 169; Israel, *Radical Enlightenment*, 180; Klever, *Sphinx*, 147-8.

(4) Worden, 'English Republicanism', 452; Pocock, *Machiavellian Moment*, 386.

(5) Pocock, *Machiavellian Moment*, 390; Kossmann, *Politieke theorie*, 225.

(6) Bolingbroke, *Political Writings*, 127, 156, 230-1; Pocock, *Machiavellian Moment*, 478-80, 485-6; Pocock, 'Dutch Republican Tradition', 189; Levillain, 'William III's Millitary', 322, 332, 349.

(7) Scott, *Algernon Sidney*, 236-7, 259-60; Worden, 'Revolution of 1688-9', 264-8.

وهكذا، فإن العالم السياسي والاجتماعي لطبقة مُلّاك الأراضي الإنكليزية كان مختلفًا بشكل لافت عن عالم المواطن الحضري الهولندي. إضافة إلى ذلك، احتاجت الجمهورانية الهولندية، وبحسبان تركيزها على المساواة والسياق المدني، إلى أن تكون كما كانت بالفعل أكثر راديكالية فلسفيًا، وأكثر راديكالية بشكل أكثر تساوقًا، من نظيرتها الإنكليزية، أو بتعبير آخر، منذ فان دين إندن كان جناحها «الإسبينوزي» مرتبطًا بصورة أوثق بنوع بعينه من الفلسفة العامة بدلًا من نظيره الإنكليزي، وهو اختلاف جوهري لا علاقة له بالأذواق أو الاستعدادات القومية الأساسية ولكن له علاقة كبيرة بالظروف [السياسية والاجتماعية]. ولكونه، وبشكل صريح، أكثر عداء للملكية والتراتبية، وأكثر انشغالًا بالمساواة من نظيرته الإنكليزية، فإن التقليد الهولندي كان مضطرًا للبحث عن حجج أكثر وأفضل لرفض الرؤية التراتبية للمجتمع السائدة والمنتشرة في أوروبا الباروكية بتوكيدها المعتاد على السلطة الأميرية والقيم الأرستقراطية والسلطة الكنسية.

بصياغة أخرى، نتج الاختلاف عن كون الدولة الهولندية جمهورية تشكلت عبر ثورة طويلة ودامية ضد ملك كامل الشرعية، وهي في الأصل جمهورية أمر واقع تغلبت تدريجيًا، في ثمانينيات القرن السادس عشر، على تردد وممانعة داخلية قوية، وكانت مجبرة على شجب مبادئ الملكية والحيازة الوراثية على الدولة إلى جانب الاستغناء عن الأساقفة وعن كنيسة دولة شاملة مثل نظيرتها في إنكلترا؛ وفي المقابل كانت بريطانيا ما بعد 1688 أساسًا ملكية برلمانية، تُدار بشكل رئيس من قبل الأرستقراطية المالكة للأراضي، وبوجود كنيسة راسخة وقوية نسبيًا توقر الملك رئيسًا لها، ولها تقليد طويل في مدح «الحكومة المختلطة» وكانت أيضًا معتادة على إظهار الاحترام الواجب لمبدأ الأرستقراطية. وبشكل لا يدعو للاستغراب، نتجت عن هذه الأطر المؤسسية المتباعدة موروثات متمايزة، ومتصارعة في النهاية، من الوعي السياسي الدستوري والجمهوري.

وبالإضافة إلى ذلك، أدّت ثورة 1688ـ1691 المجيدة، التي كانت جوهرية لبريطانيا والمقاطعات المتحدة على حد سواء، إلى اتساع الشقة والخلاف بين هذين التقليدين في الجمهورانية من خلال تلطيف، وإلى حد كبير، الحد من راديكالية الصيغة الإنكليزية.[8] وهكذا، في حين ابتكرت التسوية الإنكليزية توازنًا مستقرًا بدرجة متزايدة بين الملك والبرلمان، حيث شجعت توكيدًا بعينه في الثقافة الأنغلوـأميركية في القرن الثامن عشر على تفرد النموذج البريطاني وتفوقه، أدت التوترات الداخلية والصراع ضد النزعة المطلقة والعسكرية عند لويس الرابع عشر، في الحالة الهولندية، إلى استمرار بقاء نزعة جمهورية أكثر راديكالية عادت للظهور، بعد 1750، بصورة متزايدة، عبر عملية انتقال معقدة يبدو أن الهيغونوتية الهولندية قامت فيها بدور، عند المنظرين الجمهوريين والجمهوريين الخفيّين الفرنسيين من أمثال ميسلييه وبولانجيه وموريللي ولا بوميل ومابلي وروسو وديدرو الذي عُرّف بحق، في تسعينيات القرن الثامن عشر، على أنه «جمهوري حقيقي»، هذا على الرغم من أن المرء كان مجبرًا على إخفاء مشاعره السياسية الحقيقية كونه يعيش كما كان ديدرو في ظل ملكية تقليدية

(8) Worden, 'Revolution of 1688-9', 241, 268-72; Pocock, 'Significance of 1688', 277-9.

مطلقة.[9] ويمكن القول إن هذا الاتجاه الهولندي-الفرنسي، وليس التقليد البريطاني هو في النهاية ما يُمثّل الخط الرئيس في بروز الجمهورانية الديمقراطية الغربية الحديثة، على الرغم من أنه كان مغمورًا ومهملًا في تواريخ الفكر السياسي الغربي.

وفي حين اعتبر بعض الفكر السياسي القاري الأنغلوفيلي [المفتتن بالثقافة الإنكليزية] قبل 1789، لا سيما بولانفيلييه ومونتسكيو، أن الملكية المقيدة وَفْقَ النموذج البريطاني تُشكّل المثال الأعلى الممكن في السياسة، كانت جاذبية «الحكومة المختلطة» البريطانية أقل عند الجمهوريين الديمقراطيين الهولنديين وأقل كذلك عند التنوير الراديكالي الفرنسي بَعْد بولانفيلييه. وقد هاجم موريللي في كتابه **شرعة الطبيعة** (*Code de la nature*) (1754)، الذي نُشر من دون اسم مؤلفه، وعنوانه الفرعي «أو الروح الحقيقية لقوانينها» (ou le véritable *Esprit* de ses Loix)، وهو نص يُنسب عادة لديدرو خلال الثورة الفرنسية (وشُجب علنًا خلال محاكمة بابوف (Babeuf)، في 1797، بوصفه أحد المصادر الرئيسة للنزعة الراديكالية الاشتراكية الثورية)، هاجم بشكل كامل تَصوُّر مونتسكيو المحافظ التراتبي للمجتمع، حيث سعى إلى أن تحل محله بشكل متشبث رؤية ديمقراطية، وإن كانت كذلك طوباوية إلى حد كبير.[10]

اعتنق موريللي، الذي كان مفكرًا مثاليًا-ماديًا، وكذلك «ربوبيًا»، تصوّرًا راديكاليًا في الديمقراطية في أوائل خمسينيات القرن الثامن عشر، مشيّدًا رؤيته الديمقراطية على افتراضات إسبينوزية معتادة. ويشمل ذلك فكرة أن كل إنسان يسعى إلى «الحفاظ» على نفسه، ما يستدعي الحاجة إلى أخلاقيّات دنيوية وحسيّة جديدة، وأن المَلَكِيَّة تنمو بعظمة خارجية وفساد داخلي، وأن المصلحة العامّة تعاني كلما زاد التفاوت في المكانة والملكية في المجتمع.[11] ولأن احتياجاتنا متساوية وإراداتنا متكافئة فإن المساواة الأساسية هي المبدأ العامّ الذي يجب أن تُبنى عليه سياسة علمانية حقًا، حيث تُبيِّن الطَّبيعة للبشر أنهم مُتساوون في المشاعر والاحتياجات، لكن المساواة بينهم في الظروف والحقوق لن تتأمَّن إلّا عَبْر الجهود المُشتركة».[12] وإذا كانت الفضيلة الحقيقية تجعل البشر سعداء لكنها تُقوَّض عبر الفضائل المزيفة التي تعلنها الكنائس، فإن التدين الزائف وبدرجة لا تقل عن الفجور الحقيقي والغش يجعل البشر تعساء. كل هذا يدين بالكثير لدو مارسي وربما لمابلي، فضلًا عن كراهية موريللي العميقة لميول مونتسكيو تجاه الأرستقراطية والملكية المقيدة.

وعلى أي حال، كان رفض المَلَكِية المقيدة البريطانية كامنًا في التطورات الإضافية للنموذج الجمهوري الديمقراطي. وإذا كان الابتعاد عن النموذج البريطاني يسم الفكر السياسي لمابلي وديدرو وروسو و«فلاسفة» آخرين بعد 1750، فقد كان رفض الحكومة المختلطة من حيث المبدأ منذ البداية سمة لما سوف نطلق عليه «الخط الرئيس» في تطور التقليد الجمهوري الغربي. فلقد اعتبر الأخوان

---

(9) Tarin, *Diderot*, 139-41.

(10) Tarin, *Diderot*, 114-15, 117, 139-40; Morelly, *Code de la nature*, preface and pp. 18-21; Talmon, *Origins*, 17-18.

(11) [Morelly], *Basiliade*, i. 188-95.

(12) Ibid., 24-5; Wagner, *Morelly*, 173, 236-7, 356.

دو لا كور أن «مثال هارنغتون لدولة مختلطة بملك محروم من سلطة مطلقة»، ولكنه يحتفظ ببعض التأثير، غير مقبول تمامًا وجوهريًا «غير مستقر فضلًا عن أنه يواجه بصفة مستمرة خطر التفسخ إلى ملكية مستبدة».[13] وكان فان دين إندن، إن كان أي شيء، أكثر ازدراء للملكية المختلطة؛ وكذا في فترة تالية، في كتابه **مرآة الدولة** (*Spiegel van Staat*) (1706)، كان شأن الجمهوري القوي والفنان الليبرتاني والمخترع والكاتب السياسي روميان دي هوغ.[14]

من جانبه، اعتبر إسبينوزا الثورة البريطانية في أربعينيات القرن السابع عشر فشلًا تامًا، ففي محاولتها عزل ملك مستبد لم تقم إلا بوضع «ملك» آخر أكثر سوءًا، في شخص كرومويل، تحت اسم مختلف.[15] ولا يمكن إنكار أن إسبينوزا، في دراسته الأخيرة **رسالة سياسية** التي لم يستكملها قبل وفاته في 1677، قد ذهب إلى أن الملكية قابلة للإصلاح إلى حد معين ولكن فقط حينما يمكن التقليل منها بدرجة كبيرة بحيث تقارب الديمقراطية، وبحيث تشاطر نقاط قوة الديمقراطية وامتيازاتها. ومن خلال إشارته لكيفية تحقيق ذلك، فإنه يُضعف تمامًا حكومة الملوك بحيث لا يبقى منها أكثر من صورة كاريكاتورية. ويقترح أن الملكية الكاملة (بلا شك بطريقة ساخرة) هي الملكية الدستورية وَفْقَ نموذج مملكة أراغون (Aragon) القديمة قبل أن يخربها المستبدّ فيليب الثاني، التي كانت مملكة حافلة بالإجراءات والقيود القانونية لدرجة أن الملك لا يملك حتى سلطة القبض على أحد بناءً على الامتيازات الملكية وحدها.[16]

ولم يكن الكتّاب الراديكاليون الهولنديون الذين أتوا بعد إسبينوزا أقل سلبية أو سخرية تجاه الملوك والسلطة الأميرية والمبدأ الملكي. وقد أظهر إريكوس فالتن (Ericus Walten)، وهو صديق النقّاش والزميل الجمهوري الكاتب روميان دي هوغ، كان مُروِّجًا دعائيًا إلى جانب وليام الثالث خلال الثورة المجيدة، ميولًا راديكالية متزايدة في أوائل تسعينيات القرن السابع عشر،[17] ورفض، مثل دي هوغ، في **أوراقه الأورانجية** [نسبة إلى أمير أورانج] خلال السنوات 1688ـ1691، الملكية بوصفها، جوهريًا (ودائمًا)، أدنى منزلة من الجمهوريات وأنها تكلُّف وخيالٍ مؤذٍ: «بحيث لم يحدث فحسب أن كل السلطة المطلقة التي مارسها أي ملك في أي وقت»، هكذا أعلن في 1689، تأييدًا لوليام الثالث ولغزو الدولة الشامل لإنكلترا، «قد اغتُصبت، خرقًا لقوانين الدولة الأساسية، بل إن الحكومة الملكية ذاتها ضد مقصد الله، خاصة عندما تُمارس في شكل سلطة سيادية في شخص واحد فقط، لأن الله والطبيعة وضعا السلطة السيادية في جمع كامل من البشر».[18] إن كل الحكومات، بالنسبة لهؤلاء الكتّاب، سواء أقر الحكام بذلك أم لا، «تمثل كل الناس، ولا يمكن أن

(13) Kossmann, *Politieke theorie*, 222-3; Kossmann, *Political Thought*, 69; Prokhovnik, *Spinoza*, 98.

(14) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 160-4, 176; Klever, *Democratische vernieuwing*, 46-7.

(15) Spinoza, *TTP*, 227-8.

(16) Spinoza, *Tractatus politicus*, 305, 364-5; Blom, *Morality and Causality*, 236.

(17) Van Bunge, 'Ericus Walten', 41-54; Israel, *Dutch Republic*, 4, 674-5, 856, 928-31.

(18) Ericus Walten, *Regtsinnige Policey*, 20-1, 23; Knuttel, 'Ericus Walten', 351-2.

تستمد شرعيتها إلا من الشعب. ويبدو أن فالتن ودي هوغ قد استمدا أفكارهما السياسية من دراسة إسبينوزا، والأخوين دو لا كور اللذين استشهد بهما فالتن بشكل متكرِّر، ومكيافيلي ، وكذلك هوبز، ولكنه لم يستشهد بأي كتّاب جمهوريين إنكليز.[19]

وكان كل من فالتن ودي هوغ أورانجيين جمهوريين وديمقراطيين مضادّين بقوة للأوليغاركيات التي هيمنت على حكومات المدن الهولندية، حيث تصادما خصوصًا مع حكومتي أمستردام وروتردام. ومن الملامح المثيرة التي تسم جمهورانية دي هوغ تمييزه الصارم بين الجمهورانية الأوليغاركية لدول مثل البندقية وبولندا و«مجتمع الشعب الحر بالكامل»، أو الدول ذات العنصر «الديمقراطي» الحقيقي مثل التي يعتقد، محاكيًا الاستخدام الأوروبي في أوائل القرن الثامن عشر، أن المقاطعات المتحدة وسويسرا تمتلكها.[20] وفي أحَد خطاباته اللاذعة ضد حكومة أمستردام لم يتّهمها بأنها تسعى «للسيطرة على سائر الجمهورية» فحسب، بل بأنها تريد أيضًا تحويل أمستردام إلى بندقية أخرى، وتحويل عائلات حكّام المدينة إلى سادة وفرسان لتشكيل جمهورية أرستقراطية فاسدة تحكمها نخبة صغيرة تُنَظِّم كل شيء وَفْقَ مَصالحها على حساب الشعب.[21]

وكان فريدريك فان لينهوف (1647-1713)، المناصر المتحمس والمنتظم لإسبينوزا كما بينت الأبحاث الحديثة،[22] قد ذهب هو الآخر إلى أن الجمهوريات أفضل دائمًا من المَلَكِيات، وإذا كان على المرء أن يتحمّل ملكًا، فإن الملكية تكون عقلانية ومُبرَّرة فقط عندما يوضع الملك تحت القانون، مثل أي شخص آخر، ولا يستطيع تغيير أي قانون إلا «بقبول عام أو كافٍ».[23] كذلك، فإن مانديفيل، رجل الطب الديكارتي الراديكالي من هولندا والمقيم في لندن، انحاز إلى التقليد الجمهوري الهولندي برفضه الملكيات البرلمانية بوصفها غير مرغوبة نظرًا لأن «الحكومات المختلطة تؤدي إلى الشك في مكمن السيادة».[24] مع ذلك، جادل البعض، على الرغم من حيوية وأصالة الأفكار السياسية الجمهورية الهولندية في أواخر القرن السابع عشر المثيرة للإعجاب، بأنه «لا يبدو أن النظرية الجمهورية الهولندية استلهمت من ماضيها الفكري»، وبالتالي فإن الجزء المبكر من نظريتها «لم يتطور قط... إلى تقليد فكري هولندي مُميَّز بحيث يمكن تعريفه على أنه براديغم هولندي».[25]

ومن المُؤكَّد أن هذا التحفظ يصدق على التيار الرئيس، التنوير الهولندي المعتدل و (الهيغونوتي الهولندي) بميوله المضادّة للديمقراطية، والمحافظة، والملكية (بحلول 1813) المتزايدة. وبالتوكيد فإن تفضيل «النموذج البريطاني» والاقتناع، وَفْقَ تعبير لوكلرك في 1708، بأن النظام السياسي

---

(19) Knuttel, 'Ericus Watten', 362.

(20) [De Hooghe], *Postwagen-Praetjen*, 5; de Hooghe, *Spiegel van Staat*, ii. 22; Israel, 'Monarchy', 12, 15.

(21) Israel, 'Monarchy', 12.

(22) Israel, *Radical Enlightenment*, 406-35; Israel, 'Spinoza, King Solomon', 303-17.

(23) Van Leenhof, *Het Leven*, 45-6; Wielema, *March*, 118.

(24) Mandeville, *Free Thoughts*, 297.

(25) Kossmann, *Politieke theorie*, 233; Wildenberg, *Johan en Pieter de La Court*, 51.

المثالي يقع في المتصف بين «السلطة التعسفية» من جانب والديمقراطية من الجانب الآخر، وأن «جميع الديمقراطيات عرضة لاضطرابات كبيرة»، قد لقي قبولًا واسعًا وهيمن على التيار الهولندي المعتدل الرئيس،[26] ولكن يمكن المجادلة بأن ذلك يغفل الانتشار المتزايد للأفكار الجمهورية الديمقراطية الهولندية: ذلك لأن الخاصية الراديكالية لمبادئ إسبينوزا والأخوين دو لا كور، فضلًا عن مبادئ فان دين إندن وكورباخ وفالتن ودي هوغ وفان دير مولين وفان لينهوف ومانديفيل، هي تحديدًا ما يفصل الفكر السياسي الهولندي الأكثر أصالة وأهميّة في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر عن التنوير الهولندي الأكثر احترامًا، فضلًا عن التنوير الغربي المعتدل الأوسع.

بعبارة أخرى، ليس هناك معنى للبحث عن تقليد «جمهوري هولندي» مميز يستند على الأخوين دو لا كور وإسبينوزا في حين تتعين القضية الحقيقية في تمييز التنوير الراديكالي الهولندي بشكل واضح عن الأيديولوجيا السياسية الكالفنية-الأورانجية الجمهورية الأوليغاركية المحافظة التي هيمنت على الثقافة الحضرية الهولندية خلال معظم القرن الثامن عشر. وقد أُعيد إحياء التقليد الجمهوري «الإسبينوزي»، ولو بصورة متقطعة، في أوائل القرن الثامن عشر عن طريق كتّاب متنوعين في إيطاليا وألمانيا وإنكلترا فضلًا عن فرنسا وهولندا، لا سيما راديكاتي، وبالطبع مانديفيل، الذي يفضَّل تأويل فكره بأنه راديكالي وهولندي وإسبينوزي (وأيضا إلى حد ما نصير لبيل) على تأويله بأنه هوبزي كما كان يُعتقد غالبًا.[27] وفي حين أن الأورانجي المحافظ إيلي لوزاك (1721-1796)، كجزء من حملته على الوطنيين في ثمانينيات القرن الثامن عشر، حدد بشكل صائب الأخوين دو لا كور على أنهما الهدف الأساسي لمنشوراته،[28] فإن العناصر الأكثر ديمقراطية في الحركة الوطنية قبل-الثورية لثمانينيات القرن الثامن عشر لم تُخْفِ إعجابها بنظريات الأخوين، واعتبرت نفسها في الوقت ذاته (كما اعتبرها خصومها) نصيرًا للنزعة الفلسفية الراديكالية الأوروبية.[29]

وفي ضوء ذلك، فإن الفكر السياسي لدى الأخوين دو لا كور وإسبينوزا لم يكن، في النهاية، طريقًا مسدودًا، بل كان، على العكس، المصدر الفكري لذلك النوع من الجمهورانية الذي تطور في النهاية إلى اليعقوبية، وحاول، بعد عام 1789، استئصال الملكية والتراتبية الاجتماعية والسلطة الكنسية من خلال الثورة. وفي هذا الإطار، تجدر ملاحظة عدد المرات التي ظهرت فيها كتابات الأخوين دو لا كور وإسبينوزا باللغة الألمانية ولاحقًا في طبعات فرنسية وألمانية وإنكليزية في عدد من مكتبات القرن الثامن عشر. وقبل 1672، ظهرت ثلاث دراسات سياسية رئيسة مختلفة للأخوين دو لا كور باللغة الألمانية، الأولى في 1665، ولذلك لم يكن مستغربًا أنّ لايبنتز عمل بجد لمقابلة

---

(26) *Bibliothèque choisie*, 15 (1708), 87-8.

(27) Den Uyl, 'Passion, State and Progress', 369-95; Dekker, 'Private Vices', 481-98; Israel, *Radical Enlightenment*, 623-7.

(28) Velema, 'Introduction', 136-7.

(29) Leeb, *Ideological Origins*, 34-5, 39; Wildenberg, *Johan en Pieter de La Court*, 47; Velema,'Verlichtingen in Nederland', 51-3.

بيتر دو لا كور، في ليدن، أثناء زيارته هولندا في 1676.[30] وخلال أوائل القرن الثامن عشر، بعد نشر عمل بيتر دو لا كور **المصلحة الحقيقية** (*True Interest*) من قبل مؤلفه المفترض «يوهان دي فيت»، في الطبعتين الفرنسية والإنكليزية، من الواضح أن كتب الأخوين دو لا كور ظلت متوافرة على نطاق واسع.[31]

إسبينوزا الذي أقام، مثل السير وليام تمبل (William Temple) (الذي من المُرجَّح أن يكون قد أجرى معه مناقشات في وقت ما)، في لاهاي خلال منتصف ستينيات القرن السابع عشر وأواخرها، نشر في 1670 كتابه **رسالة لاهوتية-سياسية** وسط جو سياسي وفكري مشحون بدرجة عالية، ما أضفى على نصه حدة وإلحاحًا إضافيًّا وساعد، بجانب نقده الثوري للكتاب المقدس، على إعطاء العمل صيتًا أوروبيًّا سيئًا واسعًا جدًّا، وهو تأثير، خاصة في ألمانيا (حيث حشد لايبنتز نسخته بملاحظات مدونة باليد بقيت حتى الآن) وفرنسا، ما كان له أن ينتج فحسب عن عمل يتعلق بنظرية سياسية خالصة،[32] وفي الواقع، كان للترجمة الفرنسية العالية الجودة، التي أُنجزت سرًّا تحت ثلاثة عناوين مختلفة «مُزيَّفة» في 1678، تأثير لا نظير له على عمل تخريبي كهذا ليس في فرنسا فحسب، بل أيضًا في البلاطات الألمانية حيث كانت، من بين سيدات البلاط، أمّ جورج الأول ملك إنكلترا، التي أصبحت لاحقًا أميرة هانوفر الناخبة صوفيا، تُعَدّ من أوَّل قراء إسبينوزا وأكثرهم حماسًا.

---

(30) وهذه الدراسات هي:

V.D.H. [Pieter de La Court], Interesse von Holland, oder Fondamenten von Hollands- Wohlfahrt (n.p.,1665); [Johan de La Court], Consideratien von Staat, oder Politische Wagschale mit welcher die allgemeine Angelegenheiten, Haupt-Gründe und Mängel aller Republicken wie sie von langer Zeit biss itzo her gewesen und zugleich die beständigste, nützlichste auch beste Art und Form einer freyen politischen Regierung in gleicher Gegenhaltung erwogen allen verständigen politicis zu fernerer Betrachtung und geschichter Vollziehung dargestellet wird (Leipzig, 1669),

ترجمها كرستوف كورمارت (Christoph Kormart) وكرّسها لمجموعة من مسؤولي درزدن؛

translated and dedicated to a group of Dresden officials by; and [Pieter de La Court], Anweisungen der heilsamen politischen Grunden und Maximen der Republicquen Holland und West-Vriesland (Rotterdam, 1671),

وهذه طبعات ناقشها، مع غيرها،

Johann Joachim Becher and Nikolas Hieronymus Gundling;

انظر:

Wildenberg, Johan en Pieter de La Court, 55-6, 131; Israel, Dutch Primacy, 234, 291, 350.

(31) انظر:

'J. de Witt' [Pieter de La Court], *The True Interest and Political Maxims of the Republick of Holland and West-Friesland* (London, 1702); [Pieter de La Court], *Fables, Moral and Political with Large Explications*, trans. from the Dutch (2 vols., London, 1703); J. de Wit [Pieter de La Court], *Mémoires de Jean de Wit, grand pensionnaire de Hollande*, trans M. de *** (The Hague, 1709); J. de Wit [Pieter de La Court], *Mémoires de Jean de Wit, grand pensionnaire de Hollande* ('Ratisbonne', chez Erasme Kinkius, 1709); J. de Witt [Pieter de La Court], *Political Maxims of the State of Holland* (London, 1743); J. de Witt [Pieter de La Court], *The True Interest and Political Maxims of the Republic of Holland*, trans. John Campbell (London, 1746).

(32) Israel, *Dutch Republic*, 785-90, 889-22.

وهكذا، فإن هذا النوع من الجمهورانية الديمقراطية التي شرحها بداية يوهان دو لا كور (1622-1660) في عمله **اعتبارات حول الدولة** (*Consideratien van Staat*) (1660)، كان على خلاف كامل مع رأي التيار الرئيس الهولندي، وأظهر، وبشكل مضادّ مرة أخرى للجمهورانية الإنكليزية، كل الخصائص السيكولوجية للمزاج المعارض، ولو أنه لم يكن مُوجَّهًا ضد الحكومة التي كانت قائمة آنذاك بل ضد الاتجاهات التقليدية والتفكير التقليدي. وعلى الرغم من تأثير كتبهم المُؤكَّد في المقاطعات المتحدة، وفي الخارج كذلك، لم يقم عمَليًّا أحد من كتّاب المنشورات والدعاة في ستينيات وسبعينيات القرن السابع عشر وبعدها، سواء أكانوا أورانجيين أم مضادّين لهم، ولا من الذين تحالفوا مع إحدى الكتلتين الرئيستين للكنيسة الهولندية الإصلاحية (الفويتيين والكوكسيّين)، بالثناء على التنظير السياسي لدى الأخوين دو لا كور أو حتى ذكرهما إلا بطريقة عدوانية وقادحة. أما الذين أيدوا مقاربتهما، مثل فان دين إندن وكورباخ وإسبينوزا وفالتن ومانديفيل، فكانوا هم أنفسهم، بسبب موقفهم الفلسفي العام وعدائهم للسلطة الكنسية وتشجيعهم للحرية الفردية، راديكاليين إلى حدّ حال دون تفضيلهم أو الاقتباس منهم بإيجابية أو التوصية بهم من قبل أيّ شخص يتوقع أيّ درجة من الاحترام.

وما لا يمكن إنكاره هو أن فالتن ودي هوغ، على الرغم من اتفاقهما على عداء يوهان وبيتر دو لا كور المشبوب بالعاطفة للملكية وعلى المشاعر الديمقراطية لدى الأخ الأول، فقد انتقدا كذلك بعنف شديد بيتر خاصة لكونه الناطق بلسان يوهان دو فيت والوصي على الأوليغاركية.[33] ولم يشاطر فالتن الأخوين دو لا كور تعاطفهما مع زمرة الولايات في السياسة الهولندية، حيث فَضَّلَ كما يبدو وجهات نظر المرتاب السياسي والحادّ الذكاء أيتزيما (Aitzema)، فضلًا عن الجمهوري الأورانجي بتروس فالكينييه (Petrus Valckenier) (1638-1712).[34] وقد مكنته هذه المنظورات من تقديم دعم قوي للتدخل الهولندي في بريطانيا، في 1688، ومن تمجيد أمير أورانج،[35] بينما أعلن بشكل متزامن، مثل هوغ، أن البشر يختارون شكل الدولة التي يعيشون فيها ولا يمكن أن يفقدوا «قوتهم وحقهم السيادي». وهكذا، فإن الجمهورانية الديمقراطية الهولندية كانت منذ بدايتها الأولى، حوالى 1660، منبوذة ومارقة عمومًا داخل هولندا وخارجها. ويرجع ذلك جزئيًّا إلى نزعتها المساواتية ومناصرتها الحرية الشخصية وعدائها للسلطة الكنسية، فضلًا عن عدائها المعلن للملكية، وجزئيًّا إلى ارتباطاتها الوثيقة مع الفلسفة الراديكالية، أي الإسبينوزية، عمومًا. أما بالنسبة للجمهورانية الديمقراطية التي نشرها فان دين إندن وأدريان كورباخ (1632-1669)[36] ولودفيك ماير (1629-1681)، الذي ربما يكون مؤلف الكتاب الذي نُشر غُفلًا من اسم مؤلفه **حقوق رجال الكنيسة** (*De jure ecclesiasticorum*) (1665)،[37] الذي يشكل هجومًا عنيفًا على المكانة والسلطة الكنسية، إلى

---

(33) [Walten], *Wederlegginge*, 4, 51.

(34) Ibid., 4-24, 56, 73, 75; Israel, *Dutch Republic*, 674, 684, 759, 786.

(35) Walten, *Spiegel der Waerheyd*, 81.

(36) Vandenbossche, 'Quelques idées', 223-40; Jongeneelen, 'Philosophie politique', 247-67.

(37) 'Lucius Antistes Constans'

على أي حال انتمى للحلقة المحيطة بإسبينوزا وشاطره الافتراضات الأساسية نفسها، انظر:

Tuck, *Natural Rights Theories*, 140-1; Blom, *Morality and Causality*, 105, 282.

جانب إسبينوزا وفالتن ودي هوغ وفان لينهوف وماندفيل، فتنبع مباشرة وتظل وثيقة الصلة فكريًا بقاعدة فلسفية ترفض كل السلطة والمعجزات والوحي الإلهي القَبْلي.

2. الديمقراطية في الفكر الراديكالي

كي يفهم المرء نشوء الجمهورانية الديمقراطية الحديثة في ضوئها المناسب، يجب عليه أن يُقَدِّر الارتباط المباشر في الأذهان الراديكالية بين «الفلسفة» وَفْقَ فهمها لهذا المصطلح، على أنها شيء يشبه «الروح الفلسفية» عند «الفلاسفة»، ومبادئ الحرية الشخصية والمساواة والديمقراطية.[38] وقد اعتقد هؤلاء الكتّاب أن تحقيق مُثلهم السياسية ارتهن لإعادة تعليم سابقة للجمهور بطريقة شاملة. وقد أكد هذا بوجه خاص فان دين إندن الذي لا يعتبر التنوير الشعبي مرغوبًا فحسب ولكنه أيضًا، وبعكس الأخوين دو لا كور،[39] حقيقة ممكنة ووشيكة، وبالتالي فإن الوعي «بالمصلحة العامّة» بوصفها حقيقة سياسية واجتماعية ملحة في كتاباته يحمل معظم الأهمية التي اكتسبها لاحقًا عند ديدرو وبولانجيه وموريللي ومابلي وروسو وكوندورسيه.[40] وفي الواقع، فإن فان دين إندن يعتقد، وبشكل متفائل، أن التناغم بين المصلحة الخاصة و«المصلحة العامّة» ينشأ تقريبًا آليًا عند تأسيس الجمهورية الديمقراطية.[41]

ولكن سواء أكان مُتحَمِّسًا ومُتشدِّدًا، كما هو الحال بالنسبة لفان دين إندن، أم متوازنًا وحذرًا، كما عند إسبينوزا، فإن تشويه التراتبية الاجتماعية وسلب شرعيتها، وتقويض الملكية والمكانة الوراثية والسلطة الكنسية التي يستلزمها نسقاهما، إلى جانب استبدال التراتبية بفكرتهما حول المساواة القومية في «حالة الطبيعة»، مشتق من تبنيهما المشترك للنزعة الفلسفية الواحدية. كذلك يبدو أن إعادة تعريفهما للإنسان كظاهرة طبيعية بشكل حصري محتمّة مثل الظواهر الطبيعية الأخرى، خاصة في هذه المرحلة التشكيلية المبكرة من الجمهورانية الديمقراطية الحديثة، شرط ضروري لتصورها، كما هو الحال، في الواقع، بالنسبة للسياق العام للحرب الفلسفية التي عمّت مجمل المجتمع الهولندي والكنيسة الإصلاحية في ذلك الوقت.

من هنا، فإن الجمهورانية الديمقراطية في أوروبا الحديثة المبكرة نشأت عن حركة فلسفية بعينها داخل حلبة فكرية مشحونة سيطر عليها صراع لا هوادة فيه بين مدارس فكرية متعارضة.[42] «لقد لاحظتُ القدر الكبير نفسه من الكراهية والعداء بين الأرسطيين والديكارتيين عندما كنت في ليدن»، في ما علق ماندفيل، مشيرًا إلى أيام دراسته في أواخر ثمانينيات القرن السابع عشر، «مثلما هو موجود الآن في لندن بين الكنيسة العليا والكنيسة الدنيا».[43] وكانت هذه الخلفية الثقافية

---

(38) Giancotti-Boscherini, 'Liberté, démocratie', 82-3.

(39) Kossmann, *Political Thought*, 69; Klever, ' «Conflicting» Considerations', 5.

(40) McShea, *Political Philosophy*, 191-2; Mertens, 'Franciscus van den Enden'; Israel, *Radical Enlightenment*, 78-80.

(41) Mertens, 'Franciscus van den Enden'; Klever, *Mannen rond Spinoza*, 29-31; Israel, *Radical Enlightenment*, 175-80.

(42) Israel, *Radical Enlightenment*, 3-29.

(43) ذُكر في:

Monro, *Ambivalence*, 55.

تعني أن الجمهورانية الديمقراطية الناشئة قد تعتمد على جمهور قارئ نشط ويقظ مهيأ لاستيعاب مستجدّات فكرية شاملة. وكان المفكرون الراديكاليون، بوصفهم فرعًا متطرّفًا من الديكارتية، النّتاج غير المعترف به لاتجاه واسع داخل الثقافة الهولندية نفسها وُلد وسط صراع عنيف مع المدرسية الأرسطية. ومن هذه الطبقة المزدوجة من المُواجَهة الحادة برز تقليد حديث من الفكر السياسي، لم يُشكِّل فحسب بمفاهيم سياسية نظرية ضِمْن سياق اجتماعي بعينه، بل كذلك، وبصورة متساوية، بنزوع قويّ نحو التجديد الفلسفي، مدفوعًا بالديكارتية، يسعى بشكل شامل لتحرير العقل من القيود المفهومية للماضي.

ويشدد فان دين إندن مرتين على الجدّة الشاملة، إلى جانب الأهمية العامة، للجمهورانية الديمقراطية التي يناصرها بقوة. وفي المرة الأولى، في عمله **محاولات سياسية حرة**، زعم أن تأييده قضية المجتمع العادل المستند على المساواة كان، وَفْقَ مبلغ علمه، مسبوقًا (ولو حديثًا فقط) بكاتبَين آخرين بالهولندية. وللآسف، لم يذكر اسميهما،[44] ولو أنه يُفترض أنه يلمح إما إلى الأخوين دو لا كور وإما إلى يوهان فقط (الذي كانت ميوله الديمقراطية أقوى من ميول أخيه، بالإضافة إلى الراديكالي الكوليجيانيّ الزيلندي بيتر كورنيلس بلوخوي (Pieter Cornelis Plockhoy) (التواريخ غير معروفة)، زميل فان دين إندن في أوائل ستينيات القرن السابع عشر. وكان بلوخوي في الأصل في أواخر خمسينيات القرن السابع عشر مثل المساواتيين جمهوريًّا ومساواتيًّا متحمسًا، ولو من منظور إنجيلي أساسًا، ولم يكن كاتبًا يميل إلى تكلف الكلمات عند مناقشة الملوك والأرستقراطيين والكهنة، كما نرى في منشوره باللغة الإنكليزية **طريقة مقترحة لجعل الفقراء في هذه الأمم وغيرها سعداء** (*A Way Propounded to Make the Poor in these and Other Nations Happy*) (لندن، 1659) الذي كُتب حين كان التوهج الثوري الديمقراطي لا يزال حيًّا في إنكلترا، وعاش هناك، آملًا أن تتحقق رؤيته الطوباوية في ذلك البلد.[45]

أما المرة الثانية التي صَوَّر فيها فان دين إندن الجمهورانية الديمقراطية بوصفها جوهريًّا فكرة جديدة في تاريخ الفكر السياسي فقد حدثت بعد عقد من الزمن، في 1674، بعد أن قبضت عليه شرطة باريس في ما يتعلق بمؤامرة الفارس دي روهان (chevalier de Rohan). وعند استجوابه في الباستيل من قِبل رئيس الشرطة، ماركيز آرجونسون (marquis d'Argenson) شخصيًّا، طُلب من فان دين إندن تفسير النظرية السياسية التي نشرها في كتاباته وفي دروسه الخاصّة. وفي هذه المرة، زعم أنه هو نفسه الذي ابتكر المفهوم الجديد وأنه هو ناشره الرئيس: برزت عبر القرون، في ما أجاب، ثلاثة أنواع مختلفة من الجمهورية في الأدبيات المنشورة. وقد صنفها على النحو التالي، أولًا، «الجمهورية الأفلاطونية»، ثم جمهورية «غروتيوس»، ويعني الجمهورية الأوليغاركية أو جمهورية

---

(44) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 160-1;

انظر أيضًا:

Mertens, 'Franciscus van den Enden', 725; De Dijn, 'Was Van den Enden het meesterbrein?', 76.

(45) Klever, 'Inleiding', 31-2; Israel, *Radical Enlightenment*, 175-80.

الوصي، وأخيرًا «الطوباوية»، أي مثال السير توماس مور. مع ذلك، أضاف، في فترة لاحقة، وبشيء من الفخر، أنه برز عبر كتاباته مفهوم سياسي جديد بالكامل، «الجمهورية الحرة» المُؤسَّسة على المساواة وحرية التعبير و«المصلحة العامّة».(46) وكان تعبير «المصلحة العامّة» هو المصطلح الذي يستخدمه فان دين إندن للإشارة إلى مجتمع حر من النوع الذي يناصره.(47) وهذا هو المصطلح الذي أقنع به تلميذه السابق وحليفه الفرنسي الأساسي النبيل النورماندي جيل دو هاميل سيد لا تريومون (Gilles du Hamel, sieur de La Tréaumont).

ولم يكن لا تريومون المريد الفرنسي الرئيس لفان دين إندن فحسب، بل كان المتآمر الرئيس الآخر مع روهان وذراعه اليمنى في نورماندي، أي في المكان الذي كانت ستبدأ فيه الثورة المخطط لها. وقد أصيب بجرح مميت بعد أن أطلقت الشرطة الملكية النار عليه أثناء مقاومته القبض عليه في شقته في روون، قبل اعتقال فان دين إندن. وقد اكتشف آرجونسون أن المتآمرين كانوا يطمحون إلى أن يؤسسوا في نورماندي «مجتمعًا حرًّا» من القبيل الموضح في **محاولات سياسية حرة**، كما رغب فان دين إندن وبلوخوي تأسيسه في أميركا في مستعمراتهما في سوانينديل (1663-1664) على مصب نهر ديلاوير في هولندا الجديدة.(48) ولكننا لن نعرف أبدًا ما إذا كان لا تريومون وبقية النبلاء المتآمرين قد تبنوا حقًا رؤية فان دين إندن في الجمهورية الديمقراطية الجديدة بالحماسة نفسها. غير أنه من المؤكد على أي حال أن الشرطة اكتشفت، بعد تفتيشها محل إقامة لا تريومون، أنه يحتوي على تراجم فرنسية ليس للجزء المنشور من **محاولات سياسية حرة** فحسب، بل أيضًا الجزء الثاني غير المنشور ومواد أخرى ذات علاقة، تشمل لوحات دعائية للجمهورية، حرقتها السلطات في ما بعد وهي الآن مفقودة.(49)

ومن بين إفادَتَيْ فان دين إندن المتعارضتين حول أصول «الجمهورية الديمقراطية» الحديثة، يبدو أن الأولى هي الأكثر معقولية. ذلك أنه عندما عزا لنفسه ابتكار الجمهورية الديمقراطية الحديثة المُؤسَّسة على المساواة، فإنه تَجاهَل، بطريقة لا يمكن الدفاع عنها، كتاب يوهان دو لا كور **اعتبارات حول الدولة** (1660)، الوثيقة المُؤسِّسة، بلا شك، للجمهورانية الديمقراطية الهولندية في القرن السابع عشر. في ذلك العمل، لم يقر يوهان دو لا كور أن الجمهورية الديمقراطية نوع من الدول أفضل، وأكثر ملاءمة، من الدول الملكية أو الأرستقراطية فحسب، بل أسّس تفوقها، بشكل صريح، على مبدأي المساواة والعقل، حيث أقر بأنها «شكل الحكومة الأكثر طبيعية» والأكثر عقلانية.(50) إنها بصورة جليّة الأفضل، لكونها النظام الذي يخدم، بالصورة الأوضح، مصالح المجتمع

---

(46) *Archives de la Bastille*, vii. 447, interrogation dated 21 Nov. 1674; Israel, *Radical Enlightenment*, 183; Blom, 'Politieke Filosofie', 174; Klever, *Democratische Vernieuwing*, 32-6.

(47) Klever, ' «Conflicting» Considerations', 10.

(48) *Archives de la Bastille*, vii. 420-1, 467; Klever, 'Inleiding', 81.

(49) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 150-6; Bedjaï, 'Franciscus van den Enden', 293-4.

(50) Kossmann, *Political Thought*, 63-71; Matheron, *Individu et communauté*, 361-3; Velema, 'Introduction', 136; Cook, 'Body and Passions', 43-4.

ككل.[51] وقد تأسّى به إسبينوزا عندما قال، في الفصل السادس عشر من كتابه **رسالة لاهوتية-سياسية**، إنه يعتبر الديمقراطية أعلى مرتبة من الأنواع الأخرى من الكيانات السياسية «لأنها تبدو الشكل الأكثر طبيعية للدولة، حيث تقترب بشكل وثيق من الحرية التي منحتها الطبيعة لكل إنسان».[52] ويلزم تفوق الديمقراطية على أشكال الحكومات الأخرى، بالنسبة لإسبينوزا، وكذا لفان دين إندن وفي ما بعد ميسلييه وموريللي ومابلي، عن أنها تضمن للفرد استقلالية أكثر من سائر النظم، وتجعل الإنسان أقرب إلى حالة الطبيعة من أشكال الدستور الأخرى، وتضمن الاقتراب الأعظم للمساواة بين الأفراد، الوسيلة التي يصبح البشر وفقها أكثر حرية وسعادة.[53]

وهذا التركيز على ما يُعدّ الأكثر «طبيعية» و«الأكثر عقلانية» يتخلل كل تاريخ المذهب الجمهوري الديمقراطي الهولندي قبل أن يظهر في عمل الجمهوريين الفرنسيين في منتصف القرن الثامن عشر. ومن السمات النموذجية لهذا التقليد، بدءًا من الأخوين دو لا كور وفان دين إندن، توكيدهم تَسامُحًا وحرية تعبير أكثر اتساعًا مما كان مقبولًا في أي مكان للتيار الرئيس المعتدل أو لمعجبي لوك. وضمن السياق الاجتماعي والسياسي لزمنهم، استلزمت مطالب التسامح الكامل بشكل مُحتَّم تقليصًا هائلًا إن لم يكن تدميرًا كاملًا للقوة والسلطة الكنسية، ما يعني أن تسامحهم قد شُجب، حتى في هولندا، بوصفه غير تقَويّ بشكل خَطِر لدرجة أنه لم يكن بالإمكان مناصرة الافتراض نفسه بحرية. ويرجع السبب الرئيس لقيام ولايات هولندا بمنع كتاب بيتر دو لا كور (*Aanwijsing der Heilsame Politieke Gronden*) (1669)، وهو تكرار شديد اللهجة لكتابه الأقدم **مصلحة هولندا** (*Interest van Holland*) (1662)، بعد نشره بقليل، تحديدًا إلى استبعاده عمليًا للسلطة الكنسية ومناصرته غير المُهادِنَة «لحرية ممارسة كل الأديان والطوائف».[54]

ولم يكن التسامح الشامل، كما رأينا، مسموحًا به في المجتمع في أي مكان في ذلك الوقت. ولكنه كان خاصية مشتركة في الفكر السياسي للأخوين دو لا كور وفان دين إندن وكورباخ وإسبينوزا وتمبل وبيل وفالتن وفان لينهوف وتولند ومانديفيل، فضلًا عن راديكاليي وجان فريدريك برنار وإيدلمان ويوهان لورنز شميدت، وغيرهم من راديكاليّي أوائل القرن الثامن عشر الهولنديين والفرنسيين والألمان والبريطانيين والإيطاليين. وهناك اختلاف أساسي من حيث المضامين السياسية بين التسامح «الأرمينيني» لدى لوك وفان لمبورك ولوكلرك من جانب، والتسامح الأوسع لدى الجمهوريين الديمقراطيين من جانب آخر، يتجلى في المبدأ الذي يعتبره الراديكاليون جوهريًا ويرفضه التيار الرئيس المعتدل، وهو مبدأ أن التسامح المستقر والمستمر يتطلب دمج القوة والموارد الكنسية في الدولة، لأنه لو تُركت الكنائس باستقلاليتها في المجتمع والسياسة والتعليم، فإن رجال

(51) Blom, 'Burger en Belang', 109.

(52) Spinoza, *Opera*, iii. 195; Hardt and Negri, *Empire*, 185.

(53) McShea, *Political Philosophy*, 84, 124; Giancotti-Boscherini, 'Liberté, démocratie', 88; Talmon, *Origins*, 57; Balibar, *Spinoza and Politics*, 32-4, 48-9; Smith, 'What Kind', 22-4.

(54) Gemeentearchief Leiden Sec. Arch. 191 Notulen Burgemeesteren, res. 21 May 1669; van Rees, *Verhandeling over de Aanwijsing*, 41-2; Israel, *Dutch Republic*, 786.

الدين سوف يستغلون دائمًا ولإغراضهم الخاصة، مركزهم وهيبتهم، فضلًا عن الإدمان الشعبي للأفكار «الخرافية» وغير المتسامحة، لتعبئة الجماهير ضد أي قرار سياسي أو خصم يرفضونه.(55) وقد فعل المناوئون للريمونسترانتيين هذا على وجه التحديد في 1618 عندما قاموا، عبر إثارة معارضة شعبية وانشقاق مع لاهوتهم الكالفني غير المهادن، بقلب نظام حكم أوصياء هولندا الذي يرأسه أولدينبارنيفيلت واستبداله.

وتَبَعًا لذلك، أصَرّ لودفيك ماير، في عمله حقوق رجال الكنيسة، والراديكاليون الإسبينوزيون عمومًا، على القضاء الكامل على سلطة الكهنة المستقلة، وحكمهم الذاتي، وامتيازاتهم، وأملاكهم، وقبضتهم على التعليم، فضلًا عن وظائفهم الرقابية. وعلى هذا المنوال، جمع بيتر دو لا كور، وبخاصة في كتابه (*Aanwijsing*) في 1665، بين دعوته لتسامح ديني وفكري شامل ونقده المشبوب بالعاطفة للسلطة والمزايا الكنسية، الأمر الذي أدى إلى استعداء الكثير من معاصريه الهولنديين والذي بسببه وبخّه بشدة مجلس الكنيسة الإصلاحية الكالفنية في ليدن.(56) وبصورة مشابهة، كان إريكوس فالتن، وهو كذلك مناصر متحمس لحرية الفكر والتعبير، شجبه خصم واحد على الأقل بوصفه إسبينوزيًّا- خفيًّا،(57) ناقدًا عنيفًا لوعاظ الكنيسة الإصلاحية الكالفنية، حيث تمسك بأن هناك ارتباطات واضحة بين مبدأ الديمقراطية والتسامح الشامل وتقويض الاستقلالية والسلطة الكنسية. ويتعين أن يخضع «الكنسي»، وَفْقَ وجهة نظره، «لإمرة الحكومة السياسية»، لأنه لو لم تكن السلطة الكنسية خاضعة فعلًا للسياسي، «فلن يكون الأخير مستمدًّا من الناس».(58) وهكذا، إذا مُنح رجال الدين مكانة خاصة مستقلة وامتيازات، فإنه لا يمكن أن تكون المصلحة العامّة ومصالح الناس المعيار الوحيد بل ولا حتى المعيار الرئيس للشرعية في السياسة.

وفي حين علق عديد من الباحثين مُؤخَّرًا على ما أُطلق عليه «التأثير القوي للأخوين دو لا كور على مانديفيل»، وبخاصة في ما يتعلق بنظريته حول العواطف والحافز الإنساني، كان هناك كذلك نزوع لافت للتقليل من ربوبيته الراديكالية، وتجاهلها، بل حتى إنكارها أحيانًا.(59) نتيجة لذلك، فإن الزعم بأنه لم يكن راديكاليًّا أو ربوبيًّا بالدرجة التي يبدو عليها عَتَّم على ارتباطه الفكري الوثيق بالنزعة الإسبينوزية والتيار الجمهوري الراديكالي الهولندي عمومًا. الواقع أنه اقتُرح أن «وجهات نظره الدينية كانت في الواقع أكثر تقليدية وتهدئة من وجهات نظر بيل».(60) مع ذلك، لم يقم مانديفيل في جميع أعماله، وبصورة منتظمة، فحسب بتقريع رجال الدين على تدخلهم في الشؤون الدنيوية،

---

(55) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 153-7, 178-81.

(56) Kerkhoven and Blom, 'De La Court en Spinoza', 144-6; van der Bijl, 'Pieter de La Court', 73; Israel, *Dutch Republic*, 760-1.

(57) [Iiritiel Leetsosoneus], *Den Swadder*, 12, 21; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 144.

(58) Knuttel, 'Ericus Walten', 355.

(59) Cook, 'Bernard Mandeville', 116;

انظر أيضًا:

Hundert, *Enlightenment's Fable*, 24-9; Hundert, 'Bernard Mandeville', 583-5.

(60) James, 'Faith, Sincerity', 51-2.

وإثارتهم الصراع بين العامة، إلى جانب ادعاءاتهم المفرطة عمومًا،[61] ولكنه ناصر أيضًا الحد بشكل كبير من القوة الكنسية أو حتى القضاء عليها تمامًا. لهذا، ليس من المستغرب أن الأسقف بيركلي، وفرانسيس هتشيسون (Francis Hutcheson)، وعددًا كبيرًا من النقاد الآخرين، زعموا خلال حياته أنه كان ملحدًا أو ربوبيًا راديكاليًا لا يحظى بالاحترام، وهناك سبب للاعتقاد بأنهم كانوا محقّين.[62]

وفي الواقع، يوجد الكثير مما هو راديكالي عند مانديفيل. وقد أظهرت كتاباته نفسها، متأسيًا بالأخوين دو لا كور وفان دين إندن وإسبينوزا، أنه ناضل أيضًا من أجل استئصال الافتراضات اللاهوتية من المجتمع والسياسة، وفضلًا عن ذلك، من النقاش الأخلاقي والفكري. ومثل إسبينوزا في رسالة لاهوتية-سياسية صادق على حقيقة أن «الإيمان» الحقيقي يكمن فقط في طاعة القانون، و«العدل والإحسان»، وهكذا «بالمجمل»، في ما يردد مانديفيل، «يعلّمنا الإنجيل طاعة ولي الأمر والإحسان لكل الناس»، ويعني ضمنيًا، وجوهريًا، أن هذا كل ما يعلمه.[63] من الممكن أنّ مانديفيل، عندما كان طالبًا، قد تعلّم على يد بيل في مدينته روتردام، وأنه، كما نعرف على وجه التأكيد من أطروحته في جامعة ليدن نقاش العمليات الفلسفية الغاشمة (*Disputatio philosophica de brutorum operationibus* (Leiden, 1689)، المقدمة «النائب الرئيس ب. دو فولدر»، كان مشبعًا بالديكارتية الهولندية.[64] وفي حين أن هذا في حد ذاته لا يثبت ميلًا تجاه الفكر الراديكالي ولا أنه اطّلع، بالضرورة على أعمال إسبينوزا، فمن المؤكد أن معلّمه الرئيس في ليدن، بورشاردوس دو فولدر (Burchardus de Volder) (1643-1709)، لم يُطلع تلاميذه على أحدث المناظرات الفلسفية الهولندية فحسب، بل إن الشائعات المنتشرة بشكل واسع كانت تشير إلى أنه هو نفسه كان إسبينوزيًا خفيًا وأنه، فعليًا، كما قال أحد المضادّين للديكارتية مِن فرانكر، ضلل «العديد من الطلبة الذين أصبحوا في ما بعد ملوثين بأخطاء إسبينوزا».[65] ولهذا، وعلى الرغم من أنه نادرًا ما يشير إليه، فإنه من المستبعد جدًا أن مانديفيل، الذي كان والده مصلحًا طبيًا ديكارتيًا مرموقًا في روتردام وزميلًا للديكارتي الراديكالي (والمشتبه في أنه إسبينوزي) الدكتور كورنيلس بونتيكو (Cornelis Bontekoe)، لم يكن على دراية مباشرة بأعمال إسبينوزا، أو لم يشارك في مناقشات حول الإسبينوزية عندما كان طالبًا، خصوصا وأنه يستشهد بالأخوين دو لا كور وبيل وفان ديل وبيكر.[66]

---

(61) Dickinson, 'Politics', 86-7; Hundert, *Enlightenment's Fable*, 6, 47, 102-3.

(62) Monro, *Ambivalence*, 196-7, 263-5; Primer 'Bernard Mandeville', in Kors (ed.), *Encyclopedia*, iii. 17.

(63) Mandeville, *Free Thoughts*, 246.

(64) Wielema, *Filosofen*, 69-70; Israel, *Radical Enlightenment*, 623, 736.

(65) Israel, *Radical Enlightenment*, 482; Klever, 'Burchardus de Volder', 191-241; Klever, 'Bernard Mandeville', 2.

(66) On Mandeville's 'Spinozism',

انظر:

Den Uyl, 'Passion, State and Progress', 374-81; Israel, *Radical Enlightenment*, 585-6, 623-7; Cook, 'Bernard Mandeville', 111-18.

وعلى أي حال، أيّد مانديفيل نوع التسامح الواسع لدى فان دين إندن وكورباخ وتمبل وإسبينوزا وفان لينهوف، الذي يسمح بالتعبير عن كل وجهات النظر، حيث استوعب كل الطوائف والهرطقات الدينية فضلًا عن الإلحادية والربوبية، ما يعني ضمنيًّا فكرة أن الحاكم السياسي يجب أن يكون غير مبال بإنقاذ الأرواح. وتدل وجهة النظر هذه، كما يؤكد بيل بوجه خاص، على أن الاعتقاد في العناية الإلهية ليس شرطًا مسبقًا للأداء المنظم للمجتمع المدني والحفاظ على النظام الأخلاقي. وما أطلق عليه لوكلرك «المفارقة المقيتة عند السيد بيل»، أن النظم الأخلاقية التي تعتمد عليها كل المجتمعات لا تحتاج لأن تستند على الدين وأنه «من الممكن أن يتعايش الملحدون والمسيحيون»، يؤسس، في الواقع، لكل هذا التقليد.[67] لذلك، فإن المعاصرين كانوا محقين في ربط هذا النوع من التسامح بذلك الضرب من الفلسفة الذي يناصره إسبينوزا وبيل وأتباعهما. إن «الحقيقة» الفلسفية، في ما يرى الإسبينوزي، هي اللاهوت الحقيقي الوحيد و«اللاهوت» كما يُفهم تقليديًّا، شيء لا يمتلك محتوى حقيقة من تلقاء نفسه. وفي حين أن بيل، ظاهريًّا، خفف من حدة ذلك بإعلانه بكل بساطة أن الإيمان عاجز عن دعم العقل، وعن تلقي الدعم منه بحيث إن ما يمكن تفسيره بالعقل الإنساني لا يمكن تفسيره إلا فلسفيًّا، وليس لاهوتيًّا، مع الأخذ في الاعتبار كل النوايا والمقاصد، بما في ذلك أسئلة التسامح والحرية الفردية، الشيء نفسه. وقد صُممت الإستراتيجيتان لضمان أنه لا الدولة ولا السلطة الكنسية تمتلك سلطة قسر أو تقييد استفسارات البشر أو معتقداتهم، أو الضمير الأخلاقي للفرد.

إن هذا التأسيس لنظريات التسامح الشامل على الفلسفة الإسبينوزية المرتبطة بالجمهورانية الديمقراطية يتضح بشكل جيد في أفكار فريدريك فان لينهوف (1647-1712)، في زولي والهجوم على أفكاره. وقد نشر فان لينهوف، الواعظ الإصلاحي الكالفني الذي بسط نظرية أخلاقية واجتماعية متجذرة في موقف جمهوري معلن، كتابين في 1700 ظاهريًّا حول الملك التوراتيّ سليمان، ولكنه في الواقع حول المجتمع والسياسة الحديثين، ثم تبع ذلك بكتابه **النعيم الأرضي** (*Den Hemel op Aarden*) (1703)، وهو عمل مثير للجدل شُجب بشكل واسع في هولندا خلال العقد الأول من القرن الثامن عشر بوصفه مطية للنزعة الإسبينوزية الشعبية.[68] وقد ازدرى فان لينهوف، المشبع بإسبينوزا منذ أوائل ثمانينيات القرن السابع عشر، الملوك بصفة عامة، ولكن ليس سليمان، الذي اعتقد، مثل بطله، أنه استثناء سامق للتمركز حول الذات وعدم التميّز المعتاد عند الملوك. وبربط نظريته السياسية بالدعوة للتنوير الشعبي والتسامح الشامل مع كل المعتقدات، فضلًا عن حرية التعبير لكل وجهات النظر، نشر فان لينهوف جوهر سياسة إسبينوزا بأسلوب عامي مقنّع إلى حد ما وسهل على الفهم.

وكما لاحظ أحد منتقديه الغاضبين العديدين، فإن أعمال فان لينهوف هذه «تناصر دينًا سياسيًّا يتألف فقط من مذاهب أساسية قليلة مُصمَّمة لتأمين السلم الاجتماعي والمحبة داخل المجتمع المدني ومنح كل شخص حرية كاملة للتفكير حول الدين والحديث عنه بالطريقة التي تسرّه».[69]

(67) *Bibliothèque choisie*, 14 (1708), 305.

(68) Wielema, 'Ketters en Verlichters', 52-9; Israel, *Radical Enlightenment*, 406-35.

(69) Burmannus, *'t Hoogste Goed der Spinozisten*, 11; Israel, 'Spinoza, King Solomon', 310.

كذلك رددت كتاباته زعم يوهان دو لا كور أن الجمهورية الديمقراطية هي شكل الحكومة «الأكثر عقلانية» مبيِّنًا كذلك خاصيّة أخرى تتسم بها الجمهورانية الراديكالية تميّزها فلسفيًا وسياسيًا من الضروب الأخرى للجمهورانية، ومن ليبرالية لوك، وهي تحديدًا الزعم بأن «العقل» هو المعيار الشرعي الوحيد لتقويم مختلف أنواع الكيانات السياسية وأشكال القوة السياسية.[70] ذلك أن ملكيّات الحق الإلهي والحكومة الدينية، بل كذلك الملكيات الدستورية، وكل أنواع الأوليغاركية والأرستقراطية، تؤكد مبدأ الوراثة، والمصادر الأخرى للشرعية المزعومة، مستمدة هيبتها وسلطتها من التقليد والسوابق والموافقة الكنسية. وفي الواقع، من الممكن أن نكون متأكدين من وجود نزعة راديكالية كلما تأسى أحد كتاب التنوير المبكرين بإسبينوزا في إقرار أن «العقل» هو المعيار الحصري، في الشؤون الإنسانية، بما في ذلك النقاش حول أفضل أنواع الدستور، للصالح والطالح: «مثلما أن الإنسان الذي يوجهه العقل، في حالة الطبيعة، يملك معظم القوة وهو الأكثر استقلالية، كذلك فإن الدولة سوف تكون الأعظم قوة والأكثر استقلالية إذا استندت على العقل وتوجيهاته».[71]

ويزعم فان لينهوف، عبر تمسّكه بأن العقل، وليس مبدأ الوراثة أو التقليد يجب أن يكون الأساس الحصري للشرعية السياسية، أنّ «كل شيء صالح بقدر ما اتّفق معه ويمكن اعتباره إلهيًا بحق، وكل شيء آخر عبودية في شكل حكومة».[72] وهو يعتبر «المعرفة بالأمور» الضوء الوحيد الذي يمكّننا من مواصلة النقاش حول السياسة وهي المساعد الوحيد لتكييف حياتنا مع «طبيعة نظام الله وتوجيهه»، وهذا استعمال إسبينوزي نَمَطيّ، وبعد ذلك في عمل موريللي **نظام الطبيعة** (*l'ordre de la nature*)، يدلّ على البنية الثابتة والعقلانية للواقع وموقع الإنسان فيه. في المقابل، فإن الجهل ونقص المعرفة في السياسة، كما في كل شيء آخر، بحسب فان لينهوف، «أصل كل شر».[73] وقد أضاف، مُوظِّفًا مرة أخرى الأسلوب الإسبينوزي الشعبوي الذي صاغه، أن العقل و«الحكمة»، فضلًا عن كونهما مفتاح تقدير كل شيء في السياسة، هما المسار «الذي بواسطته نتشاطر، في طبيعة الله، أعلى مراتب الصلاح والسعادة الإنسانية».

وبِنَظَر فان لينهوف، ليست الفلسفة العقلانية بشكل حصري الأساس الحقيقي لمذهب الجمهورانية الديمقراطية الجديد فحسب، بل أيضًا الطريق لافتداء الإنسان الحقيقي. وحده «العقل» يستطيع تبرير المساواة ويبين أن «المصلحة العامّة»، ما يسميه روميان دي هوغ «الاهتمام المشترك»،[74] وديدرو «الإرادة العامة»، وموريللي «الخير المشترك»، هو المقياس الشرعي الحقيقي

(70) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 162-3; Israel, *Radical Enlightenment*, 259.

(71) Spinoza, *Tractatus politicus*, 287.

(72) Van Leenhof, *Het Leven*, 51, 81;

انظر أيضًا:

van Leenhof, *De Prediker*, 131.

(73) Van Leenhof, *De Prediker*, 84.

(74) De Hooghe, *Spiegel van Staat*, i. 10, ii. 57; Israel, 'Monarchy', 15, 27.

والوحيد للتشريع. والنتيجة الحتمية لذلك أن خدمة الأمراء، ورعاية مصالحهم، وتكريس النفس لأبهة حياة البلاط وظروفها، في ما يرى فان لينهوف (متأسّيًا بالأخوين دو لا كور وفان دين إندن)، أمر مشين وفاسد ومنحطّ أخلاقيًا بطبيعته.[75] بِنَظَره، «الشرف» الذي يستمدّه الناس من القرب من الملوك وبلاطهم، أبهة عديمة القيمة وتملق وخداع، يتعارض تمامًا مع «المصلحة العامّة». وهو يرى، مثل بقية الراديكاليين الهولنديين، أنه لا يمكن أن تكون هناك ملَكية أو أرستقراطية أو تراتبية، أو خضوع أو إذعان أو عبودية، عندما تكون القوة لدى الجميع وعندما تُسن القوانين بقبول عام. ويزعم، مستخفًا بالتصوّرات الأرستقراطية والتقليدية «للشرف»، أن «الشرف» الحقيقي ليس في الواقع سوى «خدمة الله والعقل والمجتمع».[76]

وتتجلى خاصية أخرى للجمهورانية الديمقراطية، وللتنوير الراديكالي الأوروبي الأوسع، وأيضًا في ما بعد لعصر الثورة (1780ـ1848)، والمشتقة، مرة أخرى، من ضرب بعينه من الفلسفة، في المذهب الذي يرى أنه لا يوجد «صلاح» أو «شرّ» مطلق، وأن ما هو صالح هو «الصالح» للبشر في المجتمع. وقد ربط هذا المفهوم الجمهورانية الديمقراطية بالمشاكل المركزية للفلسفة الأخلاقية كما تَصوَّرها إسبينوزا وبيل وديدرو وحافظ على هذا التفاعل الوثيق طيلة عصر التنوير، لكونه تحديدًا الرابط الذي عبّر عنه موريللي بأنه «شرعة الطبيعة» (Code de la nature) التي اختارها، في 1754، عنوانًا لأكثر أعماله تخريبًا.[77]

وهكذا، فإن النظرية السياسية اعتمدت على ميتافيزيقا بعينها وعلى نوع جديد من النزعة الأخلاقية، فيما اعتمدت الأخيرة، بوجه خاص، وبشكل وثيق، على النظرية السياسية. ومنذ 1720، رُبط بروز فلسفة أخلاقية جديدة علمانية بالكامل تستند على الافتراضات الإسبينوزية بالسياسة الجمهورية في فرنسا، كما يتضح بوجه خاص من كتابات بولانفيلييه ودو مارسي وميسلييه، ولو أنها كانت نزعة أرستقراطية في حالة بولانفيلييه ولم تكن جمهورانية ديمقراطية. وكانت السياسة الجمهورية بشكل واضح جزءًا جوهريًا حتى من الموقف الأخلاقي العلماني الخاص الذي تبناه هؤلاء الكتّاب. وحسب دو مارسي، فإنّ سيكولوجية الحياة في غياب الدين بالمعنى التقليدي تقود الإنسان المثالي، «الفيلسوف»، إلى تحري النزاهة والاستقامة والسمعة بأن يكون المرء مستقيمًا: «هذا هو الدين الوحيد لديه».[78] «المجتمع المدني» ومتطلباته ورفاهه، في ما يجادل دو مارسي، يصبح بالنسبة إليه الإله الوحيد على الأرض الذي يَعترف به، وهو يخدم هذا الإله ويحترمه عبر إيلاء انتباه دقيق ووَفْق ما يمليه الضمير لمسؤولياته الاجتماعية وعبر تصميمه على أن يكون عضوًا مفيدًا في المجتمع. وهذا النوع من النزعة الإلحادية المادية التي يمثلها دو مارسي يخلق بالضرورة سياقًا يصبح فيه رفاه المجتمع بشكل متزامن المصلحة السياسية العليا وأساس الأخلاق و«التدين» الحقيقي معًا.

---

(75) Van Leenhof, *De Prediker*, 132-4.

(76) Van Leenhof, *Het Leven*, 50; Israel, 'Spinoza, King Solomon', 312.

(77) Morelly, *Code de la nature*, 142-4.

(78) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 188, 192-4.

بالمقابل، فإن رجل «العقيدة» بمعناه المعتاد، أو رجل «الخرافة»، كما يُفضّل دو مارسي أن يسمّيه، حتى لو رُفع إلى أعلى مواقع المسؤولية في المجتمع، يظل يعتبر نفسه بمعنى من المعاني غريبًا هنا على الأرض، زائرًا مؤقتًا ومسؤوليته الرئيسة إنما تكون أمام كائنات وقيم وأهداف سامية، بدلًا من رفاهية البشر الدنيوية، وهي فكرة توسع فيها ديدرو في ما بعد.[79] كذلك، فإن الازدراء المسيحي للنجاح والرفاه والمكانة الاجتماعية الدنيوية، مهما كانت التبريرات الدينية التي قد تكتسبها هذه الاتجاهات، مضادّ في النهاية لكل ما هو ضروري لجعل المجتمع سعيدًا ومزدهرًا. وعلى وجه الخصوص، يشجب دو مارسي مثال «الفقر» لكونه ضد-اجتماعي ونتائجه عكسية، فهو يحرمنا من الرفاهية التي تجعل المتع المستحقة ممكنة: «إنه يحرمنا من كل الطيبات، ويبعدنا عن تجارة الناس الشرفاء».[80]

ومن خلال توكيده مبدأ إسبينوزا بأنه كلما عاش المرء وَفْقَ العقل المُوجَّه نحو المصلحة الذاتية للفرد، أصبح جاهزًا للحياة في المجتمع، يرى دو مارسي أن الإنسان غير الأمين نقيض للصورة الحقيقية «للفيلسوف»، المتصوّر على أنه الرجل المثالي للعقل، ولا يزيد درجة عن المغفل ذي الفهم القليل. وبتحكمه في العواطف، قد يكون «الفيلسوف» ميّالًا بطريقة ما للإشباع والمتعة الحسية ولكن ليس ميّالًا أبدًا للجريمة أو للنشاط ضد الاجتماعي.[81] ويقوده عقله المصقول إلى إبراز استقلاله بالطريقة التي تُسبِّب دائمًا صراعًا أو سلوكًا فوضويًا.[82] وهكذا، فإن «الفيلسوف» إنسان نزيه، في ما يقول دو مارسي، «يتصرف تجاه كل شيء وَفْقًا للعقل ويجمع بين روح من التأمل والعدل وأخلاقيات وسجايا مقبولة اجتماعيًا».[83]

وبما أن قوانين الجمهورية هي المجموعة الوحيدة من التوجيهات المفروضة والمقبولة سياسيًا حول ما هو «صالح» و ما هو «طالح» في السلوك البشري، فهي أيضًا إن لم تكن الأساس (أي العقل) فمن المؤكد أنها ركيزة الأخلاق وداعمه الرئيس.[84] وبهذه الطريقة، يصبح تشريع الجمهورية أصل الالتزام الأخلاقي والطاعة والواجب، وفي الواقع موضع التبجيل والطاعة العامة الصحيح والوحيد، وفي المقابل، تصبح الأخلاقيات كما يفهمها التنوير الراديكالي، وبالتالي، «المصلحة العامّة» كما يعرّفها إسبينوزا وبيل وديدرو، مقياس الحكم على الأحداث السياسية والقوانين القديمة والجديدة فضلًا عن التعديلات المقترحة. ولأنه ليست هناك وصايا إلهية، وَفْقًا لأنصار إسبينوزا، أو ثواب أو عقاب في الحياة الآخرة، فالجنة والجحيم، كما جرؤ فان لينهوف على التوكيد (بعواقب كارثية عليه)،[85] مجرد حالات ذهنية دنيوية؛ وليست هناك طريقة أخرى لحفظ النظام، وقمع الجريمة، وغرس الانضباط إلا بوسائل الثواب والعقاب

(79) Ibid., 198.

(80) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 202.

(81) Ibid., 192.

(82) Ibid.

(83) Ibid., 200.

(84) McShea, *Political Philosophy*, 57-7.

(85) Van Leenhof, *Hemel op Aarden*, 3-7, 15, 19-20, 33; Israel, *Radical Enlightenment*, 410-12.

الدنيوي التي تعلنها وتفرضها الدولة ومجلسها التشريعي.[86] وكانت هذه إلى حد كبير وجهة نظر مانديفيل.

ومن المضامين المهمة للزعم بأن الثواب والعقاب البشري هنا والآن يعدان أكثر أهمية من الدين المنزَّل والوصايا الإلهية المزعومة والوعد بالجنة والتهديد بالجحيم، عندما يتعلق الأمر بتهذيب البشر وتأديبهم، وقمع العدوان والجريمة، حاجة ملحة جديدة لجعل المجتمع السياسي العلماني مُستقِرًّا وجيد التنظيم وأكثر كفاءة. وفي فقرة لافتة في كتاب النعيم الأرضي يؤكد فان لينهوف، إلى حد كبير مثل دو مارسي فيما بعد،[87] أن الحكام تعلموا من الخبرة أنّ المذاهب اللاهوتية التي تغرس الرهبة من العقوبة الإلهية لها عمليًّا تأثير قليل على المجرمين القساة والفاسقين. مثل هؤلاء البشر يستهزئون بالأوامر «الإلهية» ويتجاهلونها بالكامل عندما يشرعون في ممارسة النهب والقتل و«الشهوات الجنونية والحيوانية» الأخرى. ويزعم أنه لا يمكن تقييدهم بفعالية إلا عن طريق روادع قانونية يصدّقها الناس وشرطة قوية.[88]

إن الحاكم الذي يفهم ما هو «صالح» و ما هو «طالح» للمجتمع، فيما يقول فان لينهوف، «يستطيع عمل الكثير لكبح الملحدين أكثر مما يعمل كل الوعاظ مجتمعين»، لأن سلطة الحاكم لها «أيادٍ طويلة وآلاف العيون من خلال موظفيه ورعاياه المخلصين».[89] ويقول إن الجريمة تزدهر عندما تكون الحكومة ضعيفة والقانون يُفرض بطريقة غير كافية: ولأنه حتى في جمهورية مُحكَمة التنظيم، عدد قليل جدًّا من الناس «أحرار» وفاضلون حقًّا، أي يمارسون تفكيرهم بصورة كافية، فإن معظم الناس يطيعون القانون، كما أكد مانديفيل فيما بعد، ليس حُبًّا للفضيلة بل لمجرد الخوف من العقاب.[90] مع ذلك، سواء أكانت الحكومة قوية أم ضعيفة، فإن مطيعي القانون ومُوقِّريه هم الأكثر «عقلانية» وكذلك، أيًا كان ما يقوله القساوسة، هم الأكثر «تدينا»، وكان الأمر دائمًا هكذا.

ما أضافه مانديفيل للنظرية الجمهورية الديمقراطية هو تبصره أنه بغرس طاعة القانون، فإنّ ما يهمّ ليس مجرد الخوف من العقاب والأمل في الثواب، بل أيضًا، وربما أكثر، آليات «الشعور بالفخر» أو «الشعور بالعار». ويعتقد أن الانشغال «بالشرف» و«العار» حافز طبيعي في البشر يمكن استغلاله لضبطهم ولنشر أفكار المُشرِّعين حول «الصالح» و«الطالح» عبر المجتمع.[91] لذلك، «لم يكن أي دين وثني أو خرافات وثنية أخرى السبب في كبح شهوات الإنسان في البداية وإخضاع أعزّ ميوله»، كما أكّد لقرائه، «ولكن الإدارة الماهرة لدى السياسيين الحذرين؛ وكلما أنعمنا في البحث في

(86) Israel, *Radical Enlightenment*, 409; van Leenhof, *Het Leven*, 81; van Leenhof, *De Prediker*, 131.

(87) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 191.

(88) Van Leenhof, *Hemel op Aarden*, 108; van Leenhof, *De Prediker*, 249; Israel, 'Spinoza, King Solomon', 313-14; Wielema, *March*, 118.

(89) Van Leenhof, *Hemel op Aarden*, 108.

(90) Van Leenhof, *De Prediker*, 239, 242, 249.

(91) Monro, *Ambivalence*, 126-8, 232-3; James, 'Faith, Sincerity', 54-5.

الطبيعة البشرية، سوف نكون أكثر اقتناعًا بأن الفضائل الأخلاقية هي النتاج السياسي لأي تودُّدٍ نشأ على الفخر».[92]

الأخلاقيات، بالنسبة لهؤلاء الكتّاب، «نسبوية» فقط بمعنى مفيد وهو أنه ليس هناك «خير» و«شر» محدَّد من الله وأن معيار «الصالح» و«الطالح» هو ما يرى البشر العقلانيون أنه مفيد، أو غير مفيد للإنسان؛ وما يُقرِّره المجتمع، من خلال المجالس الديمقراطية، عند فان دين إندن وإسبينوزا،[93] يعزز «المصلحة المشتركة». ولكن هذه الأخلاقيات العلمانية الخالصة وشبه النفعية هي في الوقت نفسه عامة، وثابتة للأبد، لأن «المصلحة العامّة» هي ما يمليه العقل، والعقل، كما يرى أشياع إسبينوزا، واحد، شامل لكل شيء ولا يتغيّر. وبهذه الطريقة، فإن «النسبوية» الأخلاقية في الجمهورانية الإسبينوزية تثمر رمزًا أخلاقيًّا واحدًا ثابتًا وعامًّا، يستند على التبادلية والمساواة والحرية الشخصية، شيئًا مختلفًا بالكامل (ومعارضا) للنسبوية الأخلاقية «للاختلاف» ما بعد الحداثي في أواخر القرن العشرين.

ويستبعد مانديفيل، مثل هوبز وإسبينوزا، حرية الإرادة مجادلًا بأن الإنسان كائن مجبر في ما يتعلق بكل من دوافعه وأفعاله.[94] إضافة إلى ذلك، فإن هذا المبدأ على وجه التحديد هو الذي يوظفه، مثل إسبينوزا وفان لينهوف، في تبرير وجهة نظره بأن الثواب والعقاب اللذين تسنُّهما الدولة أفضل شيء لتصحيح سلوك البشر وضبطه وتهذيبه. المصلحة الذاتية هي التي تقنع ذوي الميول الإجرامية بكبح جموحهم الطبيعي والإذعان للقانون في دولة مُحْكَمة التنظيم. «لا يوجد شيء»، في ما يُؤكِّد مانديفيل، «صادق بشكل عامّ في الأرض، مثل الحب الذي يحمله كل القادرين عليه لأنفسهم: وحيث إنه ليس هناك حب سوى ما يتضمن عناية للحفاظ على الشيء المحبوب، فليس هناك شيء في أي مخلوق أكثر صدقًا من إرادته وأمنياته وجهوده للحفاظ على نفسه.[95] وهذا هو، فيما يشرح، «قانون الطبيعة»، الذي وَفقًا له لا يوجد شخص موهوب بأي رغبة أو عاطفة ما عدا تلك التي تنزع، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، للحفاظ على نفسه أو على نوعه.[96] لذلك، بالنسبة لمانديفيل، ليس كما بالنسبة لهوبز وإسبينوزا، فإن حقيقة أن الإنسان ملزم بالحفاظ على وجوده، وإشباع رغباته، يعني أنه لا يمكن إبعاده وردعه بطريقة منتظمة عن السلوك ضد الاجتماعي إلا عن طريق تحذيرات موثوقة بالعقاب والفضح.

إن فرضية مانديفيل سيئة السمعة، التي استهجنها عدد كبير من شراح القرن الثامن عشر، بمن فيهم هيوم، أن الفضيلة ليست فطرية أو طبيعية في الإنسان ولا يمكن تعليمها، مكافئة لمذهب إسبينوزا «الشائن» أن «الفضيلة» تساوي في الواقع القوة وأنها دائمًا أنانية الدافع، ولزعم موريللي أنه

---

(92) [Mandeville], *Fable of the Bees*, 34; Norton, 'Hume, Human Nature', 154.

(93) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 180, 206-8; Prokhovnik, *Spinoza*, 228-30.

(94) Olscamp, *Moral Philosophy*, 178; Den Uyl, 'Passion, State and Progress', 374-6; Klever, 'Bernard Mandeville', 5-8.

(95) [Mandeville], *Fable of the Bees*, 182.

(96) Ibid.

ليست هناك رذيلة في الكون باستثناء الجشع.[97] وبدلًا من «الفضيلة» بوصفها شيئًا يُغرس أو يُتعلم، فإن مانديفيل يقر مبدأ إسبينوزا أنه «يجب على من يُهذِّب الرجال ويُثبِّتهم في الهيئة السياسية، أن يكون مُلِمًّا بكل عواطفهم وشهواتهم، ومكامن قوة ومواطن ضعف بنيتهم، وأن يفهم كيفية تحويل أعظم حالات ضعفهم لمصلحة الجمهور».[98]

وَفقًا لذلك، فإن احترام القانون، والنزاهة، وتحكيم الضمير لدى شاغلي المناصب ومسؤولي الدولة، يجب ألا يُعهد بها إطلاقًا لما يسمّيه مانديفيل «فضيلة القساوسة وأمانتهم»، حتى في الجمهورية الهولندية التي صَنَّفها بوضوح على أنها أعلى من الملكيات القائمة في عصره، كونها دولة أمّنت لمواطنيها حكم قانون ونظامًا وعدالة أكثر فعالية مما أمنته الأخيرة. وقد رعت المقاطعات المتحدة المصلحة العامة، وَفقًا لمانديفيل، عبر «تنظيماتها الصارمة المتعلقة بإدارة الثروة العامة، التي لن يجبرها شكل حكمها البديع على التخلي عنها: وفي الواقع فإن الرجل الصالح قد يثق بكلمة شخص آخر، إذا اتفقا على ذلك، لكنه ينبغي على الأمة ككل ألا تثق في أي أمانة، إلا ما هو مبني على الضرورة؛ لأن الناس سوف يكونون تعساء، وسوف يكون دستورهم متزعزعًا دائمًا، إذا ارتهنت رفاهيتهم لفضائل وضمائر القساوسة والسياسيين».[99]

وهكذا، فإن مستوى النزاهة واحترام القوانين و«المصلحة العامّة» بين مسؤولي الحكومة في نظام بعينه، وَفقًا لمانديفيل وكذا إسبينوزا، لا ينجم عن الميول الشخصية لشاغلي المناصب التي تظل، بوجه عام، دائمًا الشيء نفسه، وكلها عرضة، بشكل مُتساوٍ، للفساد، بل ينبع من الفعالية أو بطريقة أخرى من التنظيمات والضوابط والعقوبات المُصمَّمة لضمان المساءلة واحترام القانون. وبصورة مماثلة، لا يمكن ضبط أعمال الأفراد الآثمة إلا من خلال حكومة صالحة وقوانين جيدة مثلما أن السلوك السيئ، بالمقابل، يزدهر بالقوانين السيئة وإهمال المسؤولين. «لذلك فإن الاهتمام الأول لكل الحكومات»، في ما يقرّ مانديفيل، هو العقوبات الصارمة لكبح غضب [الإنسان] عندما يكون مؤذيًا، وهكذا فإن زيادة خوفه تمنع الأذى الذي قد ينتج عن غضبه. وعندما تُطبّق مختلف القوانين الموضوعة لمنعه من استخدام القوة بصرامة، فإن الحفاظ على الذات يجب أن يعلّمه أن يكون مسالمًا، وحيث إن شاغل كل واحد ألّا يتعرض للإزعاج إلّا بأقل قدر ممكن، فإن مخاوفه سوف تزداد وتتعاظم كلما زادت خبرته وفهمه وبصيرته».[100]

وفي حين يؤكد معظم الإنكليز المدافعين عن المُقاوَمة المُبرَّرة في 1688 وما بعدها أن السيادة تنشأ في الشعب ولكنها تُفوَّض بالكامل للبرلمان، عبر عقد، فإن كُتّابًا مثل فالتن وفان دير مولين يرون أن الشعوب التي عينت الملوك والأباطرة لم تتنازل قط عن «الإدارة التعسفية المطلقة»، واحتفظت

(97) Norton, 'Hume, Human Nature', 154-6; Cook, 'Bernard Mandeville', 104-6; Spinoza, *Ethics*, ed., Parkinson, 63, 228-9, 241; Morelly, *Code de la nature*, 29, 45-6.

(98) [Mandeville], *Fable of the Bees*, 194; van Leenhof, *De Prediker*, 428; Hirschmann, *Passions and the Interests*, 18; Den Uyl, 'Passion, State and Progress', 381-2.

(99) [Mandeville], *Fable of the Bees*, 169-70; Blom, 'Republican Mirror', 114.

(100) [Mandeville] *Fable of the Bees*, 191; Klever, 'Bernard Mandeville', 7.

أيضًا بـ «الإدارة السيادية» لنفسها، بما في ذلك حقها غير القابل للتحويل في المقاومة المسلحة.(101) وكان هذا أيضًا، في فترة لاحقة، رأي الجمهوري البيدمونتي راديكاتي الذي اعتبر، مستندًا على المصادر الإيطالية مثل مكيافيلي وساربي، إلى جانب ألجرنون سيدني وإسبينوزا، وغيرهم من الجمهوريين الشماليين، الحكومات الملكية والأرستقراطية غير طبيعية،(102) حيث أكد مبدأ إسبينوزا، معارضًا هوبز، بأنّ «الحق الطبيعي» يظل دائمًا مصونًا في كنف الدولة». ولا يمكن إنكار أن مانديفيل كان أقلّ وضوحًا من فالتن أو فان دير مولين في ما يتعلق بموضوع المقاومة؛ ولكن من المُؤكَّد أن الأسقف بيركلي لم يشجبه من دون سبب لا بوصفه مجرد «أحد المناصرين المزعومين للنور الخاص والتفكير الحر» المهيمن في إنكلترا في أوائل القرن الثامن عشر، بل أيضًا لكونه مفرطًا في «مبادئه الثورية»، وأحد «الرجال المُحرِّضين، الذين وضعوا أنفسهم في مُواجَهة القوانين والدساتير القومية».(103)

وفي الوقت نفسه، فإن مبدأ المساواة الجوهري في المذهب الجديد للجمهورانية الديمقراطية لم يكن، بالمثل، مُتأصِّلا في الأفكار الأخلاقية المُؤسِّسة لمفاهيم إسبينوزا حول القانون والسيادة فحسب، بل أيضًا في وجهة نظر الجمهوريين الراديكاليين حول الأهداف والأغراض العامة للدولة وبنيتها العقلانية. ومرة أخرى، تجلت خاصية نموذجية أخرى للجمهورانية الديمقراطية في تناقض صارخ مع الجمهورانية الكلاسيكية الإنكليزية، فضلًا عن الجمهورانية الإغريقية القديمة، كما لاحظ بولانجيه، في إنكارها الجارف لكون الدولة حارس أي تقليد أو مُؤسَّسات مقبولة إلهيًّا، أو أي أسرار مكشوفة إلهيًّا أو مستودع لها. واعتُبر التوكيد الصريح على الأصول البشرية، بدلًا من الإلهية، أمرًا جوهريًّا، من جانب، للتناغم مع أفكار الذين يُفضِّلون الفلسفة على «الخرافات»، ومن جانب آخر لحماية آلية اتخاذ القرار والمُصطلَحات القانونية والتشريع من التدخل الكهنوتي. وعلى وجه الخصوص، بدا من الجوهري أنه على الإعلانات العامة أن تُنوِّه بأنّ الغرض من المُؤسَّسات السياسية والتشريع هو حماية الأمن والحرية والنظام والفرص المتزايدة المتاحة للجميع، بحيث تُؤكِّد، على حد تعبير موريللي، أن مواطني الجمهورية يعيشون «بشكل فردي وجماعي في ارتهان متبادل».(104) وحتى في المجتمعات التي لا يمكن شرح مُؤسَّساتها السياسية إلا بمُصطلحات لاهوتية، يظل من الحيوي، فيما جادل الجمهوريون الراديكاليون، حرمان القساوسة من إقامة مراسم دينية مرتبطة بمُؤسَّسات الدولة، ومنعهم من التأثير على اتخاذ القرار، أو التدخل في التشريع. ولأن قوانين الدولة توجد لتطوير «المصلحة العامّة» على أساس المساواة بين الجميع، وبالتالي لا سبيل، أو على الأقل ليس من دون المخاطرة بكارثة، إلى تكريسها أو تدشينها علنًا باسم غرض «مُقدَّس» أو كهنوتي أو غامض.(105)

---

(101) Klever, 'Bernard Mandeville', 20; Dickinson, 'Politics', 86, 96.

(102) Radicati, *Twelve Discourses*, 176, 189, 199-200, 213, 240.

(103) ذُكر في:

Monro, *Ambivalence*, 196-7.

(104) Morelly, *Code de la nature*, 98.

(105) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 194-205; Israel, 'Spinoza, King Solomon', 313; Bartuschat, 'Ontological Basis', 34-5.

ويقرّ الأخوان دو لا كور وإسبينوزا وفان لينهوف ومانديفيل، وجميع المشاركين في التقليد الجمهوري الهولندي، بأنّ العواطف والمَصالح الفردية سوف تَتَخَلَّل دائمًا حكم الدولة. وليس هناك طريقة لضمان أن القوانين «تُقرّ فقط من أجل الرخاء والازدهار المشترك من دون تدخل أي مصالح بعينها»؛ ويستحيل، كما لاحظ فان لينهوف، تَوقُّع كل الاحتمالات.[106] لكن إذا كان الكمال مستحيلًا، وليست هناك جمهورية مُحصَّنَة ضد الانحلال، تظل الجمهوريات تُقدِّم للبشرية آفاقًا أفضل وغير محدودة للمصلحة المشتركة من أشكال الدولة الأخرى. في النهاية، ليس نوع الدولة في حد ذاته هو المهم لكن فعالية خدمة «المصلحة العامّة»، كونها الهدف الذي يشكل جوهر سبب وجود الدولة. وقد أمّنت الفكرة الإسبينوزية حول «المصلحة العامّة»، معرّفة في إطار السلامة والحرية وحكم القانون، أي البشير بـ «الإرادة العامة» في منتصف القرن الثامن عشر، معيارًا عامًّا للصالح والطالح يمكن وَفقًا له تقويم الدول من أي نوع كانت.[107] «إن أفضل أنواع الدول يمكن تحديده بسهولة»، في ما يجزم إسبينوزا، «من خلال الغرض من تأسيس النظام السياسي، وهو بكل بساطة السلام وتأمين الحياة».[108]

حتى الجمهورية الديمقراطية، النموذج الذي احترم «المصلحة العامّة» مدةً طويلة، يمكن أن تفسخ بسرعة نتيجة لأعمال رجال خبثاء بحيث تصبح شيئًا مختلفًا تمامًا. ليس هناك دستور أو نوع من أنواع الدول معصوم؛ ومهما كان طول المدة التي كان خلالها أداء نظام الحكم جيدًا بدرجة معقولة، فلا نظام يظل شرعيًّا إذا توقف عن دعم «المصلحة العامّة». ومع حلول عام 1770، كان مابلي يُحذِّر البولنديين بأنهم إذا رغبوا في إنقاذ بلادهم من الروس وإعادة تأسيس بولندا والدستور البولندي على أساس قوي وحيوي، يجب عليهم أن يحذروا من تقليد البريطانيين الذين يشتكون باستمرار «من مغامرات البلاط وفساد البرلمان»، ومع ذلك يشعرون بأنهم لا يستطيعون القيام بشيء لتغيير دستورهم المعيب، حيث يفضلون «مُواصَلة البكاء، على الاتفاق على عيوب حكومتهم، وإصلاحها».[109] وفي النهاية، فإن أفضل أنواع الدول، في ما جادل الراديكاليون الإسبينوزيون، هو ببساطة ذلك النوع الذي ينجز وظائفه الأساسية بشكل أكثر دوامًا وثباتًا: «وذلك هو الدستور الأفضل»، في ما أكد مانديفيل، «الذي يؤمّن الاحتياجات في مُواجَهة الحالات الطارئة الأسوأ، والمُحصَّن ضد الاحتيال والخيانة والخداع وكل الحيل الشريرة للدهاء البشري، ويحافظ على ذاته راسخًا وثابتًا، حتى ولو ظَهَرَ أن معظم البشر أشرار. بالنسبة للدستور القومي، كما هو الحال بالنسبة لأجسام البشر، من يستطيع تَحَمُّل معظَم التعب من دون أن يختل نظامه، أو من يعيش معافًى فترة أطول، هو الأفضل».[110]

(106) Van Leenhof, *Het Leven*, 51.

(107) McShea, *Political Philosophy*, 107-9.

(108) Spinoza, *Tractatus politicus*, 311.

(109) Mably, *Du gouvernement et des lois de Pologne*, 72-3;

انظر أيضًا:

Ibid., 67, 70, 106, 179, 278.

(110) Mandeville, *Free Thoughts*, 46; Dickinson, 'Politics', 95; Blom, 'Republican Mirror', 113.

بيل، وبولانفيلييه، ومونتسكيو: المَلكية العلمانية ضد الجمهورية الأرستقراطية

1. السياسة عند بيل

عملَ تنوير ما قبل 1750 على تحويل الفكر السياسي تحويلًا جوهريًا كما فعل بكل جانب آخر من الحضارة الغربية، وفي هذا الإطار كان مونتسكيو يُعرف دائمًا بأنه مفكر مبتكر رئيس، بل لعله المفكر المبتكِر الرئيس. وبالتأكيد، لم يكن لأحد تأثير أكبر منه على نقاش النظرية السياسية في أوروبا منتصف القرن الثامن عشر. ولكن مع الإقرار بأصالة مونتسكيو وتأثيره الذي لا يضاهى ولا يمكن إنكاره، وفي سياق إعادة التقويم العامة هذه للتنوير الغربي، من الضروري عدم «عزله»، أو ترك الانطباع بأنه انبثق من لا مكان، بل على العكس «موضعته» في مكانه المناسب،[1] ما يعني وجوب النظر إلى **أعماله الكاملة** بوصفها، جزئيًا، استجابة لخبراته، ولكن بشكل أكبر لقراءاته وللتطورات السابقة في الفكر الفرنسي في فرنسا وفي المنفى. ويتضمن هذا النظر بصفة خاصة في العلاقة بين مونتسكيو ونزعة بيل الملكية، من جانب، وجمهورانية بولانفيلييه الأرستقراطية، من جانب آخر.

وقد برزت سياسة بيل على خلفية صراع محلي، لاهوتي وسياسي، في هولندا، اشتبك فيه طيلة حياته الإبداعية بوصفه فيلسوفًا وكاتبًا. ومنذ اللحظة التي غادر فيها الفيلسوف ذو الأربعة والثلاثين ربيعًا فرنسا من دون رجعة، حيث استقر في روتردام في تشرين الأول (أكتوبر) 1681، وجد نَفْسه مقحَمًا في خلاف سياسي لم يؤثر على أفكاره السياسية فحسب، بل على فلسفته بصفة عامة، وليس أقلها أسلوب كتاباته المفارق والمُعقَّد.[2] وتأثرت حياة بيل المهنية كفيلسوف وكاتب ومؤرخ، بطرق مباشرة ومفاجئة أحيانًا، بعديد الأحداث السياسية العظيمة في ذلك العصر، وهي إبطال مرسوم نانت، والثورة المجيدة، وحرب السنوات التسع، ومناقشات التسامح المُطوَّلة، وتعزيز سلطة الحكم الهولندية.

وعند توليه منصب الأستاذية في «مدرسة إلوستري» المدنية المستحدثة في روتردام، كان راعيه الرئيس هو الوصي أدريان بيتس (Adriaen Paets) (1631–86)،[3] ذو الميول الريمونسترانتية، وأحد القياديين المضادّين للأورانجيين وشخصية بارزة في العالم السياسي الهولندي المشحون بدرجة عالية من التوتر في ذلك الوقت. ومن خلال تبنّيه تسامحًا واسعًا ريمونسترانتيّ النمط وَفْقَ تقاليد إيبسكوبيوس، نفرَ بيتس عمليًا من كل السلطة الكنسية الممأسسة إلى جانب نقد المُراكَمة الثابتة للقوة في يد الحاكم العام، والحث على سياسة هولندية أكثر حيادًا، تستند على علاقات جيدة

(1) Pocock, *Barbarism*, ii. 341-2.

(2) Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 166, 215-34; Knetsch, *Pierre Jurieu*, 274-324.

(3) Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 172 n.; Israel, *Dutch Republic*, 638-9, 790, 834, 858.

مع فرنسا. بناء على ذلك، قاوم إستراتيجية وليام الثالث المضادّة لفرنسا خلال الأزمة السياسية في السنتين 1683ـ1684، حين عرقلت أمستردام، بمُساعَدة عدد قليل من المدن الأخرى، القدرة السياسية للحاكم العام.[4]

وكانت رعاية بيتس تعني أن بيل تمتّع بدعم الهولنديين المضادّين للأورانجيين الذين وصفهم دبلوماسيو لويس الرابع عشر بـ«الجمهوريين». ولكن بعد الثورة المجيدة (1688ـ1691)، فإن ضعف هذه الكتلة المتزايد، ليس أقله في روتردام، حيث شجبت الأرثوذكسية الكالفنية بشدة بيتس وحلفاءه، تركه معزولًا بصورة متصاعدة، ما جعل بيل يُطوِّر تكتيكًا أكثر إبداعًا من الخداع والإطناب في كتاباته مما كان يستخدم من قبل. ذلك أن بيل، بعكس ما كان يُزعم أحيانًا، لم يكن قادرًا على التعبير عن آرائه بحرية عندما كان مقيمًا في المنفى في هولندا، بل أصبح أقل قدرة. وما أُطلق عليه بشكل مناسب «ميله الفطري للإخفاء» ربما نشأ في البيئة الفكرية القمعية التي أحاطت بحياته المبكّرة في فرنسا وجنيف، ولكن ثبت أنه لا غنى له عنه، عندما أصبحت فلسفته أكثر راديكالية، كقناع لحرية التصرف وغطاء سياسي، بعد أن استقر في «قوس الهاربين الكبير»، الاسم الشهير الذي أطلقه على المقاطعات المتحدة.[5]

وكما رأينا،[6] كان الإذلال العلني الذي تَعرَّض له بيل في روتردام، وفقدانه منصب الأستاذية، في تشرين الأول (أكتوبر) 1693 من الأمور المحورية في حياته ومهنته. وقد استدعى مجلس الكنيسة الإصلاحية (الكالفنية) الهولندية بيل، بعد أن قام المجلس بتوزيع مقتطفات من عمل بيل **أفكار متنوعة** (1683) على أعضائه، لشرح وجهات نظره، والذي تَحوَّل إلى محكمة تفتيش كاملة حول تدريسه وفكره. ومن ناحية شخصية، ازدرى بيل هذا التجمع بوصفه مُتكوِّنًا من أناس لا يفهمون الفرنسية ولا أي شيء آخر أبعد من اللاهوت المألوف، ومعاديًا له منذ وصوله إلى هولندا أساسًا لأن معلّمه، بيتس، «كان مبغوضًا جدًّا».[7] مع ذلك ظل، بصورة علنية، نادمًا تمامًا، على الرغم من شجب كتاباته على أي حال بوصفها «مقترحات خَطِرة وآثمة». وقد كانت سلطات الكنيسة، الرافضة، بشكل غير مختلف عن مونتسكيو في ما بعد،[8] لإقراره بأنّ «الإلحاد ليس شرًّا أعظم من الوثنية»،[9] غاضبةً من زعمه أن المرء لا يحتاج للتسليم بالله كي يعيش حياة مستقيمة ومن وصفه لأبيقور بأنه «أروع مروِّج للدين».[10] ولم يكن أقلّ استهجانًا، في أذهانهم،

---

(4) Israel, *Dutch Republic*, 830-6; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 350.

(5) Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 208-9 n.; Schlüter, *Französische Toleranzdebatte*, 208-9.

(6) Israel, *Radical Enlightenment*, 337-8.

(7) Bayle, *Lettres*, ii. 510.

(8) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 698-9.

(9) GA Rotterdam, Acta des Kerckenraedts, vii. 423; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 351.

(10) Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 351; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 22;

انظر أيضًا:

Paradis, 'Fondements', 30.

اقتراحه «أن للمَلاحدة شهداء»، وفانيني (Vanini) أحدهم وبشكل بطولي، لأنه رفض أن يقول أكاذيب أمام قضاته، وفضَّل موت الشهيد على التراجع علنًا، الذي يفترض وَفْقَ مبادئه أنه لن يضر بوضعه في العالم التالي.(11) الأمر الآخر الذي لا يقل سوءًا، بالنسبة للمجلس، اقتراحه أن مجتمعًا من الملحدين يمكن أن يكون جيّد التنظيم، وفي الواقع مُؤسّسًا على مبادئ أخلاقية واجتماعية سليمة.(12)

«عار السيد بيل»، كما سمّاه لايبنتز، نُشر بشكل واسع ولكنه ترك انطباعًا مُشوَّشًا نظرًا لأنه لم يُقدم أي تفسير علني ولم يتّضح ما إذا كان قد حُرم من منصب الأستاذية ومن معاشه بسبب هرطقة أو جرائم سياسية أو أخطاء جسيمة.(13) وبحسبان أنه كان محل اشتباه، ومعتمدًا على الدعم المالي لناشره ليرس (Leers)، لم يكن أمام بيل من خيار، على أي حال، غير الندم أمام المجالس الكنسية إذا كان يريد البقاء في هولندا والاستمرار في التفكّر الفلسفي والكتابة من دون مضايقة نسبيًّا. ونظرًا لاعتماده على ناشره وعلى المحيط الفرنكوفوني الهيغونوتي المحلي، وكون الفرنسية اللغة الوحيدة التي يتحدثها بطلاقة، احتاج بيل، من أجل الاحتفاظ بقاعدة ثابتة والتمتع ببعض الهدوء، لأن يظل ضمن إطار مجمع «فالون (Walloon)». وقد قاده هذا، حتى أعماله الأخيرة، إلى تغليف حالات «اللاتديُّن» الأكثر استفزازًا في ضباب أكثر كثافة من الإطناب المُشتِّت للتركيز، وكانت حالات عدم التديُّن المدفونة في قاموسه بشكل غامض ومراوغ بالكامل قد أدركها البعض تدريجيًّا، كما أقر بذلك واعظ هيغونوتي في سويسرا، في تشرين الثاني (نوفمبر) 1705، بوصفه بالتأكيد الأكثر شرًّا «والكتاب الأكثر خطورة وبشكل غير مسبوق».(14)

مع ذلك، في النهاية، وكما رأينا، أدرك كل العلماء الإصلاحيين الفرنسيين البارزين، إيلي وجاك سورين ولوكلرك وجاكلو وجاك برنار ودوران وكروزاس وباربيراك، أنه قد خدع جماعتهم بشكل متعمد وكان في الواقع يبث «إلحادية» فلسفية ضمنية مرتكزة على مبدأ إسبينوزا القائل: «وهكذا فإننا نخلص بصورة مطلقة إلى أنه لا الكتاب المُقدَّس يمكن توفيقه مع العقل، ولا العقل يمكن توفيقه مع الكتاب المُقدَّس».(15) ولم يكن الخطر الذي يُمثِّله بيل فلسفيًّا خالصًا؛ لأنه من الواضح أنه قد أُدرك أنه خطر سياسي أيضًا. وقد كرّس جاك سورين، وهو شخصية بارزة في لاهاي، معروف بوجهات نظره المتسامحة، موعظة كاملة، عنوانها «التوافق بين الدين والسياسة» (l'accord de la religion avec la politique)، للهجوم على مبدأ بيل بأنه يجب إبقاء الدين خارج السياسة. ويزعم هذا النص، الذي نشر في ما بعد في لاهاي في 1717، بحق أن نظرية بيل في التسامح والحرية الفردية تستند على فصل مطلق غير مسبوق للدين عن السياسة، ومذهب أن «السياسة والدين متعارضان»

(11) Paradis, *Fondements*, 30; Bayle, *Pensées diverses*, ii. 135-6.

(12) Bayle, *Pensées diverses*, i. 288-9.

(13) Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 6069; Cerny, 'Jacques Basnage and Pierre Bayle', 505.

(14) ذُكر في:

Pitassi, 'De la courtoisie', 70.

(15) Spinoza, *Opera*, iii. 185; Moreau, 'Louis Meyer', 75, 83-4.

شيء جديد بالكامل ومُدَمِّر للمعايير التقليدية.[16] وقد كان موقفًا متحديًا بشكل عميق أشار إليه فيكو (Vico) في الصفحة الأخيرة من كتابه **العلم الجديد** (*Scienza nuova*) قائلًا: «فلينظرْ بيل، إذًا، فيما إذا كان من الممكن في الواقع أن تكون هناك أمم في العالم من دون أي معرفة بالله». وإذا فقدت الشعوب الدين، في ما ينصح فيكو، «لا يبقى لهم شيء يمكّنهم من الحياة في مجتمع، ولا درع حماية، ولا وسائل استشارة، ولا قاعدة تأييد، ولا حتى أسلوب حياة يعيشون به في العالم إطلاقًا».[17]

التناقضات العميقة في شخصية بيل، في ما يُؤكِّد سورين، دفعته إلى الموقف المُزَيَّف واللامسيحي الذي يقرّ بأنّ حيوية المجتمع والدولة، وتطبيق العدالة، يمكن أن تكون مستقلة عن الإيمان والدين. وقد أقر سورين، مثلما أقرّ مونتسكيو في ما بعد، أن بيل كان «فيلسوفًا عظيمًا»، واسع المعرفة وذكيًّا، وقد قرأ كل ما يمكن للمرء أن يقرأه واحتفظ «بكل ما يمكن تذكره». ولكن هذا جعله، في وجهة نظره، «سوفسطائيًّا» خبيثًا يستحق اللوم بدرجة أكبر، حيث لم يناصر الحرية الفردية في ما يتعلق بحرية الضمير والفكر فحسب، ولكن كان أيضًا، وكما أقرّ بذلك حتى صديقه باسناج، مُخرِّبًا للأفكار الموروثة حول العلاقات الجنسية والسلوكات المستقيمة، دافعًا «بنزعته الارتيابية البيرونية أبعد مما يلزم».[18] كان فيلسوفًا يستخدم عبقريته التي لا نظير لها في «محاربة الأعراف الجيدة، والهجوم على العفة والحياء، وجميع الفضائل المسيحية». وما الذي يمكن أن يكون أكثر غدرًا واستحقاقًا للوم من الادعاء بأن تكون مسيحيًّا مخلصًا وتنشر في الوقت نفسه في قرننا «كل أخطاء القرون الماضية»؟[19]

يلاحظ سورين أنه يجب فحص أفكار بيل السياسية من منظور نظرياته الأخلاقية، ويقع في قلبها فصل العقيدة عن المبادئ الأخلاقية. ويُؤكِّد بيل في كتابه **أفكار مُتَنَوِّعة** أن المجتمعات البشرية قد خربتها منذ مدة طويلة «الخرافة» و«الوثنية»، وهي أفكار غير عقلانية تعتّم باستمرار على العقول والأحكام البشرية، وتفسد الأخلاق، نظير ثمن باهظ ومساوئ عظيمة لكل شخص. مع ذلك، وعلى الرغم من أنه يبغض الجهل والسذاجة بوصفهما أعظم الشرور، اعتبر بيل العقل الفلسفي الترياق الوحيد المتاح، والأداة الوحيدة القادرة على تخليص الإنسان من الوحشية والبؤس. إن المثل المسيحية، في ما يجادل بيل، حتى إن كانت أسمى من الأخلاقيات التي يعلمها العقل، ليست مُصمَّمة، كما يخبرنا الكتاب المُقدَّس، لضمان الرفاه والازدهار في هذا العالم ولكن في العالم القادم فقط.[20] وقد كرّس بيل حياته لتمجيد موارب ومخادع للفلسفة العقلانية بوصفها أداة الإنسان الفعالة الوحيدة والأروع، ووسم هذا السعي، مقترنًا بسخريته التخريبية من النزعة

(16) *L'Europe savante* (July 1718), 58.

(17) Vico, *The New Science* (all references are to the 3rd edn. (1744) unless otherwise indicated), 426; Nuzzo, 'Vico e Bayle', 142-3.

(18) Basnage, *Traité*, i. 55-65, 98-9; Cerny, *Theology, Politics and Letters*, 303-6, 313.

(19) *L'Europe savante* (July 1718), 61-2.

(20) McKenna, 'Pierre Bayle: Moralisme', 341-3; Brogi, *Teologia senza verità*, 176; McKenna, 'Pierre Bayle et la superstition', 49-65.

الإيمانية الزائفة أو على وجه التحديد التوجه المضادّ للنزعة الارتيابية مُتخفيًا في شكل النزعة الإيمانية، **أعماله الكاملة** (*oeuvre*)، غير أنه في السنوات الأخيرة من حياته، عندما شعر بدنو أجله، لم يعد يأبه، وبخاصّة في كتابيه مواصلة ورد، بحجب الحقيقة الإسبينوزية-المخفية خلف قناع «النزعة الإيمانية».(21)

لم يستعمل أي فيلسوف الحجج الارتيابية أكثر من بيل. لكنه لم يُوظِّف قطّ النزعة الارتيابية، مثل مونتين أو هيوم، في مواجهة قوة العقل بل للتقليل من شأن أسس الاعتقاد، وتقويض النظم المُؤسَّسة على افتراضات لاهوتية، والتهكم بمفكرين من أمثال لوكلرك وجاكلو ولوك الذين احتقر جهودهم لمزج اللاهوت مع الفلسفة. ومهما كان اتساع نطاق التمسك بمعتقد، في ما يجادل بيل، في أفكار متنوعة، فإنه قد لا يكون مُؤسّسًا مطلقًا على أي شيء أكثر من أدلة مهلهلة أو من دون أدلة على الإطلاق. ما يؤمن به معظم الناس يحوز على قوة قاهرة في المجتمع، وما إن يترسخ «موروث» أو «خرافة» حتى تسهل عليه الهيمنة على شرائح ضخمة من الآراء لآلاف السنين؛ ولكن لا يستتبع ذلك وجود أي أسس موثوقة لاعتبار أن هذا المعتقد صادق. معظم الناس يتجنبون المهمة المرهقة المتعينة في فحص آرائهم، ويخشون، كما يشير، وصمة العار التي تلحق من يعارض ما يؤمن به كل من عداهم.(22) معظم الناس يرغبون عن تصنيفهم زنادقة أو متمردين أو منشقين أكثر بكثير من رغبتهم في معرفة الحقيقة. لذلك، وفي حين قد يُستخدم «توافق الأمم» بشكل مُتكرِّر أسلوبًا للمحاجة عن وجود الله،(23) فلا شيء أوهن، كما يقرّ، من محاولة إثبات معتقدات من هذا النوع أو أي نوع آخر على أساس «موافقة جماعية من قبل الناس».(24) إن حقيقة أن كثيرًا من الناس، أو معظمهم، أو حتى جميعهم يؤمنون بشيء ما، أبعد ما تكون عن جعل هذا المعتقد جديرًا بالثقة أو مُؤكّدًا، بل تعني بوجه عام عدم وجود أساس معقول له على الإطلاق.

وبإصراره على عدم الموثوقية الكاملة في المعتقدات المشتركة وعلى الاستقطاب بين العقل والإيمان بهذه الطريقة، فإن «العقلانية المتشددة» عند بيل، كما سُميت بجدارة، تلغي بشكل متعمد اللاهوت كأساس مشروع أو ممكن لتقويم قضايا العدالة والأخلاقيات والسياسة.(25) ولكن على وجه التحديد، فإن هذه الإستراتيجية الهدامة هي التي كرس مونتسكيو والتيار الرئيس المعتدل عناية كبيرة لمكافحتها.(26) إن الدين، في ما يجادل مونتسكيو مثل فيكو، أبعد من أن يكون غير مهم، فهو عامل ثابت وجوهري وغامر الوجود، وأساسي لفهم أي مجتمع ومؤثر أولي على المُؤسَّسات السياسية ونسيج السياسة فضلًا عن أسلوب الحياة والأخلاق. وقد بدأ في كتابة تحفته الرائعة روح

(21) McKenna, 'Pierre Bayle et la superstition', 51-2, 60-1, 63-5; McKenna, 'Rationalisme moral', 266-70.

(22) Bayle, *Pensées diverses*, i. 37, 127-8.

(23) Cantelli, *Teologia*, 15-33; Cantelli, *Vico e Bayle*, 11-13.

(24) Bayle, *Pensées diverses*, i. 127; Moreau, 'Les Sept raisons', 23-4.

(25) Gros, 'Sens et limites', 73; McKenna, '*L'Éclaircissement*', 297, 314-20.

(26) Aubery, 'Montesquieu et les Juifs', 88.

القوانين، منذ 1727 أو 1728، حيث اقتنع بأن تَنوُّع القوانين والمُؤسَّسات والنظم الأخلاقية في العالم ليس مجرد أمر عشوائي، مسألة مصادفة، ولكنه مُسوِّغ أو منطق داخلي بعينه يُوجِّه التطور المختلف لمجتمعات بعينها وَفْقَ ظروفها وميولها المحددة، ومتبنيًا كأحد مبادئه المركزية، من خلال مُلاحظاته حول عَلاقة الدين بالمجتمع، أن «الحكومة المعتدلة»، مثله الأعلى في السياسة، تزدهر بشكل رئيس في محيط يتشكل أخلاقيًا وتربويًا بالمسيحية بينما تنجح بدرجة أقل في مجتمعات تترسخ فيها معتقدات إسلامية أو هندية أو وثنية أو ملحدة.[27] وقد أثنى مونتسكيو على المسيحية، حسب وصف كوندورسيه الساخر في ما بعد، خاصة لقيامها بكبح الاستبداد والملكية المتشددة، والكياسة «الموصى بها في الإنجيل»، لأن الإيمان، في ما يخلص، يخفف من «الغضب الاستبدادي» الضروري لأي نظام حكم قاسٍ وجامد بطرق لا تشترطها الأديان الشرقية والأديان الأخرى.[28]

مع ذلك، فإن مونتسكيو يفسر التساؤل عن السبب الذي يجعل دينًا دون غيره يتجذر في جزء مُحدَّد من العالم، ولماذا تفشل الأديان الأخرى في الترسّخ في ذلك الإقليم، بمصطلحات طبيعانية وبخاصّة مصطلحات المناخ على وجه الحصر.[29] بالنسبة له، تساعد الأديان على تشكيل الحقائق السياسية، وتكشف المسيحية عن سموها على الوثنية والأديان الهندية واليهودية والإسلام بدرجة أقل عبر مذاهبها ومعتقداتها منها عبر مترتّباتها الاجتماعية والأخلاقية. بناء على ذلك، لا يجد المرء في **روح القوانين** أي زعم بأن المسيحية أسمى أخلاقيًا بطبيعتها، ناهيك بطريق الوحي، من الأديان الأخرى، وهي خاصية صدمت كثيرًا من قرائه الكنسيين،[30] مع ذلك، يُعتبر الدين جوهريًا للمجتمع وضروريًا لرفاهيته،[31] وهذا منظور جعل سمعة مونتسكيو في وضع جيد في أواخر القرن، مع تزايد حدة العداء بين الكنيسة و«الفلاسفة» الراديكاليين.

ذلك أنه على الرغم من الموجة الأولى من النقد الكنسي، خلال «نزاع» 1748–1753، أصبح من المعتاد، خلال ستينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر، تجاهل الطبيعانية المؤسّسة لتناول مونتسكيو للدين والاستشهاد بكتاب **روح القوانين** ضد «الفلاسفة» الراديكاليين بوصفه عملًا يحظى بإعجاب واسع يدافع عن المسيحية وعن التأثير الحميد للدين المنظم والسلطة الكنسية على الملكيات.[32] ومنذ 1750، توقع أحد الشراح بثقة أن زعم مونتسكيو أن المسيحية تفضّل سيطرة «الحكومة المعتدلة»، النوع الوحيد الذي يعزز الحرية والسعادة البشرية، بينما المذاهب الأخرى لا تفعل ذلك، وأن الإسلام «الذي يتكيف بشكل أفضل مع صلابة الحكومة الاستبدادية»، سوف يثبت أنه مفيد جدًا في المساعدة على إخراس «المفكرين الأحرار» والإسبينوزيين الذين يسعون لتقويض الدين ويرفضون إخضاع العقل للوحي. ومن خلال تبيانه للراديكاليين أنهم كذلك يتمتعون بالبركات

---

(27) Ibid.; Childs, *Political Academy*, 84; Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 698-9.

(28) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 698; [Boulenger de Rivery], *Apologie de* L'Esprit des loix, 33-5; Cottret, *Jansénismes*, 52; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 41.

(29) Bianchi, 'Histoire et nature', 298-9.

(30) Ibid.; Lynch, 'Montesquieu', 489-90.

(31) Borghero, 'L'Italia in Bayle', 16,18; Bianchi, 'Histoire et nature', 291-3.

(32) Bergier, *Apologie*, ii. 132-3, 162-5; Kingston, 'Montesquieu on Religion', 380-1, 397.

الاجتماعية والسياسية التي تضفيها المسيحية على المجتمع، فإن مونتسكيو أصبح يطلب منهم أن يحترموا المسيحية و«يلتزموا الصمت».[33]

وَفقًا لذلك، يفقد التسامح في نظرية مونتسكيو السياسية ميزته المطلقة بوصفه غاية في حد ذاته وهي التي يحوزها عند بيل وإسبينوزا ويصبح، بمعنى مهم، مشروطًا اجتماعيًا. ولا ريب في أن مونتسكيو، الذي كان متزوجًا من هيغونوتية وينحدر من هيغونوتيين، يمقت التعصب وعدم التسامح الديني، مثلما يظهر من مُلاحَظاته اللاذعة حول محَاكم التفتيش الإسبانية، وكان يعتبر انتشار التسامح في أوائل القرن الثامن عشر في غرب أوروبا أمرًا جيدًا ومرغوبًا.[34] غير أن منطق نظريته قاده إلى حضّ الحكام حين يكون هناك تماثل ديني، أو شيء قريب منه، في مجتمع بعينه، وحين يستطيع الحاكم بسهولة منع عقيدة جديدة أو هرطقة من الترسخ، على الحفاظ على التماثل أطول مدة ممكنة عمليًا. ويجب عدم التسامح مع دين جديد، أو دين تجاوز حدوده حديثًا، إلا إذا كان من الواضح عمليًا أن منعه سوف يثير الصراع واللجوء إلى القمع.[35] هكذا، وعلى الرغم من شجبه عدم التسامح، يظل التسامح، عند مونتسكيو، بديلًا لعوز بديل أفضل، وليس قيمة مطلقة في حد ذاته، كما هو الحال عند بيل.

بالمقابل، فإنه تحديدًا من خلال فصل السياسة عن المُقدّس، وإزالة كل العقوبات والمُؤسّسات اللاهوتية، وقصر الحاكم ضمن مجال عام علماني بالكامل يتحدد فيه «الصالح» و«الطالح» بالعقل الفلسفي، سعى بيل لتأمين أشكال الحرية وحرية الفكر والمعتقد والتعبير التي اعتقد أنها لازمة أساسًا للحماية سياسيًا. وإذا كان بيل المفكر السياسي والاجتماعي معروفًا بشكل رئيس بتسامحه الديني الشامل وتحرير الضمير الفردي، فإنه يبرر التسامح الشامل من خلال جعل الضمير الفردي الحكم الأسمى على سلوك البشر الأخلاقي والديني، باعتبار أن ما يُعَدّ صالحًا وشرعيًا في ضمائرنا مشتق من عقل طبيعي. ولأن عدم التسامح ينتهك العقل والأخلاقيات الطبيعية، فإن كل جهود الحاكم لقَسْر ضمير الفرد هي، بحكم الطبيعة، غير شرعية وغير مُبرَّرة. وهي، لذلك، وكما يؤكد بيل، شيء مضادّ بشكل واضح «للفطرة السليمة» والعقل الطبيعي، أي مضادّ للمعيار الحصري، في فكره، للصواب والخطأ، وباختصار مضادّ للقاعدة الأصلية والأولية الوحيدة، وهي «التمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر»، ومبرر لتوظيف العنف لفرض دين على أولئك الذين «لا يؤمنون».[36]

وإذا كان المبدأ الإنجيلي «أَرغمهم على الانضمام» يبرر قيام الملوك بفرض تماثل ديني مقبول كنسيًا على رعاياهم، فإنه يصبح من غير المتساوق كُليًا، في ما يرى بيل، حرمان رجال الكنيسة والناس العاديين من حقهم وواجبهم في إجبار الملوك دائمًا على الخضوع لمتطلبات الدين والكنيسة. ومن

---

(33) [Boulenger de Rivery], *Apologie* de L' Esprit des loix, 35; [Risteau], *Réponse aux questions*, 18.

(34) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 81-6, 92; Childs, *Political Academy*, 155.

(35) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 708; Bianchi, 'Histoire et nature', 300; Kingston 'Montesquieu on Religion', 392-5.

(36) Pitassi, 'De la courtoisie', 101.

المُنافي للعقل أن يتمسك علماء اللاهوت، في ما يؤكد بيل، بأن يسوع المسيح يقضي بإكراه الأفراد العاديين، ثم يرفض السماح بتطبيق ذلك على الملوك أيضًا، حيث ينكر أن «الكنيسة لديها الحق في خلع الملوك»؛[37] وفي حين أن المدافعين الكاثوليك يحاولون التحايل على هذا التناقض الصارخ بالقول إن الله يقضي بأن «الملوك يحكمون من خلال الله»، في الأوقات المضطربة، مثل الحروب الدينية الفرنسية، وهذه القاعدة يتم تجاهلها بشكل متواتر. وبمجرد إثبات أنه يجب إرغام الأفراد على الخضوع للمتطلبات اللاهوتية، في ما يجادل بيل، لن يكون هناك أي احتمال ولو كان ضئيلًا للاستقرار السياسي لأي أحد: إنها نتيجة واضحة وضرورية للموقف الذي يسعى لدحضه، كما يقر، بعدم إنقاذ الرؤوس المُتوَّجة « ولا أي شيء آخر في العالم عندما يتعلق الأمر بالمضي قدمًا في ازدهار الدين».[38] هنا نواجه مرة أخرى خدعة بيل المعتادة بتأسيس استقطاب كلي ومتواصل بين «الدين» والعقل، بحيث يتم إبراز لاعقلانية تنظيم المجتمع والأخلاقيات على أساس الدين، ولكن الآن تحت غطاء مُواجَهة بين السلطة الدينية والسيادة السياسية.

وبعد أن وضع بيل السيادة والكنيسة والشعب جنبًا إلى جنب بهذا النمط المفرد، جادل بأن التسامح العامّ مع الأديان والسوائيين والكفار سوف يؤدي، بدلًا من زعزعة استقرار الدولة، إلى تقويتها في الواقع. ويرفض بيل بالكامل، بالأحرى مثل الأرمينيين والسوسينيين الذين يحتقرهم، وبشكل مخالف تمامًا للكالفنيين الأرثوذكسيين الذين يزعم اصطفافه معهم، الافتراض الشائع بأن تعددية الطوائف تعرّض الجسم السياسي للخطر، حيث يؤكد أن المجتمع يصبح بوجودها أقل انقسامًا وأكثر استقرارًا. إذا أثار التعدد المذهبي الصراع، فإن ذلك يحدث عندما ترفض كل كنيسة قبول الكنائس الأخرى وتسعى لفرض مذهبها بالقوة: باختصار، لا يحدث الخلاف والصراع «بسبب التسامح، ولكن بسبب عدم التسامح».[39] ويختلف بيل بصفة خاصة عن لوك ولوكلرك والريمونسترانتيين، وفي الواقع عن مونتسكيو أيضًا، في زعمه أن جميع الكنائس المُنظَّمة تمارس الاضطهاد ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا، وعليه يجب أن يكون التسامح، ولا يمكن إلا أن يكون، ترتيبًا سياسيًّا تفرضه الدولة العلمانية. نتيجة لذلك، فإن التسامح يجد نفسه دائمًا في مواجهة الرأي العام الذي يعتبره بيل لاهوتيًّا بطريقة غير قابلة للإصلاح وبالتالي غير مُتسامِح بطبيعته.

ونادرًا ما أخذ معارضو بيل، العقليون، مثل مونتسكيو ونقاده فيما بعد، على محمل الجد زعمه، في كتاباته الأخيرة، أنه لم يكن يهاجم الدين.[40] ولكن لو قبلوه بوصفه «نصير النزعة الإيمانية» الأرثوذكسي الذي يزعم أنه كذلك وليس بوصفه الإسبينوزي المتخفي أو «الستراتوني» الذي اعتقدوا أنه كذلك،[41] فسوف تظل فرضيته أنّ الدين المنزّل ليس له أساس في العقل أو العلم أو الفلسفة مدمرة بالكامل لمشروعهم في التنوير المسيحي. لقد كان بَدهيًّا بِنَظَر العقليين أن الخلاص

(37) Ibid., 117; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 282.

(38) Bayle, *Commentaire philosophique*, 118.

(39) Ibid., 256-7.

(40) Bayle, *Réponse*, iii. 642-3; Bianchi, 'Histoire et nature', 290.

(41) Bayle, *Réponse*, iv. 139; [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, 106-7.

من خلال يسوع المسيح ليس الطريق الصحيح للفرد فحسب بل المرشد العام للكمال الأخلاقي، وبالتالي فهو الأساس الوحيد المناسب للنظام الاجتماعي والأخلاقي. وينكر بيل هذا متشبّثًا، جاعلًا تساؤله، وزعمه المذهل بأن الوثنية بل وحتى الخرافة أكثر ضررًا من «الإلحاد»، محوريًّا في النزاع بينه وبين معارضيه من تيار التنوير الرئيس.

وفي ما يتعلق بهذه المسائل، لا ريب في أن مونتسكيو، على الرغم من أنه كان تقريبًا في الوسط، كان أكثر ميلًا تجاه العقليين منه تجاه بيل، حيث رفض صراحة زعم الأخير أن مجتمعًا من المسيحيين سوف يكون أقل حيوية وتنظيمًا من مجتمع ملحد، وانتقد حجته حول الوثنية بوصفها مفارقة غير مقنعة.[42] وفي معارضة مباشرة لفرضية بيل أن المجتمع المسيحي الحقيقي المحاط بجيران غير مسيحيين أو مسيحيين غير مخلصين لن يكون حيويًّا، وفي الواقع، يضعف سياسيًّا وعسكريًّا بسبب أخلاقياته المسيحية، وفي النهاية يُقهر، يجادل مونتسكيو، في عمله **دفاع عن روح القوانين** (*Défense de L'Esprit des lois*) (1750)، بأن «مبادئ النصرانية» (وهذا مصطلح للوكلرك) سوف تُثبِت، على العكس، أنها أكثر حيوية، وفي النهاية، أقوى من مجرد الأخلاقيات الدنيوية لدى الجمهوريات والملكيات غير المسيحية.[43] إضافة إلى ذلك، وكما رأينا من كتابه **قصاصات صحفية** (*Spicilège*)، وهو مجموعة من المُلاحَظات المبكرة ترجع إلى 1715، اختلف مونتسكيو طيلة الوقت مع وجهة نظر بيل بأنّ الدين المنزّل غير ضروري للحفاظ على مجتمع محكم التنظيم، حيث اعتقد بدلًا من ذلك أن الاعتقاد الديني والإيمان الشعبي بالجنة والنار، وبصفة عامة بالثواب والعقاب الأخرويين، جوهريّان للحفاظ على القانون والنظام والأخلاقيات ذاتها.[44] لهذا فإنه من الإنصاف القول إن مونتسكيو، إلى حد ما، واصَلَ، ولو بصبغة علمانية، حملة العقليين ضد وجهات نظر بيل في المجتمع والأخلاقيات والدين والسياسة.

ولكونها جزءًا لا يتجزأ من نسقه، تمحورت السياسة عند بيل حول انشغاله بحماية الحرية الفردية على أساس حرية الضمير، مع ضمان أمن واستقرار المجتمع. في غياب النظام والأمن لا يستطيع المجتمع البقاء وتصبح حياة الفرد تعيسة وبائسة بشكل لا يمكن وصفه. ويؤكد أن «ثمة مصلحة رئيسة تدفع البشر إلى النأي بأنفسهم عن الفوضى بوصفها أسوأ أنواع الطاعون».[45] مع ذلك، وعلى الرغم من تجارب الإنسان مع أنواع مختلفة من التنظيم السياسي، الحكومة الدينية والأرستقراطية والديمقراطية و«الملكية المطلقة» و«الملكية المختلطة»، فإن البشر لم يتمكنوا قط من التخلص من التهديد المستمرّ بعودة الفوضى: فالتمرد والحرب الأهلية والثورات كانت متكررة، في ما يقول، «في كل الدول»، ولو بدرجة أكبر في بعض الدول بالمقارنة مع غيرها.[46] ومن حيث المبدأ، يحدث ذلك

---

(42) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 955; Aubery, 'Montesquieu et les Juifs', 88; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 27, 37-8; Kingston, 'Montesquieu on Religion', 389.

(43) Kingston, 'Montesquieu on Religion', 389; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 810; Bianchi, 'Histoire et nature', 289-90.

(44) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 396; Kingston, 'Montesquieu on Religion', 389-91.

(45) Bayle, *Continuation*, ii. 558.

(46) Ibid.; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 376-7.

لأن البشر أسرى عواطف ضارة لا فكاك منها: «الحسد والطمع والطموح والشهوة والانتقام».[47] وتسيطر الرغبات المتصارعة على البشر وحتمًا تتصادم وتُولِّد عدم الاستقرار.

وجوهريًّا ضِمْنَ خصائص فكره، يزعم بيل أن الحكام يتطلبون سلطة غير محدودة في مجال الفعل العملي، لكبح الجريمة وقمع أولئك الذين يضايقون جيرانهم ويدمرون السلم العام، «حيث يجب أن يكون الجميع تحت سلطة القانون»، في حين أقر في الوقت نفسه عوز الحاكم الكامل لهيمنة شرعية في مجال الضمير والأخلاقيات والمعتقدات الخاصة.[48] وهنا في الواقع صلب الإشكالية التي يدور فكر بيل السياسي في فلكها. ذلك أنه إذا كانت بعض خصائص نسقه تبرهن على سمات راديكالية، خاصة تسامحه الشامل وخضوع اللاهوت للفلسفة ونشر النزعة الإلحادية، فإن إصراره على الحاجة إلى ملكية غير مُقيَّدة في المجال العامّ، بيد حرة لقمع كل الفوضى والسلوك الشائن والمعارضة، يبدو أول وهلة هوبزيًّا أكثر منه راديكاليًّا.[49]

مع ذلك، فإن النزعة الملكية عند بيل، على الرغم من أنها حقيقية بما فيه الكفاية، تتطلب بعض التحفظات المهمة، لأنها تختلف في جوانب بارزة عن النزعة السياسية المحافظة لدى هوبز وبولانفيلييه وفولتير ومونتسكيو وهيوم. ويرى بيل، على نحو لا يمكن إنكاره، أن الملكية غير المقيدة أكثر أشكال التنظيم السياسي أمانًا وموثوقية ولم يُبْدِ أي اهتمام على الإطلاق، بعكس بولانفيلييه ومونتسكيو، بابتكار، أو حتى بإقرار الحاجة إلى قيود دستورية ممأسسة على السلطة الملكية. وفي واقع الحال، بينما شعر مونتسكيو بنفور مُعمَّق من سياسة لويس الرابع عشر في تعطيل أو إلغاء «السلطات الوسيطة»، مثل البرلمانات والمقاطعات الإقليمية الفرنسية المتبقية، من المؤكد أن بيل كان مناوئًا لأي مخطّط لوضع قيود على السلطة الملكية.[50] ومع ذلك لم يكن خصمًا، كما يقر جوريو، «للثورة المجيدة» في حد ذاتها. وإذا لم يكن مُتحمِّسًا، مثل بولانفيلييه ومونتسكيو، «للنموذج البريطاني» ما بعد الثورة المجيدة، فإنه أظهر ولاءه للحاكم العام ووليام الثالث ولم ينتقد التدخل الهولندي في بريطانيا لكونه متميزًا عن لجوء الهيغونوتيين إلى السلاح ضد لويس الرابع عشر. في الواقع، على الرغم من أنه لم يكن غير متعاطف مع (المتسامح) جيمس الثاني،[51] فإن ملاحظاته حول الورثة الملكيين «المفترضين» في مقالته حول فرانسوا الأول الفرنسي في **القاموس** أضرت بالقضية اليعقوبية. ذلك أن بيل لم يكن نصيرًا تقليديًّا «للملكية المطلقة»؛[52] وعلى وجه التحديد، لم يكن قط شديد التمسك بمبدأ الوراثة، وأقل تمسكًا بكثير «بالحق الإلهي» أو التراتبية الاجتماعية.[53]

(47) Bayle, *Continuation*, ii. 558; Hochstrasser, 'Claims', 32; McKenna, 'Pierre Bayle: Moralisme', 330-1.

(48) Bayle, *Commentaire philosophique*, 261.

(49) Yardeni, 'La France de Louis XIV', 184; Labrousse, 'Political Ideas', 237-42.

(50) Labrousse, 'Political Ideas', 239; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 95, 103, Lacouture, *Montesquieu*, 40.

(51) Labrousse, 'Political Ideas', 239-40.

(52) Ibid., p. xxxvi; Bost, *Pierre Bayle*, 65-7; Paganini, *Analisi della fede*, 203-6.

(53) Burger, 'Prohibition du *Dictionnaire*', 95-6; Jenkinson, 'Introduction', p. xxxvi.

لقد خشي بيل من العواقب التخريبية «للدساتير الحكومة»، حيث تخوف من أنّ تقسيم السلطة التشريعية «بين الأمير وهيئة من القضاة» سوف يعوق الحكومة القوية ويعرقل وضع القوانين، مع قيام القضاة باستمرار بإحباط ما ينويه الحاكم. وقد استشهد مرارًا بالعواقب الكارثية لتدخلات البرلمانات الفرنسية خلال الحروب الدينية عندما سعى القضاة وأصحاب المناصب إلى تحجيم السلطة الملكية، والتلاعب بتطبيق العدالة، ومنع المراسيم الملكية.(54) ومن خلال رفضه لأن تُشكّل البرلمانات ضابطًا دستوريًا على السلطة الملكية، وتأييده لخطوات مطلقة للتقليل من سلطاتها، جادل بيل بأن فرنسا لم تغرق قط، قبل ومنذ أيام حكم شارل التاسع وهنري الثالث، في اضطراب وفوضى مثل أيام حكمهما، عندما كان التاج، لبعض الوقت، خاضعًا على نحو فعال لقيود دستورية.(55)

وهكذا، كانت نزعة بيل المطلقة، وبشكل مختلف عن الصيغة المقبولة لدى رجال الدين التي شاعت في بلاطات باريس ومدريد ولشبونة وفيينا، بنية علمانية خالصة، جوهريًا بودانية [نسبة إلى بودان]، مُجرَّدَة من أي محتوى كهنوتي. وفي الواقع، اعتبر بيل مبدأ مَلَكيّة الحق الإلهي ذاته بغيضًا بشكل عميق. وقد ألهمت عبادة الملكية المُقدَّسة، ومزج الطقوس الدينية مع التعبيرات الرسمية والشعبية حول تبجيل التاج والأسرة الملكية، كما في فرنسا في عهد لويس الرابع عشر، بعضًا من أكثر الفقرات تدميرًا في كتيب بيل في 1686 حيث هاجم الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية بسبب تواطئها «الإجرامي» على اضطهاد الهيغونوتيين. وقد احتج بأنه يجب على رجال الدين إحالة الكتاب المتعلق بنشر الملكية وتملق الملوك إلى المسؤولين والقضاة وعدم التدخل «في الاحتفالات الدينية»، لأن ذلك على وجه الدقة هو المسار المحفوف بالمخاطر الذي يقود إلى الوثنية.(56)

ويرى بيل أنه يتعين على الملكية أن تكون مطلقة ولكن في ما يعتبره المجال العام فقط. ولا تشمل نزعته المطلقة أي حق لغزو العالم الخاص للضمير والمعتقد والفكر والمِلكية الفردية ونمط الحياة الشخصية، فهي وظيفية خالصة بدلًا من كونها مشرعنة، ولا عَلاقة لها بمجال الجمهوريات الراسخة مثل المقاطعات المتحدة وجنوى ولوكا والبندقية. الواقع أن ما يحث عليه بيل ليس الملكية المطلقة في حد ذاتها، بل السيادة غير المجزأة وسمو الدولة العلمانية، مهما كانت طبيعة تكوينها، على السلطات الأدنى، والزمر، وبخاصة (لكن ليس فقط) جميع أنواع اللصوصية والفوضى والتحزّب والنفوذ الأرستقراطي والسلطة الكنسية.(57) وفوق ذلك كله، فإن موضع انشغاله هو التقليل من الاضطراب في الهيئة السياسية في مصلحة الحرية الفردية والاستقرار الاجتماعي.

ويؤكد بيل ولاءه لهولندا، ملجأ كل الهاربين، وأمّ «كل المؤمنين واللاجئين المضطهدين»، الأرض التي احتضنتهم «بودّ وإحسان وحرية». وهو لا يتردد في وصف المقاطعات المتحدة بـ«الحصن الذي يحمي الحرية في أوروبا»، الجمهورية الأكثر استحقاقًا للازدهار باعتبار المبادئ التي تحكمها، واحترافية قواتها، و«مثابرة وحسن نوايا سكانها»، مُتمنيًا استمرارها في أن تعكس

(54) Bayle, *Réponse*, v. 37-8.

(55) Bayle, *Political Writings*, 111; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 489.

(56) Bayle, *Ce que c'est que la France*, 66; Gros, 'Bayle: de la tolérance', 304.

(57) Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 375, 378-9; Paganini, *Analisi della fede*, 203-4.

لقرون قادمة «تألق وقوة ومجد الله الذي رَفَعَها عاليًا في وقت قصير جدًا» من خلال حكمة وعدالة حكومتها.[58] ومع ذلك، فإنه يحكم على الجمهوريات والجمهورانية بأنها غير مناسبة في الأساس.[59] وفي حين أن دستورًا جمهوريًا مثل دستور الهولنديين أو البندقيين قد يعمل بشكل جيد ضمن سياق بعينه، ويظل مستقرًا، فإنه يشك بقوة، مثل مونتسكيو من بعده، في قدرة الحكومات الجمهورية، بصفة عامة، على تحقيق النظام والتحرر من التحزب اللازمين للاستقرار. وهنا، متفِقًا على غير العادة مع لوكلرك الذي اعتقد أن الجمهوريات القديمة في أثينا وروما لا تقدم نموذجًا مفيدًا للأجيال القادمة، يعتبر بيل أن الحكم الذاتي للشعب من حيث المبدأ ليس أفضل، وعادة أسوأ، من سطوة ملك مطلق.[60]

وتُعتبر الجمهوريات الديمقراطية الإغريقية القديمة، في ما يرى بيل، مثل هوبز، كارثةً، ولو أن هذا، من وجهة نظره، ليس خطأ الإغريق بقَدْر ما هو خطأ الديمقراطية في حد ذاتها.[61] وفي مقالته في كتابه القاموس عن قاتل يوليوس قيصر، ماركوس جونيوس بروتوس، «الجمهوري الأكبر الذي لم نَرَ مثله قط»، يتفق بيل مع ديو كاسيوس (Dio Cassius) في أن الخبرة تبيّن أن الملكية أفضل من الحكومة الديمقراطية، ويثبت التاريخ الكلاسيكي أن المدن والأفراد يواجهون صعوبات وخصومًا أقلّ «تحت سلطة واحدة مما هو الحال في الحكومة الشعبية». وعلى الرغم من أن بعض المجتمعات ازدهرت في ظل حكومة ديمقراطية، في ما يضيف بيل، فإن ذلك كان فقط إلى أن تكتسب «درجة معينة من العظمة والقوة»، فتغرق بعدها، من دون استثناء، في صراع مميت وفوضى نظرًا للحسد والتحزب والطموح. وما إن وصلت قوة روما إلى نقطة معينة حتى أصبح من المستحيل ألا يتخلى سكانها عن اللجام الذي يحكم جشعهم وعواطفهم «في محيط من الحرية الجمهورية».[62]

وفي حين كانت الملكية المقيدة المثال السياسي لدى مونتسكيو، لم يكن بيل مدافعًا عن الملكية المطلقة بمعناها المعتاد، أو «الحق الإلهي»، بقَدْر ما كان مُؤيِّدًا لسيادة مُوحَّدة وغير مجزأة، وقطعًا، علمانية، مُفضِّلًا الملكية، ولكن كذلك الجمهورية، إذا ما نجحت.[63] وقد يبدو أن هذا ما زال يتركه من دون أي مؤهلات راديكالية في السياسة عدا التسامح والحرية الفردية. غير أن هناك بُعْدًا آخر لراديكاليته: فبيل، بعكس مونتسكيو لكن مثل فيكو، ومن خلال التفكر في الحالة الإنسانية من وجهة نظر تاريخ نابولي العاصف، ينظر إلى الملكية بوصفها الصالح السياسي الأعلى، وليس مجرد المسار الأسلم لعيش آمن ومُنَظَّم لرعاياها. ويتصورها كذلك على أنها الطريق الأنسب لتأسيس المساواة أمام القانون وإلغاء الامتيازات والتحزّبات البارونية ومعاناة المجتمع لاختلالات بسبب النبلاء.

---

(58) Paganini, *Analisi della fede*, 114; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 24.

(59) Bayle, *Continuation*, i. 47-51; Labrousse, 'Political Ideas', 238-9; Leroy, 'Le Royaume de France', 173-4.

(60) *Bibliothèque choisie*, 15 (1708), 87-8.

(61) Bayle, *Continuation*, i. 50-1; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 373, 377.

(62) Bayle, *Dictionnaire*, i. 717 n. 1 (all references to the 1702 edn. unless otherwise indicated); Bayle, *Political Writings*, 34-5.

(63) Bayle, *Réponse*, v. 37-8; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 373; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 555.

بِنَظَر بيل، كما بِنَظَر فيكو، يصبح الحكم المطلق أداة مساواتية لا تُقَدَّر قيمتها لمنع التدخل الحزبي والأرستقراطي، وخاصة الكنسي في التشريع والإدارة وتطبيق القوانين. ولهذا السبب بصفة خاصة، ليس للملكية المختلطة أي جاذبية عنده.

وهكذا، فإن الملكية مبجلة عند بيل جزئيًا بوصفها أداة لنزع سلاح زمر النبلاء التي يعتبرها، مثل فيكو، طموحة وضد-اجتماعية وعنيفة بطريقة غير قابلة للإصلاح. ولإبراز كيف يمكن بسهولة استغلال القيود الدستورية المفروضة على الملكية، على حساب كل شخص آخر (باستثناء رجال الدين المهيمنين)، من قِبَلِ طبقة النبلاء المُتَرَسِّخة بقوة، أو الأرستقراطية القانونية الفاسدة، لتعزيز قوتها وامتيازاتها، يستشهد بيل (مثل فيكو ودي هوغ) بقضية بولندا، الفشل الأوروبي الأكثر كآبة في ذهنه، حيث أضعفت عمليًا طبقةُ النبلاء الدولة ومُؤَسَّساتها، من خلال معارضتها السلطة الملكية. ما الذي يمكن أن يكون أكثر ترويعًا وحقارة، في ما يتساءل بيل، من زوال ملاذ مزدهر سابق للتعايش والتسامح بسبب غطرسة النبلاء المتحالفين مع الطموح الكنسي والسذاجة الشعبية، المتلاعبين بعدم التسامح الديني وإهمال شاغلي المناصب؟[64]

وهكذا، فإن بيل لا يُظهر أيًا من ذلك التحيز تجاه طبقة النبلاء، أو الضوابط، أو تقييد الوكالات، والمُؤَسَّسات الوسيطة، الذي يميز بولانفيلييه ومونتسكيو. على العكس تمامًا، فإنه يعتبر كل الامتيازات والأولويات التراتبية، سواء أكانت للنبلاء أم كنسية أم قضائية، خطرًا مستمرًا على كل من الحرية الفردية وسكينة كل شخص.[65] وبالنسبة إلى مونتسكيو، الحرية في جوهرها هي حرية الفرد في اتباع ميوله الطبيعية، وحيث إن الدستور نتاج لنزعات المجتمع المتأصلة طبيعيًا، فإن للحرية نزوعًا فطريًا لأن تتدفق بسهولة أكثر مع تيار التقليد والاتجاهات السائدة والأعراف والتراتبية الاجتماعية، وليس ضده. إن جوهر مهمة المشرّع، بحسب مونتسكيو، هو سن التشريعات وَفْقًا «لروح» مجتمعه، لأن المجتمع لا يستطيع القيام بشيء أفضل (عندما لا ينتهك ذلك مبادئ الحكم الصالح) من اتّباع نزعاته الطبيعية.[66]

وعلى هذا النحو كانت السياسة بِنَظَر بيل، في جوانب معينة، أكثر راديكالية من سياسة مونتسكيو، على الرغم من أنها كانت ممزوجة بفزع عميق من التديّن والتعصب والاضطهاد والتحريض والتمرد الشعبي كتلك التي أثارت الحروب الدينية واضطهاد لويس الرابع عشر للهيغونوتيين. وبقَدْر ما قاومَ التدخلَ اللاهوتي في الحكومة، أنكر بيل حق أي شريحة من المجتمع في معارضة الحاكم باسم السيادة الشعبية.[67] كان أقل اقتراح حول المشاركة الشعبية يملؤه فزعًا، فالشعب في عينيه غارق، من دون رجعة، في الخرافات، وبالتالي فاقد للعقلانية. وفي سياسته، خطر التمرد والديماغوجية والتعصب يفوق دائمًا خطر الطغيان، فهو يتجذّر بشكل يصعب استئصاله في الانقياد للأفكار

(64) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 485-7; Bayle, *Political Writings*, 110-12, 261-2; Mori, *Bayle philosophe*, 315.

(65) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 20-1; Seif, 'Missverstandene Montesquieu', 155-8.

(66) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 642.

(67) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 479-88; Hochstrasser, 'Claims', 27, 33.

اللاهوتية: ماذا كان سيحدث في أوروبا القرن السادس عشر، في ما تساءل بأسلوب مجازي، لو كان المتعصب مونزر (Munzer) «استطاع كسب معركتين»؟[68]

إن هذا التهديد، كما يراه بيل، بين الشعور الشعبي والخطر المخيف الناجم عن الحماسة الدينية هو الذي يفسر النزعة المضادّة للديمقراطية التي لا تتزعزع في فكره السياسي. وفي حين كانت فلسفة إسبينوزا تعلّم الجمهورانية الديمقراطية، وكان لب التقليد الراديكالي في القرن الثامن عشر جمهوريًا وديمقراطيًا بشكل راسخ، خاصة بعد 1750، بشكل صريح بِنَظَر مابلي وموريللي وبولانجيه، وبِنَظَر ديدرو على الأقل بنزعة تأسيسية، رفض بيل الجمهورانية الديمقراطية كخيار وجيه لأنه اعتقد أنه من غير الممكن أبدًا تحرير الناس العاديين، على الرغم من كل جهود الفلاسفة، من سطوة السذاجة أو الخضوع للديموغاجيين الدينيين. وفي حين أنه تَصوَّر الفلسفة، كما يقر مشروع القاموس، بوصفها المحرك الرئيس «للتنوير» وأملنا الأفضل إذا كان للناس أن يتحرروا أبدًا من طغيان الخرافة، ويصبحوا بالتالي متحضرين وإنسانيين»، فإنه يعبّر عن تشاؤم معمق في ما يتعلق «بالجموع».[69] لقد كانت العواطف العميقة التي يستثمرها في الخلافات حول «توافق الأمم» وحول ما إذا كانت الوثنية المتوحشة أسوأ من «الإلحادية»، متجذرة في النهاية في نفوره الراسخ من الحماسة الشعبية بوصفها «طاعونًا غاية في الخطورة على المجتمع».[70]

والمذاهب الدستورية التي تضع السيادة في يد الشعب، والتي تعلن حق الشعب في مقاومة الملوك الطغاة، مثل تلك الخاصة «بالبطولات الوهمية» (*Monarchomachi*)، لا تخدم أي غرض، في ما يرى بيل، عدا تشجيع النبلاء ورجال الدين الساخطين على التخطيط والتآمر على التمرد، وحمل السلاح ضد الملوك. ويعتقد أن هذه المذاهب تُحرِّض على وجهة نظر لاهوتية أساسًا حول السياسة.[71] ما يتصور بيل أنه ضعف الناس الراسخ في أن يكونوا عرضة لتلاعب النبلاء أو رجال الكنيسة أو الحكام أو الديماغوجيين الذين يحثون على إملاءات الدين، يبرز بوضوح صارخ في المقال حول «لويولا» («Loyola») في القاموس حيث يؤكد الحاجة إلى مواجهة ما يرى أنه خطر دائم. ففي فرنسا، اليسوعيون على وجه الخصوص هم من نادوا، في وجهة نظره، بفكرة أن السُّلطة الملكية «أدنى منزلة من سُلْطة الشعب» وأنه يمكن عزل الملوك بشكل مُبرَّر من قبل الشعب إذا ارتأى، أو بالأحرى إذا ارتأى معلموه الدينيون، أن ذلك ضروري.[72]

في كل مكان يُسجِّل التاريخ، في ما يحاجّ بيل، أن الملوك يُعزلون بتحريض «أو بموافقة من رجال الدين».[73] ولأن الملوك يسيطرون على قوى القانون والنظام، أي «طغاة»، مهما كان هذا

(68) Bayle, *Continuation*, i. 8-9; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 375.

(69) Bayle, *Continuation*, i. 8; Mori, *Bayle philosophe*, 23; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 175.

(70) Bayle, *Continuation*, i. avertissement, pp. 8-8v., 158; McKenna,'Pierre Bayle et la superstition', 51, 63.

(71) Labrousse, 'Political Ideas', 256-7.

(72) Bayle, *Political Writings*, 157-60; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 515-16.

(73) Bayle, *Dictionnaire*, ii. 1852; Paganini, *Analisi della fede*, 206; Bayle, *Political Writings*, 157.

بغيضًا لرجال الكنيسة، لا سبيل إلى خلعهم إلا بواسطة تعبئة إخلاص الناس الديني، أي بالامتثال للغوغائية والتآمر والتمرد.[74] ويستغل الكهنة بشكل روتيني حب الناس للعجائب والأمارات والرجال المُقدَّسين، حيث يوكدون أن ما يعتقده الناس هو الحقيقة، وأنه يجب احترام الرأي العام، وأن صوت الناس «هو صوت الله».[75] ولكن من الناحية الفعلية، في ما يجادل بيل، ليست مشورة الناس أو تشجيع المشاركة الشعبية لإرغام الملوك سوى طريقة غادرة لدعوة الناس إلى التعبير عن تحيزاتهم في وضع غير مناسب، وهذا شبيه بأن نطلب من الأغلبية أن تقرر ما إذا كان الافتراض الفلسفي صادقًا أم باطلًا.

وحتى إذا تم التحكم في التحريض بصرامة، فإن صوت الشعب يهدّد باستمرارِ الهدوء العام والحكم الصالح. ومهما كانت مهارة صياغة الدستور، فإن الشقاق والفوضى ليسا بعيدين أبدًا. إذا حاولتَ، إضافة إلى ذلك، تقييد السلطة الملكية، فإن ذلك سيؤدي فقط إلى زيادة التعطش إلى «السلطة التعسفية»؛ لأن الممنوع مرغوب دائمًا: «باختصار، في إحداهما سوء استخدام للسلطة، وفي الأخرى سوء استخدام للحرية».[76] في الديمقراطيات القديمة، أو أي ديمقراطية، تسيء الأغلبية التقدير في العادة، في ما يزعم بيل، وعلى أقل تقدير، كما لاحظ شيشرون،[77] فإنها تفشل في اختيار الأفضل تأهيلًا للمناصب.[78] وقد تعرّض هدوء الديمقراطيات القديمة باستمرار للاضطراب بسبب الهياج السياسي وحالات الشغب والثورات، وهذا أمر حتمي عندما تُقرَّر شؤون الدولة بتصويت الأغلبية سواء في مجالس جميع رؤساء العائلات أم في مجالس بعدد بعينه من النواب.[79] إن جميع المجتمعات عرضة لميول الناس التي لا يمكن التخلص منها للطموح والجشع والانتقام والفوضى.

لذلك، تتعين الوظيفة الأولى لدى أي دولة في كبح ميل الإنسان للفوضى التي لن تكون تهديدًا على الإطلاق لو أن كل فرد توافق بنفسه «بانتظام مع العدالة والإنصاف». ولكن إذا كان لهذا الظرف السعيد أن يطبق في أي وقت فلن تكون هناك حاجة لملوك أو قضاة.[80] في العالم الفعلي، يجب مواجهة لعنة الاضطراب الدائمة باستخدام طبيعة الإنسان الخاصة: «الإنسان بطبيعة الحال يحب الحفاظ على حياته»، في ما لاحظ بيل، متصاديًا مع هوبز وإسبينوزا، وهذا يدفعه للهروب من وضع يكون فيه الإنسان مُسلَّحًا دائمًا ضد كل شخص آخر؛ لذلك، لكل شخص مصلحة «في الحفاظ على المجتمع»، فلا أحد يريد الفوضى في بلاده.[81] الاضطرابات تندلع باستمرار وقد تسود فترةً من الزمن ولكن في النهاية الصراع الذي لا يتوقف بين الأفراد ومصالحهم الخاصة، هو «قمع عواطف

(74) Bayle, *Political Writings*, 158.

(75) Bayle, *Continuation*, i. 26; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 376.

(76) Bayle, *Continuation*, ii. 559; Bayle, *Réponse*, iv. 289-90, v. 37-8.

(77) Bayle, *Réponse*, iv. 289-90, v. 37-8; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 376-7.

(78) Bayle, *Continuation*, i. 47-8.

(79) Ibid., i. 50-1.

(80) Ibid., ii. 559; Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 377.

(81) Israel, 'Pierre Bayle's Political Thought', 377; Bayle *Continuation*, ii. 590-1.

الرجال بَعْضها لِبَعْض»، وهذا تبصر إسبينوزي-مانديفيلي ملفت للنظر.[82] نتيجة لذلك، في ما يخلص بيل، نجد نزوعًا طبيعيًّا بين الناس لكبح «الفوضى العامة» وعلى العموم، فإن الملكية المطلقة المتحررة من الضوابط الدستورية هي الأفضل لخدمة الأغلبية عن طريق الحد من سوء السلوك والجريمة والاضطرابات عبر القوانين والعقوبات، وتوفير أفضل وأسرع وأضمن وأقصى درجة من الأمن للجميع.

2. الفكر السياسي الفرنسي في التنوير المبكر

بوصفهما مهندسي التنوير الراديكالي، التقى إسبينوزا وبيل، وخصوصًا بيل في كتابيه المتأخرين مواصلة (1705) ورد، في نقاط حاسمة جوهرية للتطور الأوسع للفكر الراديكالي. ويبرز كلا المفكرين ويتمسك، وهذا قطعًا ما لم يفعله لوك ولايبنتز ومالبرانش، بالفصل المطلق بين الفلسفة واللاهوت، حيث يزعمان أن العقل لا يخبرنا شيئًا عن العقيدة، كما أن العقيدة لا تخبرنا شيئًا عن الواقع المُؤوَّل بالعقل. كما ينكران، بعكس مونتسكيو وهيوم، انطباق التقليد أو الأعراف أو الدين أو المذاهب اللاهوتية على تحديد وتنظيم المبادئ الأساسية للأخلاق فضلًا عن ترسيخ توجيهات سياسية تفضي للاستقرار وتضمن «المصلحة العامّة». ويرفض المفكران بالكامل النزعة الارتيابية (يستعمل بيل حجج تشكّكية لهذا الغرض)، ويزعمان أن العقل الخالص هو المعيار الوحيد لما هو حقيقي، وهما منشغلان بوجه خاص بحماية حرية الفرد في الفكر والمعتقد، وبالحث على تسامح شامل وواسع النطاق بشكل استثنائي يتجاوز المقبول لدى معظم معاصريهما.

علاوةً على ذلك، تكتسب عناصر التقارب هذه بين إسبينوزا وبيل أهمية إضافية عند مقارنة تَصَوُّر بيل للسياسة، ونقده للجمهورانية، بتصورات بولانفيلييه ومابلي الشاب ومونتسكيو، المفكرين الفرنسيين الرئيسيّين في النصف الأول من القرن الثامن عشر. ذلك أنه ابتداء من بيل، استمر التنوير الفرنسي في مجال السياسة مع بولانفيلييه وحلقته، وتبعتهما مجموعة إنترسول (Entresol) وهي شبكات أرستقراطية قامت بحزم في فرنسا، بين 1715 و1731، عندما كان النادي الأخير يتعرض لقمع الكاردينال فلوري (Fleury)، بإعادة تأسيس ممارسة دراسة المُؤسَّسات السياسية، ونشر المشكلة البارزة بعد تجربة لويس الرابع عشر، المتعلقة بالكيفية الأفضل للشعب لتحقيق «الحكومة العادلة» و«الازدهار للملوك والشعوب».[83] مع ذلك، فمُؤَخَّرًا فقط بدأ مؤرخو التنوير يجمعون خيوط موروثات الفكر السياسي المتعشة هذه معًا لكشف الخط الرئيس في النظرية السياسية الغربية مع انتقالها من هولندا إلى الفكر الفرنسي في أوائل القرن الثامن عشر.

ومِمّا لا شك فيه أن بولانفيلييه يُشكِّل رابطًا مهمًّا بين بيل ومونتسكيو ويربط كلا المفكرين بالمعضلات التي تطرحها الجمهورانية. ومن خلال اقتناعه بأن المفكرين السياسيين السابقين أحرزوا تقدمًا بسيطًا نظرًا لانبهارهم بالقانون الطبيعي وبما اعتبره نظريات تسرف في التبسيط حول «النزعة

---

(82) Bayle, *Continuation*, ii. 591.

(83) Boulainvilliers, *État de la France*, i, preface pp. xlix, lii, cviii; Ellis, *Boulainvilliers*, 207; Wright, *Classical Republican*, 26, 147.

الاجتماعية الطبيعية» للإنسان، شعر بولانفيلييه بأن الإجابة تكمن في أن يصبح التفكير حول السياسة حقًّا أكثر «فلسفية» وأن يصبح مُوجَّهًا بصورة أكثر للدراسة الإمبيريقية للتاريخ الذي وضع عليه تركيزًا خاصًّا. وكان يقصد بذلك دراسة تركز على المراحل المختلفة للتطور الطبيعي للإنسان بوصفه كائنًا سياسيًّا، أي انتقاله التدريجي من طور بدائي لا وجود فيه للدولة إلى طور من السيادات الصغيرة ومنه إلى بنى أكبر وأكثر تعقيدًا، وأخيرًا إلى الملكيات العظيمة المجهزة لتوفير أمن الحياة وحكم القانون في مناطق هائلة، وهو تطور تجلّى أول مرة، في ما يبدو له، في الصين ومصر.[84] وهكذا، فإن مركزية التاريخ والجغرافيا، وهي جزء مما يبدو جديدًا عند مونتسكيو، مشتقة في الواقع من هذا المصدر الأقدم.

وبوصفه مفكِّرًا وكاتبًا في آن، كان مونتسكيو، «رجل القرن الأول» وَفقًا لمعاونه الهيغونوتي لا بوميل، الذي يشك البعض في أنه، مثل بولانفيلييه ذاته، إسبينوزي خفي،[85] يستلهم بشكل لا يمكن إنكاره من بولانفيلييه ويدين له بالكثير جدًّا، وبالدرجة نفسها لبيل. وبالنسبة له، كما بالنسبة لبولانفيلييه، «نظام الطبيعة» هو المعيار الثابت، المبدأ المشكِّل الذي يحدد كل المُؤسَّسات البشرية، والنظم الاجتماعية والأخلاقية، والقوانين.[86] وبحسبان هذه الصلة ببولانفيلييه، لم يكن بالكاد مستغربًا، خلال الجدال الذي اندلع بعد نشر **روح القوانين** في 1748، أن إسبينوزا وبيل (وليس هوبز أو لوك) هما المفكران السياسيان والعالمان الرئيسان اللذان استُحضِرا واستُشهِد بهما وشُجبا لكونهما المصدر الفكري لابتكارات مونتسكيو النظرية «الطبيعانية».[87]

وبعلمنة النظرية الاجتماعية والسياسية حول مفهوم «الروح العامة»، وتحديد النزوع الكامن خَلْف روح القوانين في المجتمعات البشرية، وهو ميل أو مبدأ توجيهي للعقلانية، محدد للمعمار الكلي للمُؤسَّسات الإنسانية، وهو كذلك فكرة مرتبطة بفكرة القانون الطبيعي السائدة في ذلك العصر ممزوجة بفكرة «الإرادة العامة»، كان مونتسكيو، بلا ريب، متأثرًا بعدد من أسلافه وليس إسبينوزا وبيل وبولانفيلييه فحسب، بل أيضًا فونتنيل وفريري ودوريا.[88] ولكن نقلته الأكثر أصالة، اللحظة التي انطلق فيها في مساره الخاص، أو على الأقل ذهب أبعد من بولانفيلييه، تمثلت في الجمع بين فكرة منطق جمعي للمجتمعات والمُؤسَّسات، فكرة أن الطبيعة البشرية وليس شيئًا مفروضًا أو منصوصًا عليه من خالق إلهي هي ما يحرك العملية التاريخية، التي كان روادها إسبينوزا وبولانفيلييه وفونتنيل، وبين فكرة التنويعات المتشعبة، كل واحدة منها «بروحها» الخاصة المتميزة، وهذه أداة مكّنته من الجمع بمهارة بين مُقارَبة شاملة وموحَّدة واحترام التقليد والتنوع المحلي و«الاختلاف». وهكذا، عوضًا عن فاعلين فوق طبيعيين من الماضي، فإن المُحدِّدات السببية الأولى بِنَظَر كل من بولانفيلييه ومونتسكيو هي الجغرافيا والمناخ والدين والتجارة والتراتبية الممأسَسة، وبوجه خاص أشكال النبالة والعبودية.

---

(84) Venturino, *Ragioni*, 25-38.

(85) Lauriol, *La Beaumelle*, 186, 197; Israel, *Radical Enlightenment*, 12-13, 83.

(86) Israel, *Radical Enlightenment*, 49-50, 127, 136; Bianchi, 'Histoire et nature', 292, 296, 302.

(87) Bianchi, 'Histoire et nature', 289-90.

(88) Senarclens, *Montesquieu*, 154-5.

مسلّحًا على هذا النحو، هاجم مونتسكيو الاستبداد والحرب الجائرة والتعصب الديني والعبودية، وشجبها بسبب عدم عقلانيتها الأساسية وحرمانها البشر من حريتهم،[89] بينما، في الوقت ذاته، نأى بنفسه بشكل متساوق عن مفهوم «الإرادة العامة» الأكثر راديكالية والأساسي لمقاربة بيل ومابلي الأكثر أساسية لدى الجمهوريين الديمقراطيين الهولنديين. وقد قام بذلك عبر التخلي عن إصرارهم على الإنصاف و«المساواة». ويختزل إسبينوزا وبيل المعايير الأساسية «للمصلحة العامّة» في مُكوِّنات بسيطة وقليلة يُطبِّقانها بصرامة عند تقويم الدول السابقة والحالية. وعلى الرغم من أن بيل يغيّر مفهوم «المصلحة العامّة» عند إسبينوزا، أو «الخير العام»، كما يسميه مابلي، من مفهوم نشط، يشارك فيه العامة، إلى مفهوم سلبي سياسيًّا، يسميه في الواقع «مصلحة البشرية»، ويقابله الاضطراب السياسي والفوضى وسيطرة الطموح،[90] يظل إطاره شاملًا بالكامل. بالمقابل، يُحدِّد مونتسكيو أنواعًا مختلفة من النظم الاجتماعية والأخلاقية كونها، بصورة أكثر أو أقل، مناسبة للاستقرار والرفاه في ظروف بعينها، وَفْقًا على أحوال المناخ والبيئة والثقافة والدين. ومقارنة «بالخير العام» بِنَظَر بيل أو مابلي أو ديدرو، فإن مونتسكيو أكثر استعدادًا دائمًا للتوصل إلى تسوية مع التراتبية واللاهوت فضلًا عن الأعراف والتقليد.[91]

«الإرادة العامة» الإسبينوزية-البيلية بِنَظَر دو مارسي وميسلييه وفوفنارغ وموريللي ومابلي وبولانجيه وديدرو تستلزم قاعدة أخلاقية عامة، وعلمانية بالكامل، وتَصوُّرًا دنيويًّا لمصلحة الإنسان الأساسية. ولا يصر هؤلاء الكتّاب على حقيقة هذه الشرعة العلمانية المرتكزة على العقل الخالص فحسب، بل أيضًا على التفوق الفطري لهذه الأخلاقيات على الأخلاقيات التي تؤسِّسها الأديان المُنزَّلة في المُحافَظة على المجتمعات. وبقيامهم بذلك، فإنهم ينوطون بالفلسفة مسؤولية حاسمة في تعريف الوضع الإنساني ورسم حدود الأخلاقيات؛ بالنسبة لهم، تستطيع الفلسفة، وإذا كانت الظروف مواتية أن تعمل كأداة عمومية التطبيق لتحسين الحياة البشرية، ولا تؤمّن معايير أخلاقية واجتماعية وسياسية فحسب، بل تساعد أيضًا على تغيير المجتمع ذاته إلى الأفضل. أما بولانفيلييه ومونتسكيو، فيتبنى كل واحد منهما، خصوصًا مونتسكيو، موقفًا مختلفًا تمامًا وأكثر محافظة جوهريًّا، بحيث يعرقل المترتبات العامة لفكرة «الخير العام» الإسبينوزية.

وقد تعيَّنت إستراتيجية بولانفيلييه في الجمع بين ميتافيزيقا إسبينوزية مُتَرسِّخة في تَصَوُّر نقدي-إمبيريقي حول الدين والتاريخ الذي اعتبره مُجَرَّدًا من المعجزات والفاعلية فوق الطبيعية، وبين نظرة أرستقراطية غير مهادنة للمجتمع والسياسة، وهذا إلى حد معين، لكن بأسلوب أكثر أصالة، هو ما فعله مونتسكيو كذلك.[92] مع ذلك، فإن بولانفيلييه، على الرغم من أنه كان جريئًا ومهرطقًا في قراءاته ونظريته الميتافيزيقية ونتائجه حول الدين والأخلاقيات، قصر هذه الجوانب من نشاطه الفكري على حلقة خاصة صغيرة وكان معروفًا بشكل رئيسي في فرنسا، ودوليًّا، ليس بوصفه «فيلسوفًا»

(89) Dupré, *Enlightenment*, 172; Goyard-Fabre, *Montesquieu*, 224-5.

(90) Bayle, *Continuation*, ii. 518-19, 558-9.

(91) Riley, 'General and Particular Will', 184-5, 187-8, 194.

(92) Ehrard, *L'Idée*, 44, 97; Ellis, *Boulainvilliers*, pp. ix, 208, 212.

(وكان كذلك) ولكن بوصفه مُعلِّقًا سياسيًا ومُؤرِّخًا للمُؤسَّسات الفرنسية، حيث كانت ميوله غير إسبينوزية بشكل واضح على الأقل في نواتجها: ذلك أنه كان ملتزمًا بعمق بالوقائع الأصلية، كما ارتآها، «المجد» النبلاء وسلالتهم. وعلى الرغم من كونه معارضًا عنيدًا للحكم الملكي المطلق ومدافعًا عن «الحرية»، ناصر بولانفيلييه، في الوقت نفسه، جوانب من التقليد، وبخاصة حضّه على وجوب تفضيل الناس ذوي «المولد والفضائل» الأرستقراطية دائمًا على الآخرين في تولي المناصب العليا للدولة.

لكن هذا لا يعني أن الفكر السياسي لدى بولانفيلييه كان متحرِّرًا إلى حد كبير من انشغالاته الإسبينوزية؛ ذلك أنه طوّر في الواقع دفاعه عن طبقة نبلاء فرنسا منطلقًا من افتراضات إسبينوزية واضحة بطريقة حاسمة للتطور اللاحق للفكر السياسي الفرنسي. وبما أنه يرى، وبصورة مختلفة تمامًا عن هيوم، أنه لا اللاهوت ولا الألقاب والسلطة والسوابق والامتيازات ولا الأعراف تحوز على قوة مبرّرة ذاتية، ولأنه مُصمِّم في المضي قُدُمًا على أساس العقل وحده، شعر أنه مضطر لأن يبدأ بمبدأ المساواة الذي يعتبره وَفقًا لبَدَهيّاته الإسبينوزية (والهوبزية بشكل غير مباشر) الأساس الأصلي للمجتمع البشري والسياسة. وحتى إذا عاش الناس البدائيون في عالم قصِيّ عن الكمال، لكونهم فريسةً لخوف وعدم أمان مستمرَّيْن، ولأن الطموح يمزقهم، كون أهواء البشر دائمًا متماثلة،[93] فإنه يجادل بأن «البشر في القانون العام جميعهم سواسية»؛ وبالتالي، فإن التصنيفات القانونية مثل طبقة النبلاء والعبودية والمواطنة المشتركة استندت أصلًا في مذهبه على مجرد الاغتصاب والقوة والعنف.[94] ولكونها خالية من المساواة، فإن هذه المُؤسَّسات تفتقد بطبيعتها أيّ مشروعية.

ولأنه ينبغي منع المُترتِّبات الديمقراطية لاستدلاله العقلي، رَكَنَ بولانفيلييه إلى الظروف التاريخية والجغرافيا، مُسبغًا أهمية تاريخية محورية على وجه الخصوص للفتح الجرماني لبلاد الغال. ولم يتصوّر ذلك على أنه إنجاز لملوك الجرمان، بل بالأحرى للجرمان كطبقة من المحاربين، فرقة فاتحة تطورت، في ما يجادل، إلى «النبلاء القدامى» الفرنسيين المحبين للحرية، وهي النخبة التي شكلت ملكية مختلطة مستقرة في فرنسا. وهم فعلوا ذلك أساسًا عن طريق انعقاد جمعيتهم العامة بصورة منتظمة، حيث وضعوا ضوابط على التاج، لأجل مصالحهم على وجه التوكيد ولكن كذلك، كما يقرّ، من أجل المصلحة العُظمى للمجتمع.[95]

يُعلي بولانفيلييه إذًا من شأن الحرية والمساواة كقيمتين تأسيسيتين جوهريتين على الرغم من تعرضهما للتخريب في ما بعد بسبب الحقائق الحتمية المتعلقة بالملكيات الكبيرة، وبخاصة حق الفتح والقوة الأعظم. ولا يمكن إنكار أن الإغريق القدامى افتخروا بكونهم ولدوا أحرارًا و«يعيشون أحرارًا» أكثر من الشعوب القديمة الأخرى، كما أنهم قطعوا شوطًا أبعد، على الرغم من احتفاظهم ببعض العناصر الأرستقراطية في مجتمعهم كذلك، في الحفاظ على «المساواة العامة».

(93) MS Boulainvilliers, *Abrégé*, i. 97, 167-8, ii. 616-17; Ehrard, *Idée*, 524.

(94) Boulainvilliers, *Essais sur la noblesse*, 1; Furet and Ozouf, 'Deux légitimations', 238, 240; Ehrard, *L'Idée*, 97, 509-11, 524; Venturino, *Ragioni*, 78.

(95) Boulainvilliers, *État de la France*, i. 54, 62; Ellis, *Boulainvilliers*, 76, 79-80, 163; Childs, *Political Academy*, 181-2; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 142-3.

وفي الواقع، يرى بولانفيليه أن الإغريق ببصيرتهم الثاقبة اعتبروا المساواة «أساس الحرية».[96] مع ذلك، فإنهم، هنا على وجه التحديد من وجهة نظره، قَوَّضوا الحيوية السياسية للدولة المدنية، من خلال استنتاجهم الخاطئ أن الأغلبية تستطيع الحكم. وأن اختيارهم في الواقع للديمقراطية، في ما يرى بولانفيليه، مُتَّفِقًا هنا مع (هوبز) وبيل، هو الذي أدى إلى التفتت المدمر لبلادهم إلى دول مدن قزمية وفي النهاية غير قابلة للحياة وإلى عدم استقرار مزمن لجمهورياتهم. ومقابل التصور الفاشل للإغريق، يعرض مثال ملكيات الشرق الأدنى العظيمة، وبخاصة البابلية والفارسية، التي كانت مستمرة ومستقرة في آن واحد لأنها، كما يُجادِل، قَصَرَتْ بحكمة كل مناصب القوة والنفوذ على النبلاء.

باختصار، ثبُت أنه لا غنى عن امتيازات النبلاء والولادة النبيلة المبجلة، وَفقًا لبولانفيليه، من خلال عدم الاستقرار المزمن وهشاشة كل هذه الدول التي لم تعد طبقة النبلاء فيها «تحتل الصف الأول».[97] وعندما تفشل المجتمعات في ضبط الطموح الطبيعي لكل فرد عبر إخضاع الجموع لنخبة إقطاعية وراثية مهيمنة، ومن المُفَضَّل أن تكون، مثلما هو الحال مع الجرمانيين، من خلفيات إثنية مختلفة، فإنها تظل عرضة، بصورة مميتة، كما يزعم بولانفيليه، «الثورات مستمرة».[98] ويُعزى استقرار الجمهورية الرومانية المبكرة الذي لا يضاهى، وبالتالي عظمتها، في ما يؤكد، إلى تحقيق الرومان توازنًا حكيمًا بين الفضيلة الجمهورية والأرستقراطية، وحجزهم معظم المناصب والقيادات العليا للنبلاء؛ وبالمقابل، يُفسر تدهور الإمبراطورية الرومانية بخطأ الأباطرة المتأخرين الكارثي بتقديمهم شكلًا من «المساواة يُضعف النبلاء».[99]

وهكذا، يجزم بولانفيليه بأن كل البشر متساوون طبيعيًّا في «العقل والإنسانية»، ولكنه ينكر بعناد في الوقت نفسه أنه يمكننا أن نستنتج من هذا أي شيء إيجابي بخصوص الديمقراطية والجمهورانية، حيث يؤكد أن الملكية المُقَيَّدة وحدها التي تستطيع بفعالية ضمان الأمن والحرية الشخصية ولكن فقط عندما يكون الوصول للمناصب السياسية، وتكون إدارة الدولة وقواتها المُسلَّحة مقتصرة على النبلاء.[100] إن تشكيل ملَكيات كبيرة ومستقرة، في وجهة نظره، هو الإنجاز الأسمى للتاريخ البشري، وهو عملية مُعقَّدة للغاية تتقدم ببطء فقط بعد كثير من المراحل السابقة من الخبرة المضنية ويجب، كشرط لا غنى عنه، أن تستند على أشكال مُحدَّدة بدقة من التراتبية الاجتماعية.[101]

وفيما يتعلق بالحرية السياسية والاستقرار والمصلحة العامة للمجتمع، أو ما يسميه «سعادة الشعب»، فإن المسافة بين الجمهورية الإغريقية الكلاسيكية وفرنسا الإقطاعية تمثل فعليًّا، بِنَظَر

(96) Boulainvilliers, *Essais sur la noblesse*, 2-3; Venturino, *Ragioni*, 274-9.

(97) Boulainvilliers, *Essais sur la noblesse*, 7.

(98) Ibid., 2; Boulainvilliers, *État de la France*, i, p. xliii.

(99) Boulainvilliers, *État de la France*, i, p. xci; Senarclens, *Montesquieu*, 54-5; Boulainvilliers, *Essais sur la noblesse*, 5-6.

(100) Boulainvilliers, *Essais sur la noblesse*, 7.

(101) MS Boulainvilliers, *Abrégé*, i. 164-6; Venturino, *Ragioni*, 257-74.

بولانفيليه، مَكسبًا قويًا للإنسانية. لذلك، لا يمكن، في ما يرى، تعزيز الروح الجمهورية الحقيقية إلا ضمن طبقة نبلاء ليبرتانية، تُشجِّع على الفضيلة، ومسؤولة سياسيًا. وفي الواقع، فإنه ينقل بوعي ما يعتبره أفضل خصائص الجمهورية الإغريقية إلى الجرمانيين المولعين بالحرب الذين، كما يقول، كانوا «جميعًا أحرارًا ومتساوين تمامًا ومستقلّين»، وإلى الثقافة السياسية المساواتية المُحِبَّة للحرية المُتَأخِّرة التي يعزوها لطبقة النبلاء الفرنسية القديمة.[102] ومن هنا، فإن هيوم كان مُحقًّا عندما اعتبر بولانفيليه «جمهوريًا مبرزًا».[103] وبشكل متزامن، وبوصفها الدعم الأضمن والأساس الرئيس للملكية المستقرة، في ما يؤكد بولانفيليه، فإن هذه النخبة الإقطاعية لا تدين للملكية «لا من حيث تأسيسها ولا من حيث حقوقها».[104]

ومراوحة بولانفيليه بين الجمهورانية وأفكار إسبينوزا ومناصرته القوية طبقة النبلاء الفرنسية قادته، مؤذِنًا بكل من مونتسكيو وفولتير، إلى توكيد أهمية تحديد أنواع مختلفة من السياق الثقافي والتعليم و«الأعراف» لا بوصفها شيئًا مُهِمًّا فَحَسْب، بل ضروريًا، للحفاظ على الأنواع المختلفة للدول. تشجيع الاتجاهات و«الأعراف» الصحيحة هو الذي مكّن الملكية الفرنسية من الازدهار خلال العصور الوسطى، التي تُصَوِّرها نوعًا من العصر الذهبي، ما دفع فولتير في ما بعد للسخرية منه لتصويره الإقطاع الفرنسي على أنه «تحفة الروح البشرية».[105] مع ذلك، منذ أواخر القرن الخامس عشر (أي أثناء حكم لويس الحادي عشر)، أدت مجموعة من التطورات المعاكسة، في ما يجادل بولانفيليه، إلى التقليل من مكانة النبلاء وهيبتهم. وفي القرن السادس عشر، أوهن التأثير الإيطالي القيم الأرستقراطية الفرنسية، عبر جلب حالة خنوع وإطراء متملق وبائس وتهذيب مُخنَّث، مثله مثل دراسة الأدب السياسي الإغريقي. ونظرًا لأن الفرنسيين عاشوا في مملكة معادية بالكامل «للروح والثوابت الجمهورية الإغريقية والرومانية»،[106] كان هناك، في ما يزعم (محاكيًا هوبز)، الكثير من الضرر الذي أصاب النخبة بسبب تعلمها مقررات لاتينية وإغريقية. وقد طال نفوره مِمّا نسمّيه الآن عصر النهضة مكيافيلي، وهو ليس منظّرًا للجمهورانية، في وجهة نظره، بقدر ما هو منظّر للطغيان المنحط وعدم المسؤولية الأخلاقية.[107]

تلك كانت مفارقات سياسة بولانفيليه الإسبينوزية المتناقضة التي انطلقت من افتراضات حول العقل والمساواة لتنتهي بإعادة توكيد الإقطاع والأرستقراطية والفوبيا الإيطالية. أما القراء غير المقتنعين بتفسير بولانفيليه للتاريخ الفرنسي لكن المتلهفين لأن يستمر في الدفاع عن الأرستقراطية والتراتبية الاجتماعية والملكية المختلطة، مستعملًا حججًا علمانية فقط، ومُركِّزًا على المصلحة الدنيوية للمجتمع، فكان عليهم انتظار مونتسكيو، أي كان عليهم انتظار رؤية

(102) Boulainvilliers, *État de la France*, i, pp. li, 54, 86; Wright, *Classical Republican*, 128-9, 201; Wright, 'Idea', 292, 306.

(103) Baldi, *Verisimile, non vero*, 78 n.

(104) Boulainvilliers, *Essais sur la noblesse*, 11; Furet and Ozouf, 'Deux légitimations', 238-9.

(105) Voltaire, *Œuvres complètes*, xxv. 82.

(106) Furet and Ozouf, 'Deux légitimations', 288, 290; Senarclens, *Montesquieu*, 55.

(107) Venturino, *Ragioni*, 264, 287.

جديدة حول المُؤسَّسات والقوانين والسياسة لم تبرز بالكامل إلا في **روح القوانين** (1748)، ولكنها كانت موجودة في خطوط عريضة قبل حلول عام 1734 عندما نشر مونتسكيو كتابه عن الجمهورية الرومانية الذي ترجع أصوله الفكرية إلى ما قبل ذلك في تفاعله المبكر مع حلقتي فونتنيل وبولانفيلييه ومشاركته في عشرينيات القرن الثامن عشر في نادي إنترسول، الذي هو تجمع لنبلاء نشطين سياسيًّا ومنخرطين نظريًّا كانوا يلتقون في باريس، بمن فيهم كونت بليلو (comte de Plélo) واليعقوبي المناوئ للإسبينوزية رامزي (Ramsay)، وذو التوجّهات الجمهورية ماركيز آرجون، كما كان المنفي بولنغبروك، فضلًا عن مونتسكيو، يحضران هذه الاجتماعات أحيانًا. العديد من هؤلاء الرجال، بمن فيهم ماركيز آرجون الذي كان منبهرًا بالجمهورية الهولندية التي زارها في1717، كثفوا بشكل قوي نقد المجموعة الجماعي للأفكار الموروثة حول الملكية وطبقة النبلاء.[108]

وقد أسهم الانغماس في قراءة بيل وبولانفيلييه وماركيز آرجون وفي مناظرات إنترسول، فضلًا عن مونتسكيو، في تشكيل الشخصية الرئيسة الأخرى في حركة التنوير المبكرة أي المفكر السياسي الفرنسي غبريال بونو دو مابلي (1709_1785)، الأخ الأكبر لكونديلاك. وتتعين مهمة «الفلسفة» الرئيسة، في ما يقر مابلي، في مُؤلَّفه الرئيس الأول **تَناظُر الرُّومان والفرنسيين في السُّلطة** (*Parallèle des Romains et des François par rapport au gouvernement*) (مجلدان، باريس، 1740)، في إضاءة التاريخ، ومن خلال تقصي التاريخ فلسفيًّا، تطوير سياسة نظرية على أساس سليم، أي سياسة مهتمة بتقدم مجمل السعادة الإنسانية أو ما يسميه مابلي «المصلحة العامّة للبشرية» و«أكبر نفع للجنس البشري».[109] وبشكل مشابه لكوندورسيه في ما بعد، ظل مابلي طيلة حياته نصيرًا لمفهوم فونتنيل وبولانفيلييه التأسيسي، الذي يقر أن هناك، مهما كانت المراحل مترددة ومتعثرة، تَقَدُّمًا عقلانيًّا تدريجيًّا تنجزه «الروح الإنسانية».

اتفق مابلي في البداية، قبل 1750، مع بيل وبولانفيلييه (الذي افتتن به) وفوفنارغ على أن المساواة والحرية الطبيعية المميزة «لحالة الطبيعة» لا تؤمّنان بأي حال أساسًا حيويًّا للدولة لأنهما ليسا مساواة وحرية ممأسستين ولكن مجرد مساواة في عدم الأمان والخوف والحيرة.[110] ومثل بولانفيلييه، اعتبر كل التبريرات الموروثة للملكية والأرستقراطية على أسس الألقاب والتقاليد والموافقة اللاهوتية باطلة وغير مهمة بالنسبة للفيلسوف؛ والسبب الشرعي الوحيد لتفضيل الملكية على الديمقراطية أو الأرستقراطية، في ما يؤكد، إنما يتعين في كونها الشكل الأكثر «طبيعية»، الأقرب للحكم الأبوي في المنزل المثالي.[111] وكان مابلي، الكاتب المتزمت المنعزل المستخف بالجانب الأدبي الأكثر رعونة لدى «الفلاسفة» الآخرين الذين حكم عليهم في الغالب بأنهم ليسوا «فلسفيين» وليسوا سياسيين بما يكفي، بل ثرثارون يخصصون وقتًا محدودًا لمناقشة الأفكار، وهو في السنوات

(108) Ibid., 201-3; Vernière, *Spinoza*, 397-8; Childs, *Political Academy*, 185-90.

(109) 109 Mably, *Parallèle*, i, preface p. iv; Dagen, *L'Histoire*, 553-6.

(110) Mably, *Parallèle*, i. 50; Bove, 'Vauvenargues politique', 409-10, 412.

(111) Bove, 'Vauvenargues politique', 416; Mably, *Parallèle*, i. 48.

الأخيرة تصادم بمرارة مع فولتير؛[112] كان قد شاطر مبدئيًا نزعة بولانفيلييه المعادية للديمقراطية. وكان هو أيضًا مقتنعًا بأن الملكية المختلطة الأرستقراطية هي شكل الدولة الأضمن والأفضل، وأن التراتبية الاجتماعية مرغوبة فطريًا. وفي المقام الأول، فإنه ارتأى كذلك أن عظمة الجمهورية الرومانية القديمة إنما ترجع إلى موازنتها الحكيمة بين حقوق وسلطات الأرستقراطية والناس.[113]

ونقد مابلي المبكر للجمهورية الديمقراطية، وإن كان صاحبه تَطوَّر لاحقًا بحيث أصبح الأشهر بين الجمهوريين التنويريين الفرنسيين، شبيه بانتقادات هوبز وبيل وبولانفيلييه في التوكيد على أن الديمقراطية هي الأقرب لحالة الإنسان في المرحلة ما قبل السياسية، أو ما يُسمى «حالة الطبيعة»، ولكنها أيضًا، ولذلك السبب، الأقرب بطريقة لا مفر منها إلى «الفوضى».[114] وقد رفض نوع الديمقراطية السائد في أثينا الديمقراطية بوصفه وعدًا زائفًا يوفر قليلًا من الأمن وقَدْرًا أقلّ من الاستقرار، شيئًا يشبه في الواقع العبودية أكثر من شبهه الحرية الحقيقية. مواطنو الجمهوريات الديمقراطية، الذين ولدوا «أحرارًا ومتساوين»، يَتعرَّضون بلا رحمة لطغيان الأغلبية، وبالتالي للطموح والتشاحن والترهيب التي يعتبرها سمات حتمية للديمقراطية. وقد أقر هو الآخر، في هذه المرحلة، بأنّ الملكية هي الأفضل لأنها تؤسس بالطريقة الأكثر أمنًا «السكينة العامة»، وتؤمّن الحماية والاستقرار، وهما الخدمتان الأساسيتان اللتان تقوم بهما الدولة للجنس البشري.

وخلال المراحل المبكرة من تَطوُّر الإنسان السياسي كانت الملكية كذلك، فيما يتفق مابلي مع معلمه بولانفيلييه، غير مستقرة بشكل مزمن لأنّ عادات الناس واتجاهاتهم، و«أعرافهم» تظلّ تناقض مبادئ التراتبية الحيوية، وطبقة النبلاء، و«الامتثال الذي يتطلبه النظام الملكي».[115] ويؤكد أن تاريخ الإنسان السياسي تَطوُّر بطيء ومؤلم وممرحل؛ وشيئًا فشيئًا تفقد المساواة، «الأساس الوحيد للجمهوريات الحرية»، قبضتها المُسبِّبة للشلل، وتتراجع، وأخيرًا تختفي. إن الفجوة المتنامية بين الأغنياء والفقراء، والنبلاء والحقراء، وبروز أشكال أكثر تفصيلًا للتراتبية، تجعل الملكية تدريجيًا أكثر حيوية واستقرارًا، وتقضي على كل أساس الديمقراطية (أي المساواة) وتُؤسِّس «للحكومة المختلطة» ثم تتطور إلى الشكل الأعلى، كما تَصوَّرهُ مبدئيًا، ألا وهو الملكية المطلقة، وهو تَطَوُّر، في ما يجادل، يسبغ منافع على كل الناس في شكل الأمن وحكم القانون والاعتدال.

مع ذلك، فحتى 1740 ابتعد مابلي عن بولانفيلييه لكونه أكثر قلقًا من حقيقة أن التراتبية الاجتماعية تخلق كذلك أوضاعًا يُساق فيها عامة الناس ويُستغلون ويُجعلون «أغبياء وجهلة»، وفقرهم لا يعود تطوعيًا، بل يصبح ممأسسًا. نتيجة لذلك، يصبحون محصورين بصورة منتظمة في وظائف منحطة، «وظائف حقيرة»، وأكثر تَعَرُّضًا لقوة مُلّاك الأراضي الأغنياء، وفي الوقت نفسه يتم تحقير أفكارهم وآرائهم. وكلما زاد خضوع الناس لنخبة، قَلّ احتمال الديمقراطية أو ضعفت حيويتها الكامنة التي كانت في السابق حقيقة عامة. ذلك أنه بجانب الاضطراب وعدم الاستقرار الناتجين

(112) Galliani, 'Mably et Voltaire', 182-3, 193-4.

(113) Ibid., i. 45-8; Venturino, *Ragioni*, 193, 315.

(114) Mably, *Parallèle*, i. 46, 48.

(115) Ibid., i. 32, 50, 53; Wright, *Classical Republican*, 28.

بالضرورة عن الحرية في الدولة الكبيرة، فإن كل مواطن، في الأوضاع المتغيرة، لن يجلب معه إلى المجالس العامة، في حالة استعادة الديمقراطية، إدراكه الأصلي للمساواة، بحيث يشجع «الكرم» و«الحكمة»، بل يجلب بالأحرى غلظةً وضيق أفق وانغماسًا في انشغالات خاصة مكتسبة.(116)

لذلك، في الدولة الكبيرة والمُركَّبة، التي برزت في مرحلة متأخرة نسبيًّا من التطور الإنساني، بعد فترة طويلة من عظمة روما، مثل فرنسا الوسيطة والحديثة المبكرة، كانت الملكية الأفضل بلا خلاف.(117) وفي حين كان الرعايا خاضعين ومهيئين للطاعة، قبل مابلي الشاب حجّة بولانفيلييه بأنّ التراتبية الاجتماعية والأعراف المُحدَّدة السائدة في فرنسا ضمنت في الوقت نفسه، وبسبب الهيمنة الاجتماعية الشرعية لطبقة النبلاء، الحفاظ على الحرية وأن الملوك الفرنسيين لا يستطيعون إساءة استعمال سلطاتهم.(118) غير أنه اختلف مع فرضية بولانفيلييه أنّ ضعف طبقة النبلاء الفرنسية كان كارثة هددت حرية الجميع. ولم تكن الملكية المختلطة فعليًّا، في وجهة نظره، الشكل الصحيح لفرنسا، حيث ذهب إلى أن الحكم المطلق أكثر ملاءمة وأمانًا في آنٍ واحد.

مع ذلك، غيّر مابلي بالكامل وجهات نظره حول الحرية والمساواة والجمهورية مع أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر، جزئيًّا، على نحو محتمل، نتيجة لإدراكه الصعوبات الدستورية والتنظيمية والمالية المتزايدة التي خبرتها الملكية الفرنسية في ذلك الوقت. وبتصوره تعزيز السلطة الملكية في فرنسا أيام ريشيليو (Richelieu) على أنه «ثورة»، مع أنها لم تكن على الإطلاق حدثًا مفاجئًا وعنيفًا، برز مابلي عند هذه النقطة بوصفه كاتبًا منشغلًا تحديدًا بمفهوم «الثورة» كتغيير أساسي وجوهري في المبادئ. وكان هذا نقطة تباين لافتة، ونقدًا مكبوتًا مفترضًا، لمونتسكيو الذي تَجَنَّب دائمًا وبصورة مثابرة استخدام المصطلح بمعناه الجديد الذي ضخمه بولانفيلييه وفولتير وتيرغو ومابلي، حيث لم يستخدم المصطلح إلا في صيغة الجمع وبمعنى أقدم وأقل أهمية بكثير ليعني مجرد اضطرابات مُتكَرِّرة خاصة في مجتمعات غير مستقرة ولا تخضع للقانون.(119) بالمقابل، أصبح مابلي مُهتمًّا على وجه الخصوص بالثورة العامة ضد الملكية، لمصلحة الديمقراطية، في يونان القرن الخامس قبل الميلاد، وهو تطور لم يعتبره مجرد «ثورة» في المُؤسَّسات ولكنه بوجه خاص «ثورة» جوهرية جلبت للإغريق «عبقرية جديدة تمامًا»، على حد تعبيره في أول عمل جمهوري علني له وهو **ملاحظات على الإغريق** (*Observations sur les Grecs*) (1749)، وثورة من الثورات الحقيقية.(120)

ومن الأفكار المركزية في نظرية مابلي السياسية في أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر فكرته بأنّ الثورات تحدث عندما تكون القوانين، والأعراف في المجتمع متنافرة مع شكل الحكومة القائمة. وقد اعتبر الثورة آلية في إعادة تنظيم العلاقة بين مُؤسَّسات الحكومة، والأعراف، وبالتالي فهي أمر

(116) Mably, *Parallèle*, i. 53-4, 57.
(117) Ibid., i. 240-1, 263, 265.
(118) Ibid., i. 57, 265-6; Wright, 'Idea', 297; Wright, *Classical Republican*, 32-3.
(119) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 122-3, 126-7.
(120) Mably, *Observations sur les Grecs*, 11-12; Wright, *Classical Republican*, 16, 39-40.

حاسم في تحديد درجة «الحرية» أو «العبودية» في أي دولة مفترضة.[121] وقد عزا ما بدا له، في 1740، من هدوء فرنسا وبُعدها عن «الثورة»، أو «كمال حكومة فرنسا»، إلى التناغم السائد، حسب ما ارتآه، بين الملكية ومجتمع فرنسا واتجاهاتها وقوانينها. وقد منح هذا للملك سلطة مطلقة نظريًا، بينما ضَمِنَ عمليًا أن التراتبية الاجتماعية و«الأعراف تحول دون أن يتجاوز المَلِك السُّلطات المَمنوحة له»، بحيث تحافظ على حرية الناس.[122] ويبدو أنه فقد آنذاك الثقة في ما إذا كان مثل هذا التناغم موجودًا فعلًا في فرنسا وأصبح يستكشف بحرص خصائص كل من «الحكومة المختلطة» والجمهوريات.

وبحلول أربعينيات القرن الثامن عشر، أصبحت مفاهيم «الحرية» و«المساواة» و«الثورة» أساسية للتنظير السياسي الفرنسي بطريقة اختلفت بشكل لافت عن مسار الفكر السياسي الإنكليزي في أوائل القرن الثامن عشر. ولا شك في أن ذلك يرجع جزئيًا إلى استخدام مصادر مختلفة، وأن الكتّاب السياسيين الإنكليز مثل هوبز وهارنغتون ولوك وسيدني وتولند وبولنغبروك لم يُذكروا إلا نادرًا في تفاصيل الفكر السياسي الفرنسي لتلك الفترة. لكنه كان يرجع جزئيًا أيضًا للسياقات الاجتماعية والسياسية المختلفة والمتباعدة التي تَطوَّر ضمنها تقليد النظرية السياسية في كل من البلدين. وقد برزت الأفكار الجمهورية الكلاسيكية بشكل مركزي في كلا التقليدين وتشاطر الاثنان انشغالًا عميقًا بـ«الحرية»، لكن الفرنسيين كانوا آنذاك، بلا جدال، الأكثر اهتمامًا بالمشاكل العامة للمساواة والأرستقراطية والديمقراطية، وبخاصة تلك المتعلقة بكيفية موازنة مصلحة الفرد مع «المصلحة العامة».[123] وفي حين تمسك الإنكليز بكتّابهم، كان بولانفيلييه متأثرًا أساسًا وبشكل واضح بإسبينوزا وبيل وفونتنيل، وكان لديه كذلك، عبر قراءة لوكلرك ومقابلة كوست، بعض الدراية بلوك.[124] بالمثل ترعرع مونتسكيو ومابلي في عالم فكري متشبع ببيل وفونتنيل وبولانفيلييه، حيث تَصوَّرا التاريخ على أنه تَطوُّر ممرحل «للروح البشرية» واعتبرا ذلك حاسمًا لاستيعاب طبيعة الوضع الإنساني. كذلك، فإن فوفنارغ، في شذراته السياسية، التي كُتبت بين 1737 و1747، أسَّس نفسه على مقدمات إسبينوزية وكتابات بولانفيلييه وفونتنيل وبيل وفريري.[125]

3. مثال الملكية المختلطة

في الفترة الفاصلة بين عشرينيات القرن الثامن عشر وأربعينياته، التقى التقليدان بشكل جلي، في حين أنهما ظلّا موروثين فكريين منفصلين يعكسان محيطين اجتماعيين وسياسيين متباينين، في تبجيلهما المشترك للملكية المختلطة. إضافة إلى ذلك، فإن النقاش الفرنسي للملكية المختلطة هو الذي اجتذب في النهاية انتباهًا دوليًا أوسع. وفي حين أن أهمية الخط الفرنسي المميز في تطور

(121) Mably, *Parallèle*, i. 272; Mably, *Observations sur les Romains*, i. 203; Wright, *Classical Republican*, 23, 74-8.

(122) Mably, *Parallèle*, i. 272-3; Senarclens, *Montesquieu*, 43-4.

(123) Bove, 'Vauvenargues politique', 412.

(124) Israel, *Radical Enlightenment*, 497-8, 565-74, 689-90.

(125) Bove, 'Vauvenargues politique', 403-8.

النظرية السياسية كانت محصورة، إلى حد كبير، في فرنسا حتى 1748، أثار نشر كتاب **روح القوانين** في تلك السنة جدلًا دوليًا عامًّا هائلًا احتدم من روما إلى سانت بطرسبرغ، جاعلًا التصنيفات الأساسية للمجتمع والسياسة كما صاغها هؤلاء المفكرون ملكية مشتركة لكل أوروبا.

وكان لكتاب مونتسكيو الرائع تأثير غير مسبوق. وبينما كان رد فعل فولتير فاترًا بشكل مميز، حيث احتج على عوز التماسك في هذا الكتاب وكثرة الأخطاء في الوقائع، وكان معارضو «الفلاسفة» في الكنيسة، خاصّةً الجانسينيين واليسوعيين (الإيطاليين والنمساويين)، معادين بلا هوادة، فإن كل «عقول الفلاسفة»، على حد تعبير لا بوميل، أشادت بحماس بمقاربة مونتسكيو ومنهجه وأفكاره.[126] وإذا كان لا بوميل قد اعتبر بطله، بجانب سقراط ولوثر، أحد ثلاثة مصلحين عظام للبشرية،[127] فإن مابلي في 1751، ولو بحماسة أقل، صنف مونتسكيو ضمن حفنة من أعظم العقول التي أنجبتها فرنسا.[128] وقد بدا أن كتاب **روح القوانين**، الذي سماه لا بوميل «الكتاب المقدس للسياسة»،[129] قد فُهم، بدرجة مثيرة للإعجاب، على أنه يهدم معًا التفكير التقليدي حول السياسة والمجتمع والدين والأخلاقيات، ويواجه التحدي الراديكالي في كل هذه المجالات.

غير أن علاقة مونتسكيو مع الفكر الراديكالي والجمهوري ظلت معقدة ومترددة. فبالنسبة لنقاده الدائمين، بدا أن **روح القوانين** يزعم أن العالم يعمل وَفْقَ منطق أعمى وضروري، وأن البنى الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية، فضلًا عن النظم والمُؤسَّسات القانونية، نتاج للمناخ والجغرافيا وجوانب الطبيعة الأخرى، وليست نتاجًا لإله الكتاب المُقدَّس. لهذا، من منظور الجانسينيين الفرنسيين وغيرهم من خصوم «الفلاسفة»، لم تَبْدُ مقاربة مونتسكيو للسياسة والنظرية الاجتماعية على الإطلاق متحررة جدًّا من المضامين المادية والإسبينوزية والبيلية كما أقر هو ومناصروه.[130] وفي الواقع، لا يمكن إنكار طبيعانية مونتسكيو، ولا الجو العام من السوائية الدينية الواضحة، على سبيل المثال، في زعمه المثير للخلاف أن الكاثوليكية مناسبة بشكل أفضل للملكية، وبصفة خاصة الملكية المطلقة، والبروتستنتية مناسبة للجمهوريات، على الرغم من حقيقة أن جمهوريات البندقية وجنوى ولوكا ظلت دائمًا كاثوليكية بشكل قوي،[131] كما احتجّ أحد النقّاد. وبطرق أخرى كذلك، بدت تنصّلات مونتسكيو من الإسبينوزية موضع شك: كيف يمكن لكاتب **روح القوانين** أن يكون «إسبينوزيًّا كذلك»، في ما اعترض مونتسكيو في 1750، وقد فصل العالم المادي بدقة عن الإدراكات الروحية؟ ولكن في الواقع، لم يكن من الواضح أنه أضفى أي دور على الكائنات والقوى الروحية الخالصة.[132]

---

(126) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 149; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 121-2.

(127) La Beaumelle, *Mes pensées*, 228; Livesey, *Making Democracy*, 36-7.

(128) Mably, *Observations sur les Romains*, 170.

(129) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 68.

(130) Lauriol, *La Beaumelle*, 186-200; Cottret, *Jansénismes*, 61.

(131) [La Porte], *Observations sur* L'Esprit des lois, 8, 46, 163.

(132) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 808; Lynch, 'Montesquieu', 490; Cottret, *Jansénismes*, 62-3.

وبالنظر إلى تأثره الكبير ببولانفيليه، ومعرفته الجيدة بفريري، لم يكن مستغرَبًا أن كل فكر مونتسكيو ومحادثاته وكتبه تعكس انشغالًا استمر مدى الحياة بقضايا أثارها إسبينوزا وبيل وبولانفيليه وفونتنيل وفريري.(133) ولكن إذا نجم عن منهجيته الجديدة اتهامات «بالطبيعانية» و«الإسبينوزية» من خصومه الجانسنيين، فإن حجته المضادّة على أنه «ليس هناك ما هو إسبينوزي في روح القوانين»، وعلى نحو مماثل، لم تكن تعوزها القوة.(134) وبزعمه أنه لم يشكك في أولوية المعجزات أو اللاهوت، أو التأويلات اللاهوتية للوحي، وأنه فحسب اعتبر أن مثل هذه المادة تتجاوز نطاقه وخبرته، فإنه في النهاية ميّز المسيحية من الأديان الأخرى. أكثر من ذلك، ومثل هيوم، لكن بعكس إسبينوزا وبيل وديدرو، كان بشكل واضح نسبي النزعة أخلاقيًا واجتماعيًا، حيث طوّر بالطبع نوعًا من الحتمية الاجتماعية، لكنها ليست من النوع الذي يطبق على كل الأمور؛ إنه يستطيع الزعم (حتى وإن كان هذا موضع شك) أنه ترك القيم الروحية والأخلاقية المتعالية مصونة. وعلى أي حال، كان الهدف الأساسي من تنظيره تشكيل نوع جديد من الأيديولوجيا الليبرالية الأرستقراطية، التي أصبحت مؤثرة بشكل كبير في منتصف وأواخر القرن الثامن عشر في أوروبا وأميركا: ذلك أنه تصور طبقة النبلاء كحاجز طبيعي وفعال ضد الحكم الملكي المطلق، وكخادمة لكل المجتمع.(135) باختصار، جمع مونتسكيو ببراعة بين حماسة «للملكية المختلطة» و«النموذج البريطاني» ونسخة محدثة من «أطروحة النبلاء» لبولانفيليه. وبهذا، أصبح فكره السياسي عمليًا المكافئ الاجتماعي-السياسي لفيزياء نيوتن، ركيزة جوهرية في تيار التنوير الرئيس المعتدل في الغرب، والرد الأساسي على السياسة الراديكالية لدى الماديين والإسبينوزيين والجمهوريين الديمقراطيين المساواتيين.(136)

ومن خلال توقه لإعادة بناء وتعزيز «أطروحة النبلاء» التي طَوَّرها بولانفيليه وأعضاء في إنترسول على أساس جديد، كان تصور مونتسكيو للسياسة وثيق الصلة بنقده ونقدهم للمساواة وللنزعة الجمهورية. وقد بدا له أن كلًّا من الجمهورية الديمقراطية والجمهورية الأرستقراطية تواجه صعوبات لا يمكن تذليلها في أي بلد كبير مثل فرنسا. وفي حين ارتأى أن الجمهوريات التي لا تعترف بحق الولادة النبيلة قد تحصل على بعض عناصر الاستقرار السياسي من حقيقة أن العوام لن يكون لديهم عندئذ أي سبب لحسد الذين عهدوا إليهم بالمناصب، ومنهم قد يستردون السلطة «كما يتوهمون»،(137) فإنه فَضَّلَ عمومًا افتراض أن المساواة تجعل الجمهورية الديمقراطية أكثر اعتباطية وعدم استقرار من الأرستقراطية وأن جميع الجمهوريات، على أي حال، ذات مكانة

(133) Moreau, 'Malebranche et le Spinosisme', 1-3; Vernière, *Spinoza*, 449-51; Bianchi, 'Histoire et nature', 294; Volpilhac-Auger, 'Nicolas Fréret', 10; Israel, *Radical Enlightenment*, 12, 83.

(134) Israel, *Radical Enlightenment*, 68, 71, 76, 144; Smith, *Spinoza, Liberalism*, 11, 211; Cottret, *Jansénismes*, 61; Jacob, *Radical Enlightenment*, 156; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 40-1; Bianchi, 'Histoire et nature', 304.

(135) Baridon, 'Concepts', 359-60, 364; Senarclens, *Montesquieu*, 54; Seif, 'Missverstandene Montesquieu', 155-6, 165; Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 162-3.

(136) Gay, *Enlightenment*, ii. 467-9; Venturino, *Ragioni*, 276, 294, 302, 307-8; Pocock, *Barbarism*, iii. 342.

(137) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 450; Carrithers, 'Democratic and Aristocratic', 144.

أدنى بطبيعتها من «الملكية المقيدة». بِنَظَر مونتسكيو، كما بِنَظَر بيل وبولانفيليه قبل ذلك، يبرهن التاريخ الروماني خاصّة عدم حيوية الجمهوريات، حتى الجمهوريات الأرستقراطية، عندما تُنظم على أي مستوى.[138]

وحتى في حالة الجمهوريات الصغيرة، هناك الكثير مما يستدعي النقد: لقد رأى [مونتسكيو] القليل الذي يستحق الإعجاب في الديمقراطيات الإغريقية القديمة على الرغم من أنه أثنى بعض الشيء على النموذج الإسبرطي، فهي كانت على الأقل جمهورية أرستقراطية برئيس ملكي أو أميري رمزي.[139] وكان مُتَحمِّسًا بدرجة أقل لجمهوريات المدن الإيطالية في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث، على الرغم من الاستقرار المذهل لنموذج البندقية الذي أرجعه إلى أن مناصب الدولة كانت محجوزة باستمرار لطبقة النبلاء. وحتى في الأوضاع المثلى التي تجعل من الممكن للجمهوريات أن تحافظ على نفسها على المدى الطويل، والمتعينة، بالنسبة له، مثل بولانفيلييه ومابلي في أوائل أعماله، في مزيج من صغر الحجم والعزلة عن الجيران الأكثر قوةً والاعتماد الثابت على طبقة النبلاء، تظل هناك الكثير من الإشكاليات حسب وجهة نظره؛ وعلى وجه الخصوص، فإنه يسلط الضوء على السمة الفاسدة والاستبدادية التي تسم الجمهوريات التجارية في البندقية وجنوى حيث، فيما يقول، «كانت الحرية أقل مما كانت عليه في الملكيات».[140]

ولأنه كان أكثر انشغالًا بتحديد أسباب تطورات بعينها ودوافعها، والتعديلات التي قد تكون ملائمة، أكثر أو أقل، لدساتير معينة، من تحديد ما يُشكّل الأفضل عمومًا، فإن الفارق الأكثر جوهرية بين أنواع الحكومات لم يكن، بِنَظَر مونتسكيو، بين الملكيات والأرستقراطيات والجمهوريات، أو تلك التي تستند على مبادئ تراتبية أو مساواتية، ولكن بين «الحكومات المعتدلة والحكومات غير المعتدلة».[141] نتيجة لذلك، ظلت كل التصنيفات السياسية والنظم الأخلاقية الأخرى، وَفْقَ سياسة مونتسكيو، ثانوية وفردية، تتفاوت أصولها وتأثيراتها، بل حتى معناها ذاته، وَفقًا لأوضاعها ومحيطها المناخي والأخلاقي المحلي. وفي ما يتعلق بالنموذج المثالي، كان تفضيله بالقطع للملكية المختلطة على الطراز البريطاني، وهو خيار ملهم جزئيًا، بلا شك، بأذواقه وتفضيلاته الأرستقراطية، وربما أيضًا بمحادثاته مع بولنغبروك الذي عرفه وأُعجب به، في باريس ولندن، على الرغم من أنه انفصل عنه في ما بعد.[142] وبالنسبة لمونتسكيو، كانت بريطانيا المثال الرئيس للحكومة الحكيمة، فهي تؤمّن ضوابط وتوازنات حصيفة وتقسيمًا مُنَظَّمًا للسلطات، وتضمن إجراءات مستقرة للتشريع والعدالة. لكن إعجابه الشديد بالدستور البريطاني يرجع أساسًا، في ما رأى، إلى الاعتراف الكامل

(138) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 452.

(139) Ibid., 532-4, 536-7, 1036; Carrithers, 'Democratic and Aristocratic', 110-11, 144-5; Ehrard, *L'Idée*, 513.

(140) Ehrard, *L'Idée*, 216, 244, 452, 586; Courtois, 'Temps, corruption', 314.

(141) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 586-91; Goyard-Fabre, *Montesquieu*, 260-4, 283-4.

(142) Hufton, *Europe*, 57-8; Ehrard, *L'Idée*, 508-9, 515; Seif, 'Missverstandene Montesquieu', 153-4; Lacouture, Montesquieu, 190-1; Livesey, *Making Democracy*, 34-6.

بأن الوظيفة الحقيقية لطبقة النبلاء إنما تتعين في كونها الوسيط المناسب بين الحاكم والناس، وإلى مأسسة الدور الإشرافي لطبقة النبلاء والطبقة العليا، أي سلطة الدستور البريطاني في تنظيم نفسه، في البرلمان،(143) ما ضمن درجة من الاعتدال والاستقرار والحرية لا تُضاهى في أي مكان آخر.

وقد اصطدم هذا المنظور بشكل مباشر مع منظور التقليد الجمهوري الديمقراطي فضلًا عن الأفكار السياسية لبيل، الذي أكّد هو الآخر تأصل عدم الاستقرار في الجمهوريات، ولكنه لم يكن من الممكن قط أن يؤيد زعم مونتسكيو بأنّ كل دولة تفعل ما بوسعها كي تلتزم بالأشكال والتقاليد والاتجاهات التي تناسب مناخها وجغرافيتها وتاريخها، ونظر إلى الإنصاف، المبدأ الجوهري العام للأخلاق، بوصفه الأساس المناسب للقانون والسياسة الاجتماعية.(144) وفي حين شارك مونتسكيو بيل في حماسه للحرية الفردية، حيث اتفق معه على أن مهمة الفيلسوف تتعين في تحديد الترتيبات المؤسسية الأفضل لحماية سكينة الفرد وحرية ضميره، وبصفة عامة حماية الحرية التي تأتي مع «الحكومة المعتدلة»، فإن مجمل فحوى فرضية مونتسكيو ـ بأنّ أفضل حماية للحرية تأتي بتقسيم السيادة، ومأسسة هيئات وسيطة بين الملك والشعب التي تعمل حينئذ لموازنة قوة الملك من جانب، والشعب من جانب آخر، وأن الطبقة الأرستقراطية هي الفئة الأفضل تجهيزًا لأداء هذا الدور الوسيط الحاسم ـ يتعارض مع لب الفكر السياسي لدى بيل (وفيكو).(145)

ويشغل تقييد السلطة السياسية وجعلها متوازنة وتشاورية، بل وعاطلة، بقدر الإمكان موقعًا مركزيًا في تَصوُّر مونتسكيو للسياسة القويمة، على الرغم من أن الترتيبات المعينة المناسبة في أي سياق مفترض محكومة بخصوصية أي دستور سياسي بعينه وظروفه الخاصة. ولأن الدساتير نتاج لتفاعل معقد للغاية بين العديد من العوامل الطويلة الأمد، تتراوح بين المناخ والدين والتراتبية الاجتماعية والممارسات القضائية، فإن أي تغيير مفاجئ في «مبادئ» الدستور، كما يفضل مونتسكيو أن يقول، يجب أن يكون دائمًا صعبًا وخطيرًا وعمومًا غير مستحسن. ذلك أن مثل هذه التغيّرات عرضة لأن تُسبِّب الإزعاج والتمزق عبر تخريب نظام الطبيعة المطبق في تلك الحالة بعينها.(146) لذلك ليس من المستغرب أن الخاصية الرئيسة المطلوبة في المصلح أو المشرع لدى مونتسكيو هي التحلي بحكمة غير محدودة؛ لأن أي خطة إصلاح جديرة بالاهتمام تتطلب، في ما يرى، حصيلة استثنائية من نفاذ البصيرة تمكّن المرء من تقدير كيفية تأثير التغير على شبكة الارتباطات والضوابط والتوازنات المُعَقَّدة التي تحدد شخصية الدولة.(147)

---

(143) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 452, 535, 550, 586-90; Ehrard, *L'Idée*, 508-9; Romani, 'All Montesquieu's Sons', 198-9; Livesey, *Making Democracy*, 36.

(144) Spector, '*Des Lettres persanes*', 120-2; Ehrard, *L'Idée*, 724.

(145) Ehrard, *L'Idée*, 460, 493; Carrithers, 'Democratic and Aristocratic', 109-10; Tillet, *Constitution anglaise*, 270-85.

(146) Courtois, 'Temps, corruption', 312.

(147) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 183.

وتَصوُّر مونتسكيو «للحكومة المختلطة» يفترض مسبقًا نوعًا بعينه من التراتبية الاجتماعية، وتوزيع السلطة، والنسق الأخلاقي. وقد تنصل من أي نية لتعتيم التمييز بين الفضيلة والرذيلة. لكن مذهبه بأن لكل دستور روحه الخاصة، وأنه ثمرة نسيج معقد من الأوضاع ومزيج بعينه من الاتجاهات، سلط الضوء على الغوامض غير المباشرة والمحددة للمبادئ والتقاليد الأخلاقية في سياق معين. لذلك، على سبيل المثال، فإن حسن النية والاستقامة والأمانة الإسبانية قد تكون سمات مثيرة للإعجاب في سياق آخر، ولكنها حين أضيفت إلى الكسل الإسباني والنفور من التجار، أفسدت عمليًا وبشكل مُدمِّر كل احتمالات قيام تجارة دينامية وقوية في إسبانيا. وقد مَكَّنت «أعرافهم» الخاصة الأمم الأخرى من الاستيلاء على التجارة البحرية مع جزر الهند الغربية الإسبانية، عن طريق قادش، من تحت أنوف الإسبان.(148) وقد كان لهذا أن يجعل مفاهيم الصالح والطالح، والعادل والمجحف، والفاضل والشرير، مفاهيم نسبية، ما ضاعف من شرعنة أيديولوجيا «الاختلاف».

وبالنظر إلى هذا النفور من المساواة والديمقراطية، فإن إعجاب مونتسكيو بالملكية المختلطة وولعه بطبقة النبلاء يمثل فلسفيًا إشكالية على وجه الخصوص في ما يتعلق بالأخلاق ومسائل العدالة الأساسية. ذلك لأنه وَفقًا لمخططه الأخلاقي ذاته، في حين أن المبدأ الأعلى للجمهوريات هو «الفضيلة»، فإنه في الملكيات «الشرف»، وهو شرعة أرستقراطية للقيم تلحق الضرر، من وجهة نظر أخلاقية، وباعترافه هو، وكذلك وَفْقَ الأنساق «الطبيعانية» الأخلاقية لإسبينوزا وبيل وشافتسبري، بالأغلبية وتُمَثِّل ترتيبًا للقيم أدنى تمامًا من «الفضيلة». لهذا لم يكن الأب دو لا روش (Abbé de La Roche) أحد منتقدي مونتسكيو الفرنسيين الرئيسيّين خلال النزاع حول **روح القوانين** في السنوات 1748-1751، يحيد كثيرًا عن جادة الصواب عندما احتج على أن الكاثوليكية، عند مونتسكيو، هي الدين المناسب للملكيات في حين أن المبدأ الأسمى للملكية هو «الشرف» الأرستقراطي الذي هو من المؤكد، لأي فيلسوف حقيقي، «فضيلة» زائفة مماثلة للطموح والفخر؛ وهنا يكتشف لا روش تشويهًا ضمنيًا للكنيسة الكاثوليكية عبر ربطها بقانون مشكوك فيه مرتبط بنظام أخلاقي دنيوي بالكامل،(149) وحدد بحقّ صراعًا متأصِّلًا في نسق مونتسكيو بين ما يُعزِّز الفضائل الأعلى وما يدعم بشكل أفضل نوعًا بعينه من النظام السياسي والاجتماعي التراتبي.

وقد احتج مونتسكيو بأن العدالة والإنصاف في نسقه، بعكس نسق إسبينوزا، قيمتان مطلقتان وسابقتان للقوانين الوضعية التي صنعها البشر، وتتطابقان مع افتراضات القانون الطبيعي؛ ولكنه بدا واضحًا أنه غير مقنع لأنه ظل مبهَمًا بالكامل بخصوص العناصر التي تتألف منها هذه الأولوية والمكانة المطلقة المزعومة. وبالأحرى، فإن الأخلاقيات والعدالة في فكره، كما لاحظ خصم آخر من متهميه بالإسبينوزية، الجانسيني جان باتيست غوتييه (Jean-Baptiste Gaultier) (1684-1755)،(150) لا تدل على شيء أكثر من قوانين أو اتفاقات مفيدة بشكل متبادل بين البشر بعد اتباع

(148) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 643.

(149) Lynch, 'Montesquieu', 489-90.

(150) Gaultier, Lettres persanes *convaincues*, 34-6, 101; Israel, *Radical Enlightenment*, 12, 729.

رغباتهم الفردية في كل شيء.[151] ولا يمكن لهذا إلا أن يؤكد حقيقة أن مخطط مونتسكيو الأخلاقي كان نسبيًا تمامًا فضلًا عن كونه أكثر تشاؤمًا وارتيابية من مخططات بيل وإسبينوزا، وأن ارتيابه الأخلاقي أقرب، كما لوحظ بحق، إلى ريبة مونتين وحركة النهضة من «الفلاسفة» الآخرين.[152] وكما لاحظ عدد كبير من النقاد المحافظين خلال النزاع حول **روح القوانين**، فإن جمع كل الأديان، بعد القيام بالتنصل والإقرار الضروري بأن الدين المسيحي هو العقيدة الحقيقية، والنظم الأخلاقية بما فيها المسيحية معًا ومعاملتها بوصفها أساسًا اختراعات بشرية وثيقة الصلة بالأنواع المختلفة من المجتمعات البشرية، مشكّلة بقوى المناخ والجغرافيا والتاريخ، لم يكن مجرد إجراء جديد يبدّل ويعلمن علم السياسة، إلى جانب نظرة الإنسان للتاريخ والثقافة البشرية، بل كان أيضًا إجراء يتضمن، بطريقة لا مفر منها، تنازلات لتصوُّر المفكرين الأحرار المعادين للاهوتية حول الواقع.

أصبح التوتر بين مونتسكيو والفكر الراديكالي من جانب، ونزعة التنوير المضادّ من جانب آخر، حيث وجد مونتسكيو نفسَه عالقًا في وسطه، أكثر وضوحًا بعد نشر كتاب مابلي الثاني ذي المسحة الجمهورية الواضحة **ملاحظات على الرومان** (1751). وفي إطار تكييفه المتزايد لسياسته مع نظريته الأخلاقية وموقفه الفلسفي العام، يجادل مابلي هنا بأن الأعراف المناسبة لملكية تتخذ سبيلًا وسطًا بين «حكومة حرة»، أي جمهورية حرة، وحكومة استبدادية هي في الأساس خليط من الفضيلة والرذيلة، والفساد والاستقامة، هذا مع كون الفضيلة «الجمهورية» الحقيقية النبيلة والمتقشفة غير ملائمة جوهريًا للسياقات التي يحكم فيها الملوك ويمنحون الامتيازات.[153] وكان من الصعب ألا يُفهم من خطاب مابلي وضعه علامة استفهام كبيرة حول نسق مونتسكيو، وفي الواقع فإنه يضع وصمة أخلاقية على «الملكية المختلطة» ذاتها.

وقد اعترض كوندورسيه، في نقد لاحق لمونتسكيو، بأن القانون الصالح، مثل الفرض في علم الهندسة، يجب أن يكون صالحًا للجميع، وميسّرًا لكل شخص بشكل متساوٍ. وبالطبع، تنصل مونتسكيو بشكل متكرر من نية تعتيم التمايزات بين العادل والجائر. مع ذلك، فإن كل مجتمع سياسي متمايز جدًّا في ذاته وَفقًا لمخططاته بحيث إن القوانين، بطريقة منحرفة، قد تكون أحيانًا صائبة للبعض ولكنها خاطئة لآخرين، والعكس صحيح،[154] وهو تصور اعتبره كوندورسيه غير متوافق مع أي مثال ديمقراطي وعامّ ومساواتي في القانون أو السياسة. ونادرًا ما تحدث مونتسكيو، المنبهر دومًا باختلاف وتَنَوُّع المجتمعات الإنسانية غير القابلين للاختزال، عن العدالة أو الجور المتأصل في نظم أخلاقية أو اجتماعية أو قانونية بعينها، ولم يحاول بناء مقياس من الأفضل إلى الأسوأ ينطبق

(151) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 809; Gaultier, Lettres persanes *convaincues*, 34; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 33.

(152) Senarclens, *Montesquieu*, 139-41.

(153) Mably, *Observations sur les Romains*, 203-4; Wright, *Classical Republican*, 40-50, 63-4, 199-200.

(154) Wright, *Classical Republican*, 103-4; Larrère, '*L'Esprit des lois*', 151.

على الكل.[155] ويحتل تحلل الدساتير ومشكلة تحديد ما يؤدي إلى فساد مجتمع سياسي بعينه، وتآكل مبادئه وأعرافه مكانًا مركزيًا في فكره؛ ولكن مفهوم «الفساد» ذاته عنده يقصر التساؤلات حول التدهور السياسي والاضمحلال الأخلاقي على سياقات معينة بدلًا من ربطها بأي إطار نظري أخلاقي أو سياسي أوسع.[156]

وتهدم مثل هذه الخصوصية الواسعة النطاق إلى حد ما حتى مفهومه الرئيس حول «الحرية».[157] وفي حين أن **روح القوانين**، هو بطريقة ما، تأمل غير متماسك في الحرية، فقد برز تأثير «تأمل» مونتسكيو في تعديل طفيف للمفهوم بحيث يشفّ عن صيغة مربكة من التحولات في المعنى في بيئات سياسية وأخلاقية مختلفة: حيث «لكل نقطة وكلمة»، في ما يؤكد مونتسكيو، «الكثير من المعاني المختلفة».[158] والواقع أن مونتسكيو جرّد المفهوم من أي معنى دقيق، وجعله غامضًا ومشروطًا بدلًا من أن يكون شيئًا أساسيًا للوضع الإنساني. ليست الحرية، في ما يرى، حرية قيام الفرد بعمل ما يريد بمعنى عامّ ولكنها «راحة البال» الناتجة عن الثقة في أن كل شخص آمن في ممتلكاته وآمن تحت القانون في مجتمع بعينه.[159] المبدأ الأساسي بالنسبة له هو أن «الحرية السياسية توجد فقط في الحكومات المعتدلة».[160]

نتيجة لذلك، وفي المجرد، لا الملكية ولا الأرستقراطية ولا الديمقراطية ميالة بصفة خاصة، حسب رأي مونتسكيو، لأن تعزز الحريّة أو تقوضها؛ فالحرية الإنسانية يمكن تشجيعها أو تدميرها تحت أي نظام. المهمّ، في ما يؤكد، هو فهم أن الاعتدال يوجد فقط حينما لا يسيء شاغلو المناصب استخدام سلطاتهم؛ ولأن البشر جُبلوا على استغلال سلطتهم إلى أقصى حد ممكن، فإن الشيء الوحيد الذي يمنع الإساءة هو وجود سلطة أخرى، ضابط ممأسس يردع الأولى. وهكذا، فإن الحفاظ على الحرية يكون أفضل عندما تُنظم ممارسة السلطة وتُضبط بدقة شديدة عبر توزيع السلطة، ما يعني تأسيس أكبر قَدْر ممكن من الفصل، خاصةً بين الفروع التنفيذية والتشريعية والقضائية. الحكومة المختلطة هي الأفضل دومًا والمبدأ التوجيهي الأسمى في السياسة؛ وفي هذا الإطار، بريطانيا وحدها كانت نموذجًا عامًّا يمكن أن يتعلم منه باقي العالم، على الرغم من أن الدستور الإنكليزي كذلك نتاج لظروف بعينها. وعلى المنوال نفسه، فإن الاستبدادية «الشرقية»، على الرغم من رسوخها في ظروفها وأعرافها الخاصة، هي الأسوأ دائمًا، وهو تأكيد خلق استقطابًا حادًّا بين «الشرقي» و«الغربي» وتوترًا محدَّدًا في مذهب مونتسكيو بين «الحرية»، على الرغم من كونها مصطلحًا نسبيًّا بِنَظَره، و«التنوير»، وانعكس هذا التوتر في أجلى صوره في النقاش حول روسيا. ذلك أن نسقه يعني بشكل واضح أنه ليس هناك ارتباط جلي أو ضروري أو ارتهاني بين الحرية والتنوير.

(155) Senarclens, *Montesquieu*, 133-5, 137.

(156) Courtois, 'Temps, corruption', 307-9; Spector, 'Des Lettres persanes', 125-6.

(157) Goyard-Fabre, *Montesquieu*, 157, 346-8; Senarclens, *Montesquieu*, 136.

(158) Senarclens, *Montesquieu*, 136; Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 585.

(159) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 586; Larrère, '*L'Esprit des lois*', 153.

(160) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 586; Goyard-Fabre, *Montesquieu*, 264.

لهذا تعيّنت الإشكالية الأكبر حول «بنيوية» مونتسكيو، من أي وجهة نظر «تنويرية» - راديكالية أو معتدلة، في حيلولتها دون أي مقياس مطلق، أو نظام ثابت للعدالة والحرية، يمكن من خلاله شجب الاستبداد أو العبودية أو السخرة، وحيلولتها كذلك، في تناقض صارخ مع بولانفيليه وفولتير ومابلي، دون أي آليات «للثورة». ولا سبيل لنكران أن نفور مونتسكيو الفطري دفعه إلى فرض استثناء في حالة عبودية السود، تجاوز مؤقتًا إطاره البنيوي: بحسبان أن كل البشر ولدوا متساوين «يجب أن أقول إن الرق ضد الطبيعة»؛ ولكنه لم يكرر هذا القول ثانية.[161] فبعد ذلك بقليل، حيث عاد إلى نسقه حول المناخ والأعراف، اقترح أنه في أراضٍ بعينها العبودية كذلك «تستند على العقل الطبيعي». إضافة إلى ذلك، وفي ما يتعلق بالاستبداد والسخرة، فإن هذه الصعوبة في نسقه تُركت بالكامل من دون تخفيف. ولقد اعترض صراحة على طريقة القيصر بطرس الأول القاسية في إدخال «التنوير» إلى روسيا، فاقترح بشكل غامض أن أساليب ألطف سوف تكون أكثر فعالية.[162] ولكن الذي لم يستطع تفسيره أو شرعنته، كما أكد هولبرغ (Holberg)، هو كيف يتسنى في بلد يُنتِج فيه المناخ والدين والأعراف والتقاليد، الاستبدادَ والسخرة، ورجال دين على شاكلة الأرثوذكسيين الروس الذي اعتبرهم أجهل من الآخرين، أن يكون التنوير بمعناه الفكري مُتصَوَّرًا أو ممكنًا إطلاقًا. ولماذا وكيف، إذا ثبتت إمكانيته، يمكن أن يؤدي إلى أي تعزيز للحرية وللعدالة.[163]

---

(161) Ehrard, *L'Idée*, 735-6; Tarin, *Diderot*, 23; Lacouture, *Montesquieu*, 276-8.

(162) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 89, 480; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 220; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 20; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 158, 190.

(163) Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 204-5; Holberg, *Remarques*, d2v, e5-e5v; *Corpus de notes marginales*, v. 742.

«الاستبداد التنويري»: الأوتوقراطية، والعقيدة، والتنوير في شرق وجنوب-شرق أوروبا (1689-1755)

1. «ثورة» بطرس الأكبر (1689-1725)

إنّ حقيقة أن الأنساق الفلسفية من قبيل أنساق مونتسكيو وهيوم وفولتير جعلت من الصعب أو المستحيل مبدئيًا معارضة الأوتوقراطية أو السخرة أو التوسع الإقليمي في روسيا القرن الثامن عشر، تضفي أهمية خاصة، ضمن بحث عام للتنوير، على ردود أفعال «الفلاسفة» للتطورات التي حدثت في تلك الإمبراطورية. ذلك لأن المهارات والأفكار الأوروبية المُشَكّلة حديثًا حققت في الواقع تقدّمًا استثنائيًا ومذهلًا في دوقية موسكو قبل 1750، ولكن هذا يرجع فقط، كما يبدو، إلى الحماسة والطاقة الاستثنائية التي وظفها حاكم مستبد بعينه، القيصر بطرس الأول (Tsar Peter I) (الذي حكم خلال 1689-1725)، في استيراد أفكار وخبرة جديدة من الغرب بينما خطط بشكل صريح لمهاجمة العادات والتقليد. إضافة إلى ذلك، إذا كانت الأيديولوجيا الرسمية للتنوير الروسي قد أنشأت عبادة جديدة للأوتوقراطية القيصرية، وهي فلسفة براغماتية أكثر تسلطية حتى من تسلطية مملكة فريدريك العظيم البروسية «المستنيرة» حديثًا، أو من تسلطية ماريا تيريزا (Maria Theresa) في أراضي مملكة هابسبرغ، فإن «التنوير» الآخر والوحيد المهم في شرق أوروبا، الذي ازدهر وسط الشتات الإغريقي في جنوب الشرق الأوروبي المتنامي، كان نفسه ذا اتجاهات تسلطية، موالية لروسيا بشكل حماسي.

وكان «التنويران» المحليان في شرق أوروبا مترابطين بشكل وثيق سياسيًا ودينيًا وثقافيًا وفكريًا. ولأن نجاحات بطرس فتحت الطريق أمام عملية أوسع من التجديد والترشيد، شملت كل العالم الأرثوذكسي، وفي حين أنه لم يكن، في المقام الأول، هدفًا مقصودًا للتنوير الروسي المبكر أن يبرز نفسه للشعوب الأرثوذكسية الخاضعة للحكم العثماني، أو الأراضي العثمانية السابقة الخاضعة آنذاك للنمسا وروسيا والبندقية، فإن اليونانيين بوجه خاص وجدوا في تنوير بطرس تطورًا ذا صلة جوهرية بهم. وقد استجاب بلاط سانت بطرسبرغ، بالمقابل، لتطلعاتهم. وهكذا انطلقت عملية انتقال شرق أوروبية واسعة طورت منذ أوائل القرن الثامن عشر ثقافة جديدة قوية من «التنوير» الأرثوذكسي، مدفوعة جزئيًا بالإصلاحات البطرسية والانتصارات العسكرية الروسية ولكن أيضًا بالشتات التجاري الدينامي الجديد الناطق باليونانية المُتَوَزِّع عبر البلقان وجنوب روسيا وأوكرانيا.

وقد اتخذ تَدفُّق الأفكار والمناهج الغربية إلى شرق البلطيق ودوقية موسكو عدة مسالك مختلفة ولكن، مبدئيًا، وبشكل أساسي عن طريق شمال ألمانيا والسويد وهولندا. وقد تلقى تصميم القيصر على أوروبا و«تحديث» إدارته الإمبراطورية، والنخبة الحاكمة، والمُؤسَّسة الكنسية الروسية، والقوات المسلحة عبر تبني تقنيات جديدة من الغرب، دعمًا رئيسًا خاصة خلال حرب الشمال العظمى (1701-1721)

من فتحه لمقاطعات البلطيق السويدية السابقة، وبالتالي استيعاب مُكوِّن ثقافي لوثري مركز، ناطق بالألمانية جزئيًا، متطور تجاريًا، ضمن إمبراطوريته المزدهرة، ما ساعد على تغيير شخصية الدولة الروسية ذاتها. وقد انعكست الكوزموبوليتانية الثقافية التغريبية التي سعى القيصر إلى تشجيعها بشكل أكثر وضوحًا خلال بدايات القرن الثامن عشر في تكوين عاصمة روسيا الجديدة سانت بطرسبرغ (التي تأسست في 1703) وتوسعها الكبير: وقد وصف ذلك ملخّص فرنسيّ في منتصف القرن الثامن عشر: «هناك عدد قليل جدًّا من المدن التي حُفظ فيها الأمن بشكل مثلها».[1] ولم يرجع السبب في ذلك إلى أن المدينة كانت جديدة وحديثة وجيدة التخطيط، أو لأن التسامح الديني الرسمي الذي أسسه بطرس اجتذب عددًا كبيرًا من الغربيين واللوثريين والكالفنيين والكاثوليك، أو أن التجارة والفنون والعلوم بدأت كلها في الازدهار بشكل بارز قبل 1750 بكثير، بقَدْر ما يرجع إلى أن نافذة روسيا على الغرب ذاتها أصبحت، مع أربعينيات القرن الثامن عشر، واجهة عَرْض للتنوير لدى كل شرق أوروبا.[2]

وربما كان بطرس طاغية قاسيًا من عدة جوانب، ونادرًا ما كان ممثّلًا أصيلًا للتفكير «التنويري» الحقيقي أكثر من المُتعصّبة ماريا تريزا، أو من ذي التوجهات العسكرية المُتشدِّدة فريدريك العظيم في بروسيا. مع ذلك، كان، بشكل كبير، الأداة الأكثر أهمية للتنوير بين حكام القرن الثامن عشر الذين أطلق عليهم المؤرخون لقب «المستبدين المستنيرين». وكان ذلك يبدو واضحًا بشكل كافٍ «للفلاسفة» أنفسهم في الفترة الممتدة حتى خمسينيات القرن الثامن عشر. وقد نالت «ثورة» القيصر بطرس الثقافية، منذ البداية، اعترافًا بأنها تطوُّر عالمي-تاريخي مهم للغاية من قبل لايبنتز ووولف وفونتنيل وفولتير وماركيز آرجون ومونتسكيو ودلمبير ولا بوميل وغيرهم، الذين راقبوها بحماس وإثارة متزايدة. ولكن في حين اعتبرها «الفلاسفة» «ثورة» من الطراز الأول للإنسانية عمومًا، فإن المؤرخين الحديثين لم يكونوا، في الغالب وبشكل يثير الاستغراب، متحفظين في الإقرار بأهميتها فحسب، بل في إقرار العلاقة الأصرة بين إصلاحات بطرس والتنوير. وكاد بيتر غي (Peter Gay) أن يتجاهل بالكامل روسيا في إعادة تقويمه العامة للتنوير الأوروبي، حيث وصف باستخفاف تغيّرات ما قبل 1750 في روسيا على أنها عملية تاريخية «حصلت على دعاية كبيرة وبولغ كثيرًا في تقويمها»، وأن اصدارت المطبعتين الجديدتين اللتين أسسهما بطرس في عاصمتيه مجرد «حفنة من الكتيبات الإرشادية».[3] ويشير آخرون إلى الدور الثانوي لكل من التأثير البريطاني والفرنسي في حملة بطرس التغريبية، مفترضين بشكل خاطئ أن هذا يبرهن على عدم إمكانية انتماء هذه العملية «بشكل محدد للتنوير».

مع ذلك، فإن «الفلاسفة» كانوا هنا بالتوكيد أقرب إلى الصحة. ذلك لأن هذه «الثورة» في الثقافة والأفكار، أو التخلص من «نير الهمجية» الذي رزحت روسيا تحته قرونًا، كما وصف ذلك

---

(1) *Abrégé portatif du Dictionnaire géographique de La Martinière* (1762), ii. 38.

(2) Ibid., ii. 38.

(3) Gay, *Enlightenment*, ii. 61.

دلمبير، في المجلد الأول من **الموسوعة** في 1751،[4] بجانب التوسع السريع لأراضي دوقية موسكو وقوتها العسكرية، غيرت بشكل درامي العلاقة بين غرب أوروبا وشرقها، وفي الوقت نفسه بدلت بشكل جوهري، داخل روسيا، العلاقة بين الأوتوقراطية والكنيسة، وبين الحاكم والشعب، وبين ثقافة الكتاب والثقافة الشعبية، وبين الأفكار والمجتمع. وكما لاحظ «ألماني بلطيقي» في 1768 خلال عمله في موسكو، أنجز القيصر بطرس إصلاحًا بعيد المدى للأديرة في روسيا قبل أكثر من أربعة عقود من بدء مملكة البوربون في القيام بأي شيء مماثل في إسبانيا.[5] ولم يكن التقليد والجهل والتحيز وعدم الكفاءة مجرد أشياء يبغضها ويلقي عليها لائمة اختزال روسيا في التهميش والانعزال والضعف،[6] بل كانت صرحًا شرع في تفكيكه بانتظام عن طريق «نزعة تغريبية» مفروضة بلا هوادة على كل جانب من الحياة الثقافية الروسية، خاصة في المدن الرئيسة وبين المراتب العليا في المجتمع.

من هنا، كان بطرس بلا شك، من منظور خمسينيات القرن الثامن عشر، الأول بين المستبدين «المستنيرين». فقد بدأ قبل نظرائه البروسي والنمساوي والإيطالي والإسباني بوقت طويل، وتعامل مع حقل أكثر تخلُّفًا تقنيًا، وأثّر على أراضٍ أكبر بكثير، وتجاوز الآخرين بسهولة في حماسة هجومه على الاتجاهات والممارسات وطرق أداء الأعمال المكرَّسة التقليدية والشعبية ولدى النبلاء. وإذا كانت أساليبه في الغالب قاسية ومخططاته في بعض الأحيان غير واقعية وغير ناجحة، وإذا كانت هناك في الماضي مزاعم مبالغ فيها حول هذه الأساليب من قبل المؤرخين القوميين، ومع أخذ كل ذلك في الاعتبار، فإن ما أُنجز كان ضخمًا من حيث النطاق والتأثير. أما المدافعون المزعومون عن العادات والسوابق، الذين وُجد منهم بالطبع الكثيرون جدًّا، فلديهم كل الأسباب التي تجعلهم يبغضون ويخشون حكمه وإصلاحاته، وفي ما بعد، ذكراه ذاتها.

مع ذلك، فإن القيصر لم يرفض ماضي دوقية موسكو ولم يُعجب بالغرب المعاصر بطريقة غير انتقائية وعمياء. على العكس، فقد أنشأ ترتيبًا منطقيًّا ومحدَّدًا بشكل واضح للأهداف والتفضيلات، وتمثلت أولويته الرئيسة دومًا في تعزيز قوة روسيا الإمبراطورية وقواتها المسلحة، وتحسين كفاءة إدارته الأوتوقراطية، وتوسيع قبضة روسيا على نقاط وأراضٍ إستراتيجية قوية. لذلك، تمحورت كل إصلاحاته تقريبًا حول استيراد متخصصين فنيين من أجناس مختلفة، خاصة من الألمان والهيغونوتيين والهولنديين والدانمركيين والإسكتلنديين البروتستنتيين، وكذلك، مستفيدًا من آمال البندقية في الحصول على امتيازات تجارية في البحر الأسود، في حالة نجاحه في توسيع الهيمنة الروسية هناك، لبعض خبراء البندقية المتميزين ولإيطاليين آخرين.[7] وقد سعى خاصة لاستقطاب المهرة في التقنيات المطلوبة لتغيير الآلية المالية والتوظيفية، والتقنية العسكرية، وبناء السفن، والتعدين، وتصنيع الأسلحة، وحفر القنوات، والمعمار، وبناء الطرق في روسيا، كل هذا بهدف

---

(4) D'Alembert art. 'Académie' in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 56.

(5) Haigold, *Beylagen*, i, 'Vorrede', 2, 62; Cracraft, *Church Reform*, 251-9.

(6) Riasanovsky, *Image*, 7.

(7) [Katephoros], *Pietro il Grande*, 91.

تمكين إمبراطوريته من التنافس بفعالية مع القوى الأوروبية العظيمة الأخرى إلى جانب الأقل قوة منها (في التقنية، والتجارة، والشحن البحري). وقد حظيت الصناعات الحضرية وتقنيات المعالجة التجارية الجديدة باهتمام كبير، حيث استورد بطرس أعدادًا كبيرة من عمال النسيج المهرة؛ وأنشأ، في عدة أماكن، صناعة حرير على النمط الإيطالي فحقق بعض النجاح، في سانت بطرسبرغ وموسكو، وأنشأ في ياروسلافل صناعة كتان على النمط البرابنتي- الهولندي.[8]

ولأن البلدين الأكثر تقدُّمًا تقنيًا في ذلك الوقت كانا بريطانيا وهولندا (حتى حوالى 1740)، فإن كثيرًا ممن تتعلق مهاراتهم ببناء السفن والاتصالات أو الابتكارات التقنية كانوا بريطانيين وعلى وجه الخصوص هولنديين. وقد أُرسل أيضًا نجارو السفن والمهندسون البحريون وغيرهم من الطواقم الفنية الروسية للتدريب في هولندا بصفة رئيسة. وبدأ بطرس نفسه في تعلم اللغة الهولندية في أوائل تسعينيات القرن السابع عشر، وتدرب مع الكيميائي والمهندس ورسام الخرائط الهولندي أندرياس فينيوس (Andries Winius) الذي جعله، في 1698، مسؤولًا على «سيبيرسكي بريكاز»، مكتب التطوير والتخريط في سيبيريا. وشجع القيصر كذلك النخبة الروسية الحاكمة الجديدة بصفة عامة على تعلم اللغة الهولندية،[9] واللافت هو تراسله مع «الأمير» ألكسندر مينشيكوف (Alexander Menshikov) (1673ـ1729)، شبه الأمي ذي الأصل المجهول المفضل لديه، بلغة هولندية مبسطة.[10] وهكذا بلغ التحمس للأنماط الهولندية درجة أن القسم الداخلي لقصر مينشيكوف، أول قصر أرستقراطي شُيد في سانت بطرسبرغ، كان في البداية مزخرفًا إلى حد كبير (بما في ذلك السقوف) بقرميد هولندي.

وفي 1697، قضى القيصر بعض الشهور يدرس شخصيًا تقنيات بناء السفن في مقاطعة زان الصناعية الهولندية، ويتعلم أحدث مهارات بناء السفن والروافع، ويدرس المدفعية البحرية والتجريف والطواحين الهوائية والقنوات. أما تفكيره في جعل اللغة الهولندية اللغة الرسمية الثانية في الإمبراطورية، المذكور في بعض الأدبيات الثانوية، فلم يكن مجرد نزوة عابرة: ذلك أن اللغة الهولندية كانت في الأصل المصدر الرئيس للمصطلحات الفنية والتجارية والبحرية المستخدمة في اللغة الروسية وكانت واسعة الاستعمال في سانت بطرسبرغ، خاصة في البحرية والكليات البحرية حيث كان العديد من الضباط إما هولنديين، مثل كورنيلس كرويس (Cornelis Cruys) (1657ـ1727)، أول نائب أميرال في البحرية الروسية، وإما اسكندينافيين يستخدمون اللغة الهولندية للتواصل مع بحّارتهم الروس؛ ولهذا فإن اللغة الهولندية، أو مزيجًا من اللغتين الهولندية والألمانية، كان فعليًا منذ تسعينيات القرن السابع عشر وحتى ثلاثينيات القرن الثامن عشر اللغة الثانية للدولة.[11] وحتى أكبر ضابط بحري إنكليزي في روسيا، جورج

---

(8) Voltaire, *Histoire*, ii. 259-60; Hughes, *Russia*, 152, 195, 200.

(9) Lewitter, 'Peter the Great's Attitude', 69-70; Wladimiroff, 'Andries Winius', 13-16; Cracraft *Revolution*, 21, 38, 72.

(10) Hughes, *Peter the Great*, 35-6.

(11) Raptschinsky, *Peter de Groote*, 159; Cracraft, *Church Reform*, 9, 31; Cracraft, *Petrine Revolution*, 278-81, 290, 377-485; Driessen, *Tsaar Peter*, 110.

بـادون (George Paddon) الـذي جُند كأحد أميـرالات بطرس في 1717، اختير جزئيًا لأنه «يتقن الهولندية».

وبإدخاله نظام أمستردام لإضاءة الشوارع ليلًا إلى بطرسبرغ، الذي سبقه إليه لويس الرابع عشر وكثير من المدن الألمانية، أجرى بطرس تحسينًا رائعًا في غاية الوضوح (كما لاحظ فولتير كعادته) لم يكن قد تم تبنيه في روما.[12] وكانت عربات الإطفاء الهولندية استيرادًا آخر من هولندا جديرًا بالذكر، وهي عربات تستخدم مضخات معدنية بروافع خشبية، وخراطيم طويلة، قادرة على قذف دفقات قوية من الماء من الأنهار والقنوات المشيدة حديثًا. وقد طور هذه التقنية في سبعينيات القرن السابع عشر الفنان-المخترع يان فان دير هيدين (Jan van der Heyden) (1637-1712)، الذي كانت ورش عمله من ضمن الورش التي زارها القيصر عندما كان في أمستردام في 1697، والذي جلب منه عدة مضخات، لكنه فشل في إقناع فان دير هيدين نفسه بالمجيء إلى روسيا.[13]

وفوق ذلك كله، كما لاحظ مونتسكيو في 1721، وأكد فولتير في كتابه **تاريخ الإمبراطورية الروسية في عهد بطرس الأكبر** (*Histoire de l'empire de Russie sous Pierre-le-Grand*)، الذي أنجزه بتفويض رسمي من ابنة بطرس، الأميرة إليزابيث، في 1757، استنادًا على الترجمات الفرنسية للوثائق الروسية التي أُرسلت خصيصًا من البلاط الروسي لهذا الغرض، اجتهد بطرس للرفع من هيبة الإمبراطورية الروسية دوليًا وتعزيز مجدها[14]. ولزيادة التوسع الإقليمي والفتوحات، بحث عن أفضل النماذج الإدارية، حيث استعار قواعده العامة للإدارة المالية والمدنية إلى حد كبير من خصمه العسكري الغربي الرئيس، الإمبراطورية السويدية جارته الصغرى والأكثر تقدُّمًا فنيًا. ولكن مهما كان براغماتيًا، لم يكن بطرس مجرد تكنوقراطي افترض أن المهارات الإدارية والتقنية، فضلًا عن تقنيات إنتاج جديدة، يمكن استحضارها ببساطة من دون قاعدة تربوية وفكرية وعلمية قادرة على إنتاج أعداد كبيرة من الشباب المتعلمين بشكل مناسب لأن يكونوا إداريين وضباطًا ومهندسين ومربيين وأطباء ومعماريين وخبراء بحريين.

لقد فهم بطرس أن تحويل روسيا إلى نوع الدولة الذي تصوره يستلزم خلق مُؤسَّسات تربوية وعلمية جديدة، وتشجيع الرياضيات، والعلوم، والجغرافيا، والبحث النقدي في النصوص، والطب الغربي، واللغة اللاتينية (لتيسير الوصول إلى الكتب الأكاديمية الغربية)، واللغات الحديثة، فضلًا عن إصلاح عميق للنظام التربوي القائم في البلاد. ولكن نظرًا لأنه لم يكن آنذاك ثمّة ثقافة عليا «مستنيرة» وتعليم منشور باللغة الروسية يستحق الذكر، لزم أن يوجد تشعب ثنائي راسخ بين التنوير الألماني واللاتيني والفرنسي والهولندي من جانب، والتنوير الروسي بمعنى قومي أكثر تحديدًا من جانب آخر. وبسبب انعدام الدافع، إلى حد ما، داخل المجتمع الروسي نفسه، لم تُؤسس مثلًا أول جامعة روسية جزئيًا إلا في 1755.

(12) Hughes, *Russia*, 220; Voltaire, *Histoire*, ii. 257; Israel, *Dutch Republic*, 681-2.

(13) Israel, *Dutch Republic*, 681-2; Wladimiroff, 'Andries Winius', 18; Hughes, *Russia*, 220; Driessen, *Tsaar Peter*, 42-4.

(14) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 89; Voltaire, *Histoire*, i, avant-propos.

بعبارة أخرى، أنجز بطرس عن وعي «ثورة» ممارسة مستندة على «ثورة ذهن» في وقت لم يكن هناك سوى أضعف الأسس للقيام بذلك داخل الثقافة والمجتمع الروسي. مع ذلك، حقق هذا المشروع الضخم، بفضل تدفق كبير من الخبرة الأجنبية، درجة معقولة من النجاح. وفوق ذلك كله، نجح في تغيير وضع روسيا الدولي، فانتصاره على السويديين في بولتافا، في 1709، جعل روسيا القوة القائدة في شرق أوروبا وغيّر بشكل درامي التصورات الغربية حول دوقية موسكو وإمكاناتها. وقد لاحظ لايبنتز، في خطاب إلى المبعوث الروسي إلى فيينا في ذلك الوقت، كيف أن «الثورة العظيمة» في الشمال أذهلت تمامًا بلاط هانوفر. وبعد نصف قرن من ذلك وصف فولتير محقًّا التحول الذي حدث قبل 1740 بفضل الأفكار والمهارات الجديدة في روسيا بأنه «ثورة عامة في العقول والأعمال».[15] وعن طريق مشروع بطرس في التنوير، انتُشلت دوقية موسكو وشرق البلطيق، بتعبير مجازي، مما اعتبره فولتير، مثل بطرس، ماضيهما البائس والوحشي إلى عالم غيّره العلم والتقنية والتعلم والإدارة وقوانين العدالة الجديدة والتعليم العالي والطباعة والكتب.

وقد أنتج التركيز على الإصلاح المستند على العقل والتعلم والعلم ثقافة من التجديد الفكري والتربوي سرعان ما انتشرت بقوة عبر الطبقات العليا في المجتمع الروسي.[16] أما المُؤسَّسات المُتَخصِّصة ذات الطبيعة الفنية، التي تؤمّن مهارات كان القيصر حريصًا على صقلها، مثل «مدرسة موسكو للرياضيات والملاحة» التي أنشئت في 1700، والكليات العسكرية والبحرية لتدريب الضباط، فقد أُلحقت بها أجهزة أكاديمية وفلسفية وعلمية أكثر توجُّهًا نحو التغيّر الثقافي. واستجابة لحث لايبنتز على إنشاء «متحف» في عاصمته ليس لمجرد أن يكون مبنى للتحف، بل للمساعدة في تشجيع الوعي بالعلم أيضًا، اشترى بطرس عدة مجموعات رئيسة من «التحف» والقطع الطبيعية والنقود المعدنية والميداليات والصور، من أمستردام، اشتملت، في 1716، على مجموعة (لا تزال باقية) من الأجنّة والأعضاء البشرية المحفوظة لخبير علم التشريح المشهور فريدريك رويش (Frederik Ruysch) (1638ـ1731)؛[17] كذلك، وصلت مجموعة من الأدوات العلمية من ورشة موشنبروك في ليدن. وقد أُسس متحف إمبيريليس بيتروبوليتانوم، وهو أول خزانة روسية عامة للتحف بمكتبتها الخاصة بالكتب العلمية (كثير منها استُولي عليه في ريغا والمقاطعات البلطيقية المفتوحة حديثًا)، بالقرب من القصر الإمبراطوري، في 1714، وحظي في تلك السنة باهتمام إعلامي واسع، على الرغم من أن أول طبعة من فهرس المتحف (Musei Imperialis Petropolitani)، لم تظهر إلا في 1741.[18] وقد افتتح هذا «المتحف» الإمبراطوري رسميًّا للجمهور في 1719، بثلاثة أقسام، وهي المكتبة، ومجموعة النقود المعدنية، و«خزانة» من المعروضات تشمل نماذج لنظام الكواكب، برئاسة القيّم على مكتبة القيصر الألماني يوهان دانيل شوماخر (Johann Daniel Schumacher) (1690ـ1761).

---

(15) Voltaire, *Histoire*, i. 354; *Corpus de notes marginales*, v. 742; Hughes, *Peter the Great*, 86.

(16) Riasanovsky, *Image*, 8-9.

(17) Driessen, *Tsaar Peter*, 55-6.

(18) *Mémoires de Trévoux*, 13 (June 1714), art. lxxix, p. 1106 and (Aug. 1714), art. cx, p. 1475; Vucinich, *Science in Russian Culture*, 58.

ومستهلًا بعدد من الكتيبات الإرشادية والخرائط طُبعت باللغة الروسية في أمستردام، شرع بطرس، منذ حوالى 1700، في انطلاقة لافتة لتنظيم ترجمة كميات كبيرة من المادة العملية إلى اللغة الروسية. ونظرًا لتطلبها أبجدية روسية أبسط، أدت هذه المبادرة إلى تصميم خط جديد لثقافة الطباعة الروسية الجديدة في أمستردام، واقتصر استخدام الشكل الروسي القديم منذ ذلك الوقت على الأدبيات الدينية.[19] وقد أُنشئت مطابع تستخدم تقنية هولندية «حديثة» في موسكو (وفي سانت بطرسبرغ منذ 1714). وثبتت، في ما يُزعم غالبًا، صعوبة ترجمة الأدبيات الفنية والعلمية إلى اللغة الروسية، وظلت الترجمات إلى اللغة الروسية في ما يُفترض ضئيلة جدًا حتى خمسينيات القرن الثامن عشر.[20] مع ذلك، استمرت بخطى سريعة مثيرة للانبهار الترجمة إلى اللغة الروسية (وليس بأقل أهمية إلى اللغة الألمانية) لأعمال حول مواضيع فنية وعلمية وبحرية وعسكرية وتاريخية وفلسفية، فضلًا عن المضي في إصلاح اللغة الروسية عبر توفير مرادفات للمصطلحات الفنية والعلمية والبحرية والثقافية والفنية والأكاديمية: وتحتفظ المكتبة الروسية القومية في سانت بطرسبرغ اليوم بنسخ من عدة مئات من الكتب المترجمة إلى اللغة الروسية من لغات غربية نُشرت في موسكو، (وفي سانت بطرسبرغ منذ 1714) حتى 1725.[21] ومن المطبوعات المبكرة في العاصمة الجديدة **«قاموس بطرسبرغ الهولندي-الروسي»** في 1717 ونسخة ثنائية-اللغة من عمل إيراسموس (Erasmus) **محاورات** (*Dialogues*) (1716) مع وضع النصين الهولندي والروسي متوازيين، في صفحات مقسمة، لمساعدة المتحدثين بالهولندية على تعلم الروسية والروس على تعلم الهولندية.[22]

ووَفقًا للمجلة اليسوعية الفرنسية **مذكرات تريفو** في حزيران (يونيو) 1714، كانت الهولندية والفرنسية اللغتين المستخدمتين بشكل أساسي لضبط الآلاف من المرادفات الروسية الجديدة. مع ذلك، من المشكوك فيه، خلال حكم بطرس، أن الفرنسية نافست الهولندية أو الألمانية كوسيلة للتنوير في روسيا. وبعد 1725 ظلت الألمانية مهيمنة بقوة في الفلسفة والقانون الطبيعي، واستمرت إلى حد كبير في تشكيل الثقافة الإمبراطورية الروسية العليا الجديدة إلى خمسينيات القرن الثامن عشر، كما فعلت اللاتينية، في الترتيب الثالث (على الرغم من أن التواريخ الروسية النمطية لم تذكر ذلك في الغالب)، ولو أن التوسع في الدراسات اللاتينية وَفْقَ مرسوم بطرس حدث بصورة أبطأ بكثير مما أراد، حيث جوبه بمقاومة واسعة من طبقة النبلاء ورجال الدين. وقد أدى اعتماد بطرس في البلاط الروسي على أولئك النبلاء، الذين كانوا في الغالب ألمانًا بلطيقيين، يفكرون بطرق قريبة من تفكيره، والتركيز الجديد على التدريب الفني، واكتساب لغات حديثة، وخدمة الدولة، إلى تشكيل نخبة إمبراطورية رسمية متعددة اللغات بشكل سريع.

---

(19) Raptschinsky, *Peter de Groote*, 125; Driessen, *Tsaar Peter*, 105-7; Cracraft, *Petrine Revolution*, 68-71, 298.

(20) Gay, *Enlightenment*, ii. 61-2.

(21) *Mémoires de Trévoux*, 13 (June 1714), art. lxxix, p. 1106 and (Dec. 1714), art. clxvi, pp. 2171-2.

(22) Cracraft, *Petrine Revolution*, 290.

وعلى الرغم من قلة عددهم، كان هناك مؤيدون روس للقيصر في «مشروعه التنويري». ومن بينهم الدبلوماسي فيدور أليكسيفتش غولوفين (Fedor Alekseevich Golovin) (1650–1706) الذي صاحب بطرس إلى هولندا في 1697–1698 والذي، على الرغم مما ورد عن ارتباطه «بالأساليب القديمة» إلى حد ما، لم «يرفض عادات جديدة حين يجدها مفيدة»؛[23] وقد شيد قصرًا من أول القصور الأرستقراطية المشيدة على النمط الغربي في موسكو، اكتمل في 1702، وأرسل ابنه، على الرغم من تلقيه هو نفسه تعليمًا موسكويًّا تقليديًّا، إلى هولندا وليبزغ لاستكمال دراسته، لضمان تعلمه اللغات الفرنسية والإنكليزية والألمانية والهولندية. وقد حصل الاثنان الأكثر اطِّلاعًا من موظفي دولة بطرس الروسية، وهذا ما تشي به مكتباتهما، مثل [القيصر] وغولوفين، على نظرتيهما «التنويرية» عبر السفر إلى الخارج والتواصل مع الأجانب. وأحد هذين الاثنين هو ديمتري ميخايلوفتش غوليتسين (Dmitrii Mikhailovich Golitsyn) (1663–1737)، وهو رفيق قديم لبطرس، ينحدر من سلالة الدوقات الليتوانيين العظام، بُعث إلى البندقية لدراسة التقنيات البحرية في 1697، وعُيّن حاكمًا لكييف في 1707، ثم أصبح راعيًا قويًّا هناك للأكاديمية اللاتينية وساعد على تأسيس دراسات في مدى واسع من المواضيع الجديدة، تشمل غروتيوس وبوفندورف ولوك.

وقد احتوت مكتبة غوليتسين على حوالى ثلاثة آلاف مجلد، ثلثها تقريبًا باللغة الفرنسية، اشتملت على أعمال كثيرة حول مواضيع سياسية معاصرة باللغة اللاتينية؛[24] وخلال أزمة 1730 حول الخلافة في بطرسبرغ، اتُّهم بأنه يريد أن يحول الإمبراطورية الروسية إلى جمهورية أرستقراطية وَفْقَ نموذج بولندا أو السويد ما بعد 1720. ومن المكتبات المعروفة جيدًا المكتبة التي تحتوي على 1300 مجلد للدبلوماسي أندري أرتمونوفتش ماتفيف (Andrei Artamonovich Matveev) (1666–1728)، الذي قضى السنوات 1699–1715 سفيرًا لروسيا في هولندا والإمبراطورية الرومانية المُقدَّسة. وكان ماتفيف، وهو أحد العناصر الرئيسة في إصلاحات بطرس، إلى جانب وظائفه الأخرى رئيسًا للأكاديمية البحرية الجديدة في سانت بطرسبرغ (المؤسسة في 1715)، كما كان نصيرًا متحمّسًا «للتنوير» الفكري العام في روسيا، وكانت معظم كتب مكتبته باللغتين اللاتينية والفرنسية، وتشمل أعمالًا حول بيل ولوك.[25]

ومن بين النخبة الحاكمة، أُرسل أحد المؤثرين الأساسيين في بسط المعرفة باللغات الغربية وزيادة الوعي بأحدث المعارف والفلسفة الأوروبية، إلى هولندا للتدريب البحري. والمثل الأوكراني الجدير بالذكر هو أندريه فيديروفتش خروتشوف (Andrei Federovich Khrushchov) (1691–1740)، وهو ضابط من عائلة نبيلة تعلم في أحد المعاهد الثانوية الجديدة في موسكو، وأُرسل إلى أمستردام في 1712؛ وبعد تعيينه في برلين بضع سنوات، أصبح مسؤولًا كبيرًا في قيادة البحرية في سانت بطرسبرغ. وكان أكثر من نصف كتب مكتبته التي تتألف من 600 كتاب مكرَّسًا لمواضيع فنية ذات علاقة بخبرته المهنية، بما في ذلك الرياضيات وعلم التحصين؛ في حين عكس

---

(23) Hughes, *Russia*, 290.

(24) Hughes, *Russia*, 325; Okenfuss, *Rise and Fall*, 122-3.

(25) Okenfuss, *Rise and Fall*, 123; Hughes, *Sophia*, 145, 266.

الباقي الأذواق الكوزموبوليتانية لأحد رجال البلاطات الأوروبية الغربية «التنويريين» في أوائل القرن الثامن عشر، حيث شمل كتبًا لغاسندي وديكارت وهوبز وإسبينوزا وفينيلون ومالبرانش وكتاب لوك وجاهة المسيحية، معظمها مترجم إلى اللغة الفرنسية.[26]

وتبرز هذه المكتبات حقيقة أنه في حين أن الإصلاحات البطرسية كانت مُتعلِّقة جوهريًّا بخلق بنى جديدة للسلطة، وبناء دولة حديثة، فإن من تأثيراتها الملازمة إدخال الفلسفة الغربية وتذوق للأدب الفرنسي على الأقل في عقر دار مسؤولي ونبلاء سانت بطرسبرغ وموسكو. وفي الأثناء، لم تكن النخبة البطرسية الجديدة مُكوَّنة بأي حال من مجرد سلالة عائلات نبيلة قديمة. فإلى جانب «الألمان البلطيقيين»، صعد العديد من الوافدين الجدد، بمن فيهم عدة رجال من خلفيات غامضة، إلى مراتب عليا، ومنهم البارون بيتر بافلوفتش شافيروف (Peter Pavlovich Shafirov) (1669-1739)، وهو ابن يهودي مال عن دينه عمل في البلاط مترجمًا للوثائق إلى اللغة الروسية. وبعد أن أثار إعجاب القيصر الصغير بلغاته ومهاراته الدبلوماسية ولباقته في معالجة الشكاوى، صعد شافيروف بسرعة؛ فنُصِّب بارونًا في 1710، ثم عُين مفاوضًا روسيًّا رئيسًا في سلام أدريانوبل [أدرنة] في 1713 مع الباب العالي العثماني. غير أن حياته المهنية أُنهيت بسرعة عندما أُلحق به العار فجأة في 1724، وأُدين بسوء السلوك، وصودرت جميع أملاكه، بما فيها مكتبته. ويبين جرد كتبه أنه كان متحمسًا للأعمال الأدبية، التي كان يقتني كثيرًا منها باللغة الفرنسية، وتشمل موليير وعدة مسرحيات لفولتير، فضلًا عن أعمال أخرى بالألمانية والبولندية والإيطالية؛ ومن ضمن الأعمال الفلسفية كان لديه مؤلفات لديكارت وبوفندورف إلى جانب كتاب لايبنتز ثيوديسيا (*Théodicée*)، ومعظمها كذلك، باللغة الفرنسية.[27]

ومن الأمور المركزية في تنوير بطرس العمل على الحد في جوانب بعينها من نفوذ الكنيسة الأرثوذكسية الهائل. وقد أكد البطريرك العاشر والأخير لدوقية موسكو، أدريان (Adrian) (بطريرك من 1690 إلى 1700)، أنه في حين يملك القيصر السلطة على الأرض، فإن الكهنة يملكون السلطة في كل من الأرض والسماء وأن جميع الأرثوذكس، بمن فيهم القيصر، «أبناء روحيون» للبطريرك؛ إضافة إلى ذلك، عارض «العادات الأجنبية المُستجلبة حديثًا» من قبل بطرس، بما فيه الضغط على الرجال لحلاقة لحاهم. وعند وفاته في 1700 كانت البطريركية قد قُمعت ببساطة بمرسوم إمبراطوري.[28] أما كبار رجال الدين الذين شاطروا أدريان نزعته التقليدية المتحمسة فقد صُدوا عن البلاط ومُنعوا من تولي مناصب رفيعة في الكنيسة. وفي الواقع، بعد معارضة إصلاحاته في البداية، لم يكن أمام الكنيسة الأرثوذكسية الروسية من خيار سوى تلبية رغبات القيصر، على الأقل إلى حد معين. ولم يكن هناك ما يمكن عمله لمنع فقدان الإيرادات، أو تزايد الإشراف، أو تشجيع القيصر لاستعمال اللغات اللاتينية والألمانية والهولندية والفرنسية في تدريب الضباط والتعليم العالي، فضلًا عن مستويات الإدارة العليا. وكانت الكنيسة أيضًا عاجزة عن الحد من تدفق ونفوذ الأعداد الكبيرة

(26) Okenfuss, *Rise and Fall*, 125.

(27) Ibid., 124; Hughes, *Russia*, 429-30; Cracraft, *Revolution*, 8-9, 70-3.

(28) Prokopovich, *Peters des Grossen*, 163-4; Haigold, *Beylagen*, i. 14-15, 17, 36.

من الألمان والاسكندينافيين اللوثريين، فضلًا عن السويسريين والهولنديين الهيغونوتيين الكالفنيين، الذين جُلبوا إلى الإدارة وسلك ضباط الجيش والبحرية، أو من تأسيس كنائس كاثوليكية إلى جانب كنائس لوثرية وإصلاحية في سانت بطرسبرغ وأماكن أخرى.

وبصفة عامة، كان القيصر، مثل مستشاره الرئيس في الأمور الكنسية والثقافية والدعائية، الأسقف الأوكراني فيوفان بروكوبوفتش (Feofan Prokopovich) (1681–1736)، يميل بشكل أقوى تجاه البروتستنت منه تجاه الكاثوليك.(29) ومع منتصف القرن الثامن عشر، كان من الطبيعي التحدث في الغرب عن «حرية الضمير التي يتمتع بها المرء في بطرسبرغ».(30) مع ذلك، فإن جهود فولتير وآخرين لتسليط الضوء على التسامح بوصفه أحد الإنجازات المدهشة «للثورة» البطرسية أسرفت إلى حد كبير في التبسيط.(31) ولأن تسامح بطرس كان حقيقة من النوع المحدود، لم يكن مسموحًا لغير الأرثوذكسيين باعتناق الأرثوذكسية أو التحول إليها؛ ولم يكن مسموحًا بالكنائس غير الأرثوذكسية إلا في مدن قليلة؛ ولم تُشجع اتجاهات التفكير الحر في البلاط؛ وبطرق أخرى أيضًا، أيدت الدولة الهيمنة العامة للكنيسة الأرثوذكسية. وقد ظلت الهرطقات الروسية الموروثة ممنوعة ولم تكن نية القيصر مطلقًا استيعاب الإسلام في المناطق المفتوحة حديثًا حول البحر الأسود وجنوب الفولغا. وخلال إقامته في هولندا، رفض أيضًا السماح لليهود القاطنين في أوكرانيا أو الأراضي العثمانية التي خضعت للسيطرة الروسية بالإقامة في نطاق دوقية موسكو، مُبرِّرًا ذلك على أساس أن التواجد اليهودي أمر لن يسمح به أبدًا شعبه ذو التفكير التقليدي؛ وكما لاحظ ديدرو خلال زيارته إلى سانت بطرسبرغ في 1773، فإن المنع الفعلي للتسامح مع اليهود في دوقية موسكو، استمر في فترة لاحقة.(32)

وحسب فولتير، في حين كان هناك اعتقاد عام بأن إصلاح الكنيسة بالغ الصعوبة، فإن بطرس، بعد وفاة البطريرك أدريان، تسلّم زمام الأمور وقلل بشكل حاسم وسرعة مذهلة من النفوذ الكنسي في المجتمع الروسي، وقمع النظام البطريركي والمحكمة البطريركية. غير أن هذا يتطلب، كذلك، بعض الاستدراك. ففي حين نزع القيصر بالفعل إدارة أراضي الكنيسة وإيراداتها من أيدي الكنيسة، حيث وضع هذه الوظائف تحت التاج مباشرة، ونصّب مجلسًا دائمًا جديدًا لتنظيم شؤون الكنيسة وتعيين المناصب الكنسية العليا، ووضع ذلك بطريقة غير مباشرة تحت سيطرته،(33) لم يُؤدِّ كل هذا إلا إلى تقوية الارتباطات القائمة منذ فترة طويلة بين الكنيسة والدولة مع إمالة التوازن لمصلحة سلطة القيصر وتقليص سيطرة الكنيسة على التعليم العالي. ويصدق الأمر نفسه على نظام «المحققين» الذي أُسس

(29) Lewitter, 'Peter the Great's Attitude', 72.

(30) *Abrégé portatif du Dictionnaire géographique de La Martinière* (1762), ii. 38.

(31) Voltaire, *Histoire*, i. 90-1, 156-7, 196; Wladimiroff, 'Andries Winius', 20; Lewitter, 'Peter the Great's Attitude', 65.

(32) Raptschinsky, *Peter de Groote*, 127-8; Israel, *European Jewry*, 206-7; Tortarolo, *Ragione*, 68.

(33) Voltaire, *Histoire*, i. 75, 217-20, ii. 284; Hughes, *Russia*, 337-43; Wolff, *Enlightenment*, 141.

في 1721 للإشراف على الأساقفة ورجال الدين وضمان امتثالهم للإجراءات والاتجاهات وأشكال الانضباط الجديدة.

وقد برر بروكوبوفتش إصلاح الأديرة على أساس أن الأباطرة اليونانيين المسيحيين (الذين يؤكد بطرس أنه وريثهم) كانوا متساهلين جدًّا في أمر السماح للرهبان بالانتقال من أماكن نائية إلى المدن. ونتج عن هذا أن أصبحوا أقلّ اعتمادًا على أنفسهم وكسالى في الغالب. وفي ما يُزعم، أدى فشل الأباطرة البيزنطيين في ضمان تكريس الرهبان أنفسهم للعمل الشاق والقيام ببعض الوظائف الاجتماعية إلى إضعاف الإمبراطورية اليونانية المسيحية بشكل خَطِر بنتائج كارثية على الأرثوذكسية. والواقع أنه زعم هو وزملاؤه أن عدد الرهبان المفرط المزعوم استنزف الجيش اليوناني بالدرجة التي ساعدت، ماديًّا، المسلمين في الاستيلاء على القسطنطينية في 1453. ويفترض أن إصلاحات بطرس صححت هذا الأمر، بتقييد عدد الأديرة وأملاكها، وفرض برامج عمل أصعب، وتعليم أفضل، ووظائف رعاية اجتماعية أكثر عددًا؛ وقد قُلّص عدد الرهبان والراهبات في روسيا إلى النصف تقريبًا من إجمالي 25207 في 1724 إلى 14282 بحلول 1738.[34] وحسب تعبير ماركيز آرجون في كتابه رسائل صينية، إذا لم يتسنَّ لبطرس جعل الكهنوت الروسي «أكثر حكمة»، فإنه على الأقل جعلهم أقل عددًا وأشد فقرًا.[35]

وهكذا، كان تأثير إصلاح بطرس على الأديرة الروسية كبيرًا، كما أكد ديدرو لاحقًا خلال زيارته لروسيا، على الرغم من أن التقليص العام الهائل المبدئي في أعداد الرهبان والراهبات أُبطل بعد ذلك بتوسّع جديد، في أربعينيات وخمسينيات القرن الثامن عشر.[36] ومن المُؤكّد أن استقلالية الأديرة التقليدية قد قُلصت بشكل كبير، وعلى الرغم من أن الأساقفة هم الذين أصبحوا آنذاك مسؤولين عنهم، فإنهم صاروا جزئيًّا وكلاء للدولة. ومن الوظائف الاجتماعية الجديدة التي حصلت عليها الأديرة، بإصرار من بطرس، الالتزام بإنشاء ملاجئ أيتام ومستشفيات وإيواء الجنود السابقين المعاقين غير القادرين على العمل. وإذا كان رجال الدين الروس قد حافظوا لأجل طويل على وَصْمهم، بين «الفلاسفة»، بالجهل الذي لا يُضاهى، فإن الأديرة الجديدة التي أسسها بطرس في موسكو وسانت بطرسبرغ حسّنت إلى حد ما من تعليم وتدريب كل من الكهنة والرهبان.[37]

ولم يكن المجلس الكنسي الجديد، الذي أُسس في أيلول (سبتمبر) 1721، المكوّن من مسؤولي البلاط إلى جانب أساقفة لضمان أن تكون خبرته أكثر من لاهوتية وتقليدية. وبهذه الطريقة، أدخل بطرس هيمنة المديرين المدنيين الأكثر معرفة في الغالب بغرب أوروبا وشؤون الكاثوليك والبروتستنت منهم بالأمور الكنسية اليونانية، على الرغم من ترشيح أسقف يوناني، أناستاسيوس نوسي (Anastasius Nausii)، أيضًا للمجلس الكنسي تلك السنة، للمساعدة في تعزيز العامل الديني اليوناني. وبعد تنظيمه لمجلسه ورسم قواعده، كتب بطرس إلى بطريرك القسطنطينية، حيث

(34) Cracraft, *Church Reform*, 251-2; Haigold, *Beylagen*, i. 62, 82-3, 85-7, 90-2.

(35) D'Argens, *Lettres chinoises*, iii. 39-40.

(36) Cracraft, *Church Reform*, 258-9; Hughes, *Russia*, 337-48; Tortarolo, *Ragione*, 67-8.

(37) Haigold, *Beylagen*, i. 60; Holberg, *Memoirs*, 126.

زعم درجة عالية من التماثل بين ترتيباته وكل من السوابق البيزنطية والتقاليد اليونانية، طالبًا موافقته. ولم يجد البطريرك بديلًا سوى الامتثال.(38)

مع ذلك، لم يكن قط هدف بطرس أن يساوم على التدين البسيط لدى الناس العاديين، أو ينزع معظم المدارس من السيطرة الكنسية، أو يحاول حقًا علمنة الثقافة الروسية بالطريقة التي غالبًا ما يؤكدها مؤرخو الحقبة السوفييتية.(39) ذلك أن إصلاحات بطرس لم تترك بنى الفكر والمعتقد الموروثة في معظم المجتمع الروسي، الحضري والريفي، مصونة فحسب، بل عزّزتها أيضًا. ولم يتحدَّ بطرس سطوة الكنيسة الساحقة على الاتجاهات الشعبية في حد ذاتها؛ وفي الوقت نفسه، قبل طوعًا حدودًا صارمة على «التسامح» الذي استورده من الغرب. وبحسبان أن القساوسة، خاصّة بوصفهم وعّاظًا، كانوا الوسطاء الرئيسين بين الدولة والشعب، ظلت الكنيسة مُكرَّسة بشكل قوي وموارب، ما مكنها من التأثير على صورة الحاكم وبلاطه، فضلًا عن أهدافه واتجاهاته، وليس أقل في المدن الرئيسة منه في البلدات الصغيرة والريف. وفي حين أن الاحتفالات التقليدية وصور التقليد الروسي-البيزنطي للسلطة القيصرية وُضعت جانبًا، بتحريض من القيصر، خاصة في سياق البلاط، فإن ما حَلّ محل صناعة الأيقونات الأقدم في الثقافة الروسية لم يكن على الإطلاق تَصوُّرًا علمانيًّا للأوتوقراطيّة بل كان شكلًا جديدًا من التمجيد والتقديس، تمجيد إكليريكيّ منتظم للصورة الإمبراطورية، يتجاهل بصرامة الزخارف الإمبراطورية الرومانية اللاتينية التي أُدخلت منذ أواخر تسعينيات القرن السابع عشر في المعروضات اللطيفة، وعلى النقود المعدنية والميداليات. وقد صوّر كبار قيادات رجال الكنيسة، تحت بطرس، القيصر بوصفه قاهر التتار والأتراك والسويديين اللوثريين، و«صانع» روسيا جديدة، مُوجَّهًا بقوى فوق طبيعية، حاكمًا أرثوذكسيًّا راسخًا يعيد إحياء عظمة جوستنيان (Justinian) والأباطرة اليونانيين المسيحيين الآخرين، وفوق ذلك كله، النصير البطولي لمُثل الكنيسة.(40)

وإذا كان مونتسكيو قد اكتشف، من خلال محادثة مع ضابط دانمركي كان ذات مرة من قادة القيصر البحريين، أن بطرس كان قاسيًا تسهل إثارة غضبه، فقد أُخبر أيضًا أنه «لم يكن متدينًا» وكان يعتاد السخرية من رجال الكنيسة الأرثوذكس بدرجة ليست أقل من درجة سخريته من رجال الكنيسة الكاثوليك والبروتستنت.(41) ومع ذلك، أيد الكهنة الروس بحماسة القيصر في حروبه ومشروعاته للدولة، خاصة ضد السويد اللوثرية والسلطان العثماني، فضلًا عن حلفاء الأخير من التتار والأتراك الآخرين، حيث أكدوا باستمرار إيمان القيصر القوي، وتقواه، وتبجيله المزعوم للكنيسة.(42) وإذا كان هذا قد حرّف الحقيقة إلى حد ما، فإنه كان أيضًا ما رغب الشعب المخلص والأرثوذكسي سماعه. وقد نجحت الكنيسة إلى حد كبير في ربط صورة بطرس بين الناس بالأفكار الشعبية التقليدية عن

(38) Haigold, *Beylagen*, i. 24-5, 31; Prokopovich, *Peters des Grossen*, 150.

(39) Hughes, *Russia*, 334-5.

(40) Ibid., 96-7; Riasonovsky, *Image*, 10-13.

(41) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 412.

(42) Ibid., 16-17; Riasanovsky, *Image*, 13, 16.

القيصر بوصفه المروج العظيم للأرثوذكسية والفضائل المسيحية، وحاكمًا حارب بلا هوادة التتار والأتراك، والإسلام عمومًا، وقاتل أيضًا النزعات الكافرة المكروهة مثل السوسينية والأنابابتية (Anabaptism) [النزعة التي تنادي بالتعميد الثاني] والربوبية والمؤمنين الروس القدماء واليهود.

وقد تمكّن الأساقفة أيضًا من الحد من تأثير ثورة بطرس الثقافية بين النخب الروسية. واعتقد القيصر أنه من الأساسي لإعادة تنظيم المجتمع والدولة الروسية تعليم اللغة اللاتينية وجعلها أداة للتدريس والقراءة والتفاعل بين العلماء.[43] ومن التيارات المهمة بوجه خاص في هذا البرنامج خطة دعم الكليات، أي المعاهد الثانوية اللاتينية في كييف وموسكو وسانت بطرسبرغ ونوفغورود، ولو أنه هنا بنى على مُؤسَّسات قائمة مسبقًا، مثل «الأكاديمية السلوفينية-اليونانية-اللاتينية» في موسكو (التي أُسست في 1687) وأكاديمية كييف، التي أُسست لمواجهة اليسوعية المضادّة للإصلاح في أوكرانيا، في ثلاثينيات القرن السابع عشر، وهي مُؤسَّسات ظلت، في الواقع، تحت السيطرة الكنسية.[44] وقد رغب القيصر في اللغة اللاتينية أساسًا كأداة لتدريس المواضيع الفنية وتشجيع دراسة الرياضيات والعلوم والفلسفة الغربية. غير أن الكنيسة، التي كانت تخشى التأثير المحتمل للكلاسيكيات الرومانية والأعمال الفلسفية والعلمية الحديثة باللغة اللاتينية على المجتمع الروسي، وكانت قلقة من أن يشجع تدريس وتعلم اللغة اللاتينية على مزيد من تغلغل الكاثوليكية في أوكرانيا، والأراضي الحدودية الأخرى بين روسيا وبولندا، عارضت بهدوء ولكن بحزم استخدامها الواسع في التعليم العالي الروسي. وفي الواقع، لم تُنشر، عمليًّا، أي نصوص كلاسيكية وثنية لاتينية أو يونانية باللغة اللاتينية أو اليونانية في الإمبراطورية الروسية، وأقل بكثير ترجمتها إلى اللغة الروسية، قبل ستينيات القرن الثامن عشر.[45] ومن خلال وصاية الكنيسة على التعليم والثقافة، أزيلت الآثار الوثنية عمومًا، سواء أكانت أدبية أم تاريخية أم فلسفية أم علمية، على نحو فعال من «الثورة» البطرسية.

وكون الهندسة الثقافية لدى بطرس الأكبر استلزمت، فعلًا، تعلم لغات ومواضيع ومهارات جديدة تسمح بإنشاء كنائس بروتستنتية، وتأسيس أكاديمية بطرسبرغ، هو الذي شجع بشكل مباشر على تقديم الفلسفة الغربية المعتدلة للتيار الرئيس، خاصة لايبنتز وولف وبيلفينغر (Bilfinger) وبوفندورف ولوك ونيوتن، إلى النخبة الإمبراطورية الحاكمة؛ مع ذلك، وبوضوح مماثل، كان القيصر ومستشاروه بعيدين عن مشاطرة مُثل «الروح الفلسفية» في التنوير الراديكالي. وتبين مكتبة القيصر الشخصية، التي بلغت في نهاية حياته 1663 عنوانًا، هذا بجلاء. لقد كانت حديثة وانتقائية وبراغماتية في توجّهاتها مثل مالكها المشاغب؛ غير أن المواضيع الفنية والواقعية مثل الرياضيات والمعمار والجغرافيا والتاريخ وعلم التحصين كانت المهيمنة بشكل كبير. وقد شملت كتبه أعمالًا لنيوتن وبوفندورف، لكنها كانت تفتقر إلى أعمال غاليليو وإسبينوزا وبيل ولوك؛ وإذا كانت تعكس اهتمامات القيصر الشخصية بالدراسات الإغريقية والبيزنطية القديمة، فإنها ركزت كذلك، في ما

(43) Okenfuss, *Rise and Fall*, 97-101, 116-17; Hughes, *Russia*, 298, 300, 344.

(44) Hughes, *Russia*, 300; Haigold, *Beylagen*, i. 59.

(45) Okenfuss, *Rise and Fall*, 94-101.

يتعلق بالمؤلفين اليونانيين، على التاريخ وآباء الكنيسة وأعمال التدين التقليدية، حيث أظهرت اهتمامًا ضئيلًا بالفلسفة أو العلوم الإغريقية الوثنية. ولم يكن [بطرس] يقتني إلا أعمالًا باللغة الإنكليزية أو الفرنسية.(46)

وبحسبان هذا التلاقي بين إصلاحات بطرس وتوثيق الارتباطات بين الكنيسة والدولة، كان من الملائم أن تكون الشخصية الأكثر تمثيلًا للتنوير البطرسي رجلَ كنيسة أرثوذكسيًّا ليبرالية التفكير، هو الأسقف بروكوبوفتش (Prokopovich)، الذي اعتبره البعض «بعد بطرس نفسه، الشخصية الأكثر أهمية في تاريخ روسيا الحديث المبكر». وقد تخرج بروكوبوفتش في أكاديمية كييف اللاتينية ودرس أيضًا في كليات يسوعية في بولندا إضافة إلى كلية القديس أثاناسيوس اليونانية في روما،(47) وبعد عودته إلى أكاديمية كييف حيث درّس الفلسفة والرياضيات والعلوم، أصبح في النهاية رئيسها. بعدئذ، في 1716، استدعاه القيصر إلى سانت بطرسبرغ ليصبح واعظ البلاط، وقد تفوق في هذا الدور، حيث أصبح الأسقف الأول لبسكوف، وبعد ذلك، في كانون الأول (ديسمبر) 1720، رُقي إلى مرتبة مطران.(48) ومن خلال تمجيده المتحمس للحكم المطلق، حضت نسخته التحديثية حول «الحق الإلهي» والأوتوقراطية على الطاعة، وأكدت بقوة مخاطر التمرد الكنسي، واستشهدت دومًا بأوجه قصور حكم جوستنيان التي لزم التغلب عليها آنذاك.(49)

وانعكاسًا للتوتر المتنامي بين التقليد الروسي من جانب، والتعلم والعلم من جانب آخر، وهي حرب ثقافية بين العقلية الشعبية الروسية و«التنوير» استمرت إلى يومنا هذا، هاجم بروكوبوفتش، الذي كانت معظم معرفته إيطالية وألمانية، باحتقار الادعاء المكرس لكثير من رجال الدين الروس بأنه يجب النظر إلى التعلم، خاصة إذا كان أجنبيًّا، بشك لأنه يثير الهرطقة.(50) هذه النظرة «سخيفة»، في ما جادل (بطريقة لافتة)، لأنه في العصور المظلمة بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، التي كانت عصور «الجهل بامتياز»، كان كل شيء في حالة أسوأ من الأوقات «المستنيرة بنور العلوم» كما في اليونان وحتى القرن الرابع الميلادي حين لم يكن الأساقفة والرهبان، في القسطنطينية، «متضخمين» جدًّا كما حدث في ما بعد حين ازدهر التعلم بشكل رائع، بطريقة لم تُضاهَ في الإمبراطورية البيزنطية الأخيرة.

ولو كان صحيحًا، في ما يجادل، أن المعرفة تضر بالكنيسة، لما كرس أفضل المسيحيين أنفسهم للدراسة في حين، أن معظم آباء الكنيسة (اليونانية) الموقرين، مثل باسيليوس الكبير (Basil the Great) ويوحنا فم الذهب (John Chrysostom) وغريغوري (Gregory) عالم اللاهوت، كانو خبراء، كما يؤكد، ليس فحسب في الكتاب المُقدّس واللاهوت ولكن أيضًا في العلوم غير المسيحية

(46) Ibid., 129; [Katephoros], *Pietro il Grande*, 362.

(47) Voltaire, *Histoire*, ii. 285, 293; Hughes, *Russia*, 431; Riasanovsky, *Image*, 12-13.

(48) Haigold, *Beylagen*, i. 36.

(49) Cracraft, *Petrine Revolution*, 239-40; Prokopovich, *Peters des Grossen*, 163-4.

(50) Prokopovich, *Peters des Grossen*, 203-4; Cracraft, *Church Reform*, 54-6; Hosking, *Russia*, 209.

و«الفلسفة».[51] وفي توصياته حول تعليم وريث القيصر، الذي أصبح بعد ذلك بطرس الثاني، ركز بروكوبوفتش بقوة على أهمية تدريس عناصر «اللاهوت الطبيعي» أولًا، حيث أثبت أن الله موجود، وأن عبادته فرض على البشر، وأن الثواب الإلهي للصالح، والعقاب للطالح، يحدث في المقام الأول في العالم الآخر. ويجب تعلم هذه الأساسيات، في ما يرى، في معارضة تامة (وإن كانت غير واعية) لبيل، من توافق وخبرة «كل الشعوب في كل الأجزاء التي آمنت دائمًا وما زالت تؤمن «بإله»».[52]

ووَفقًا لبروكوبوفتش، «كل أوروبا» كانت غارقة تمامًا في ظلام وجهل بين القرنين الرابع والخامس عشر الميلاديين، وهي حقبة كانت فيها «تقريبًا كل العلوم» في حالة اضمحلال مؤسية، أُنقذ منها الدين والمجتمع عبر إحياء التعلم والفلسفة اليونانية في إيطاليا وأماكن أخرى.[53] ومنذ ذلك الوقت تحققت تحسينات عظيمة ولكن، ظلت «البلاغة والفلسفة والعلوم»، التي كانت تعني عنده المعرفة عمومًا إلى جانب الفيزياء والرياضيات، ناقصة ومتخلفة بشكل مزمن في كثير من الأماكن، بما فيها روسيا، وما نتج عن ذلك من نظرة الغرب إلى الروس باعتبارهم «برابرة»، وهو ازدراء استاء منه بروكوبوفتش نفسه بشدة. إن التغلب على «الخرافة» والجهل وإنتاج مجتمع أفضل وأكثر انتظامًا وأكثر أرثوذكسية في الإمبراطورية يتطلب، في ما أقر، إصلاحًا عامًّا في التعليم، وتشجيع دراسة كل من اليونانية واللاتينية، واهتمامًا وثيقًا بالرياضيات والفيزياء وعلم السياسة. وبالنسبة للمجتمع، لا شيء، مع ذلك، أسوأ من نوع «المعرفة الزائفة» المستندة على شذرات من المعرفة التي يستخدمها الطموحون لتأمين القوة والمكانة: لأن «التعلم السطحي ليس عديم الفائدة فحسب ولكنه كذلك ضارّ جدًّا بأصدقاء التعلم، وبالوطن والكنيسة».[54]

وكان يُعتقد أنه لا نظير في المكتبات الخاصة في روسيا لمكتبة بروكوبوفتش، التي تحتوي على حوالى 3000 عنوان. وبوصفه دعامة لتنوير التيار الرئيس المعتدل، كان مقتنعًا أن لتشجيع العلم والحرب على «الخرافة» أهمية في النضال ضد الليبرتانية والإلحاد؛ ومثل لوك، اعتقد بحماس أن الوحي المسيحي يعلّم الأخلاق بفعالية، ويعلّم أخلاقًا أسمى من تلك التي يعلّمها الفلاسفة اليونانيون الوثنيون؛ غير أنه من المدهش أن مكتبته احتوت على أعمال قليلة لمؤلفين بريطانيين، حيث كان توجهه التنويري المبكر في الغالب لايبنتزيًا-وولفيًا وليس نيوتنيًا ولوكيًا.[55] وفوق كل ذلك، كان مناصرًا شجاعًا للأوتوقراطية في سياقها الروسي، حيث اعتقد أنها مهمة بشكل حيوي لرفاهية الناس العاديين الروحية ولكل الشعوب الأرثوذكسية بقدر أهميتها لرفاهيتهم الدنيوية.[56]

---

(51) Prokopovich, *Peters des Grossen*, 205.

(52) Prokopovich, *Vorschläge*, 4-7; Hughes, *Russia*, 290, 432.

(53) Prokopovich, *Peters des Grossen*, 206, 208, 214-15.

(54) Ibid., 207

(55) Prokopovich, *Vorschläge*, 11, 41-5; Hughes, *Russia*, 431-2; Okenfuss, *Rise and Fall*, 110-13.

(56) Riasanovsky, *Image*, 12-13; Cracraft, *Church Reform*, 57-61; Hosking, *Russia*, 199.

وقد جمع بروكوبوفتش بين ازدراء معتدل لتقليد روسيا وماضيها وأرثوذكسية راسخة في اللاهوت، وكفاءة تثير الإعجاب في اللغتين اللاتينية واليونانية، وبغض شديد لليسوعيين (البولنديين خاصّة) الذين سبق أن سُمح لهم بإنشاء كليات في أرشانغلسك وموسكو فضلًا عن سانت بطرسبرغ، ولكن القيصر نفاهم بعد ذلك من روسيا،[57] بتشجيع منه من دون شك. وقد أظهر أيضًا اهتمامًا شديدًا ببعض النزعات اللاهوتية في وسط أوروبا مثل السوسينية وتديّن هاله. وبشكل وثيق الصلة مباشرةً بمؤهلاته كمناصر أوروبي قيادي لتنوير التيار الرئيس المعتدل، لم يقرأ ديكارت وبوفندورف ولايبنتز وولف فحسب، بل كانت لديه كذلك دراية تدريسية جيدة بهم.

2. أوروبا والتنوير الروسي (1725-1755)

بعد 1725، كانت هناك مخاوف يمكن تفهمها بين المراقبين المؤيدين في الغرب، مثلما لاحظ لوكلرك، في كتابه **المكتبة الحديثة والقديمة** (*Bibliothèque ancienne et moderne*) من أنه بوفاة القيصر سنة 1727 سوف يختفي مشروعه لإعادة تعليم و«صقل» الشعب الروسي. غير أنه لم تكن هناك إشارات على حدوث ذلك. على العكس، «لقد شاهدنا بدَهْشَة»، في ما لاحظ لوكلرك بعد سنتين، أن البلاط في سانت بطرسبرغ استمر بنشاط في السياسات «التنويرية» نفسها.[58]

وكانت التقنية والعلم والطب والأدب والأساليب الإدارية الغربية جميعها محفزات رئيسة، وكان من المؤكد أن بطرس نفسه في أعماقه براغماتي متحمس، وليس فيلسوفًا؛ غير أنه يمكن المجادلة بأن «الفلسفة» كانت مع ذلك، حسب تعبير أحد المؤرخين، «التأثير الفكري الغربي الأساسي على النخبة الروسية في القرن الثامن عشر».[59] ذلك أن هذا هو الذي دفع وشكّل كامل «الثورة» الثقافية. ولكن أي صنف من الفلسفة؟ لقد كان فولتير من أهم الذين زعموا أن «ثورة» بطرس الأكبر استلهمت أساسًا «الفلسفة»؛ ولكنه عزا هذا الاختراق العظيم إلى «الفلسفة والعلم النيوتني»، وأكد أن الأفكار الإنكليزية كانت حاسمة وأسَرت مسبقًا بطرس خلال زيارته لإنكلترا في 1698، عندما لم تكن «النيوتنية» معروفة عمليًا خارج بريطانيا.[60] ولكن من الواضح أنه هنا يشوّه الصورة لأغراضه الخاصة. ففي الواقع، انبثق الحافز الفلسفي الأولي في التنوير الروسي قبل 1750 من الأراضي الألمانية، وهذا ما سارع الكثيرون في الغرب للإشارة إليه. ومنذ آب (أغسطس) 1714، لاحظت المجلة اليسوعية الفرنسية مذكرات تريفو أن القيصر، في تغييره روسيا، «كان يأخذ مشورة السيد الشهير لايبنتز في دوقية موسكو بقدر ما يأخذ من بقية أوروبا».[61]

ومن جانبه، انتهز لايبنتز فرصة تقديم المشورة إلى القيصر، مؤكّدًا لأحد المراسلين أنه يهمه أكثر أن يساعد في توجيه حاكم مطلق واحد، مثل بطرس، نحو التنوير و«كمال الإنسانية» من أن ينتصر في

(57) Okenfuss, *Rise and Fall*, 113; [Katephoros], *Pietro il Grande*, 319-20.

(58) *Bibliothèque ancienne et moderne*, 27 (1727), 208-10.

(59) Raeff, *Origins*, 150.

(60) Voltaire, *Histoire*, i, avant-propos and pp. 63, 201, ii. 257; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 89, 155, 170, 190.

(61) *Mémoires de Trévoux*, (Aug. 1714), art. cx, p. 1475.

مائة معركة حربية،[62] وهو شعور نبيل وإن لم يكن لدى بطرس نفسه وقت كثير له. وقد قابل لايبنتز القيصر وتداول معه في عدة مناسبات ولمدة طويلة، المرة الأولى في 1697، ونجح تمامًا، إضافة إلى ذلك، في وضع بصمة دائمة في البلاط الروسي. وفي 1724 دُشنت «الأكاديمية الإمبراطورية للعلوم»، التي سبق لبطرس أن شرع في عام 1721 في أن يُجنّد لها علماء معروفين عالميًّا قادرين على تأمين تدريس عالي المستوى فضلًا عن تشجيع النقاش والبحث (خاصة في الرياضيات والطبيعة)، أساسًا على غرار الخطوط التي اقترحها لايبنتز وتلميذه وولف. وقد حضر دورتها الأولى ستة عشر أكاديميًّا حديثي التعيين، ثلاثة عشر منهم ألمان؛ ولم يكن بينهم أي بريطاني أو روسي.

وفي معظم فروع الفلسفة، وطيلة السنوات الأخيرة من حكم القيصر، وأكثر من ذلك في العقود التي تلت وفاته عام 1725، ظلت اللايبنتزية-الوولفيّة، في الواقع وإلى حد كبير، التيار الفكري المهيمن في روسيا، وفي حين رفض وولف (مرتين) دعوة الإمبراطور للحضور إلى سانت بطرسبرغ شخصيًّا، فإنه أصبح أول عضو فخري في الأكاديمية، وعلى مدار السنين استمر في إرسال نصائح مفصلة، ليس أقلها حول التعيينات، كان يؤخذ بها في الغالب.[63] في غضون ذلك، بالنسبة للفكر السياسي، أقر بروكوبوفتش، المنظّر الأيديولوجي الرئيس للقيصر، أن بوفندورف هو المفكر الأكثر تفضيلًا في روسيا؛ وفي الجيل التالي حاز القانون الطبيعي لدى بوفندورف وتوماسيوس على قبضة أقوى.[64] وفي الواقع، فإن تفوق التأثير الفكري الألماني في التنوير الروسي عامة أصبح أشدّ وضوحًا بعد وفاة بطرس منه قبلها، على الرغم من أن هيمنته لم تمضِ من دون تَحَدٍّ.

وفي حين شكل الألمان أغلبية عضويتها الأصلية، فإن سكرتير الأكاديمية ورئيسها الأول، صديق وولف المؤتمن الطبيب الألماني المولود في موسكو لورنز بلومينتروست (Laurenz Blumentrost)، تدرب هو نفسه في ليدن وتتلمذ على بويرهاف (Boerhaave)، وظل مناصرًا للأساليب الطبية الهولندية. نتيجة لذلك، سعى للحصول على نصيحة في هولندا (من أشخاص من بينهم بويرهاف) وحاول موازنة الهيمنة اللايبنتزية-الوولفيّة بفريق كبير من الفرنسيين والهيغونوتيين والسويسريين والهولنديين، إلى جانب بعض الألمان المناوئين لوولف الذين كان عدد منهم، في الواقع، نيوتنيين متحمسين.[65] ومن البارزين بين الأخيرين عالم الرياضيات السويسري البروتستنتي الذائع الصيت ليونهارد أويلر (Leonhard Euler) (1707-1783) الذي وصل إلى بطرسبرغ في 1727 وظل هناك حتى 1741، وهو شخصية أوروبية مشهورة نشر أعماله باللغات الفرنسية والألمانية واللاتينية، مستخدمًا اللغة الروسية في رسائله الخاصة فقط. وعلى الرغم من أن أويلر تبنى نظرية الموجة بدلًا من نظرية الجسيم حول الضوء، كان كتابه **الميكانيكا** (*Mechanica*) (1736) نيوتنيًّا

(62) Neverov, 'De Collecties', 18.

(63) Mühlpfordt, 'Petersburger Aufklärung', 493, 497; Vucinich, *Science in Russian Culture*, 67-71, 126; Cracraft, *Petrine Revolution*, 243, 249-50.

(64) Prokopovich, *Peters des Grossen*, 214-15; Cracraft, *Church Reform*, 58, 265; Raeff, *Origins*, 155.

(65) Prokopovich, *Peters des Grossen*, 67, 71, 76; Richter, *Leibniz*, 126-7; Hughes, *Peter the Great*, 188-9; Cracraft, *Revolution*, 109-13; Driessen, *Tsaar Peter*, 109.

بصفة عامة. غير أنه كان هناك عدد قليل جدًا من الشخصيات المشهورة غير الألمانية الراغبة في الحضور. وقد قام بلومينتروست بدعوة شرافيسندي (الذي تواصلت أيضًا معه في ما بعد أكاديمية برلين من دون نجاح)، برسالة في شباط (فبراير) 1724، ولكنه رفض، وفضّل البقاء في هولندا.[66]

بدأت أكاديمية بطرسبرغ أعمالها الرسمية في كانون الأول (ديسمبر) 1725 ببحث لتلميذ كرستيان وولف الرئيس ونصيره الأساسي في روسيا جورج بيرنهارد بيلفينغر (Georg Bernhard Bilfinger) (1693–1750)، حول خط الطول.[67] وظلت لفترة طويلة الصراعات، حادة الطبع أحيانًا، بين الكتلتين المتنافستين الوولفيّة والنيوتنية، وخاصة بين أويلر وبيلفينغر، سمة لأكاديمية سانت بطرسبرغ. ووَفْقًا لميثاقها، كان للأكاديمية سكرتير دائم وقيّم على المكتبة وكانت تجتمع، حسب جدولها، مرتين في الأسبوع في جلسات مغلقة، وثلاث مرات في السنة في جلسات عامة، من أجل تثقيف أكثر مباشرة لنخبة بطرسبرغ الاجتماعية. وقد أُلحق بها معهد لاتيني علماني أُسس في السنة نفسها. وفي أواخر عشرينيات القرن الثامن عشر، اكتسبت «الأكاديمية الإمبراطورية الروسية»، إلى جانب طمأنة الشراح الأجانب، مثل لوكلرك، بأن وفاة بطرس لم تُنْهِ عملية التنوير في روسيا، بعض الشهرة في الغرب تحت قيادة أويلر وبيلفينغر كبؤرة حيوية للمناظرات الفلسفية ومركز رئيسي للرياضيات الأوروبية، ونشرت (باللغة اللاتينية) عشرة مجلدات من مذكرات (*Mémoires*) بين 1726 و1750 (انظر اللوحة 15).[68] أما مكتبة الأكاديمية الإمبراطورية، والتي كانت تحتوي على 12000 مُجلّد بلغات غربية يوم افتتاحها في 1725، فقد ظلت طويلًا المكتبة «الفلسفية» الأكبر والأكثر أهمية في شرق أوروبا (انظر اللوحة 18).[69]

وفي عهد الإمبراطورة آنا (Anna) (التي حكمت في الفترة 1730–1740) وإليزابيث (Elizabeth) (التي حكمت في الفترة 1741–1761)، دخلت العملية مرحلة جديدة حاسمة. وتدريجيًا، بدأت دائرة أوسع من طبقة النبلاء الروسية في تبني أفكار «تنويرية». ولقد عزّز البلاط في سانت بطرسبرغ مظهره الغربي الغالب، وحوّل الأرستقراطية الروسية إلى شيء مختلف تمامًا عما كانت عليه قبل بطرس؛ وفي مجتمع دمث، تحقق على الأقل الكثير مما خفف من «عبودية الجنس الجميل» السابقة، كما سماها ماركيز آرجون.[70] في الوقت نفسه، كان هناك تَراخٍ لافت في سرعة الإصلاحات الموجهة حكوميًا ونتج عن ذلك مجال أوسع لانتقاد البلاط وسياسات النظام السابق. وفي ظل حكم الإمبراطورة إليزابيث، في أربعينيات القرن الثامن عشر، حصلت الأكاديمية على نصف المتعلم الوحيد الكونت رازوموفسكي (Razumovsky) رئيسًا لها وتعثرت بشكل ملحوظ، حيث أثارت بشكل مؤقت قلق «الفلاسفة» في الغرب الذين كانوا مقتنعين، على تعبير ماركيز آرجون، بأنه من

(66) Allamand, *Histoire*, p. lix; Driessen, *Tsaar Peter*, 17.

(67) *Bibliothèque ancienne et moderne*, 21 (1727), art. x pp. 207-10; [Katephoros], *Pietro il Grande*, 362-3; Hughes, *Peter the Great*, 188-9.

(68) D'Alembert, 'Académie', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 55-6; Terrall, *Man who Flattened*, 36.

(69) Driessen, *Tsaar Peter*, 63-4; Hughes, *Russia*, 324-5.

(70) D'Argens, *Lettres chinoises*, iii. 96, 99.

غير الممكن التراجع عن أهداف بطرس المستنيرة من دون نكوص روسيا مُجدّدًا إلى «البربرية».(71) غير أن الأكاديمية انتعشت بعد سنوات قليلة، ومع خمسينيات القرن الثامن عشر، استعادت وضعها بوصفها مركزًا محترمًا للفلسفة الطبيعية والتعلم.

وبدأت كذلك، وللمرة الأولى، في استيعاب حضور فكري روسي كبير. وأول عالم محلي مهم هو عالم الطبيعة الذي تدرب في ماربورغ ميخائيل لومونوسوف (Mikhail Lomonosov) (1711ـ1765) الذي ظل لمدة طويلة مؤثرًا رئيسًا في نشاطات ليس أقلها تلك المرتبطة بالمعهد الملحق (معهد النحو والصرف).(72) وفي الوقت نفسه، بدأت ترجمات معرفية وأدبية في الظهور باللسان الروسي، ولو أنه كان من الصعب تجسير الفجوة الواسعة بين ثقافة إمبراطورية «تنويرية» زُرعت في بطرسبرغ وموسكو وبعض بيوت البلد الأرستقراطية، الغربية السمات أساسًا، والتقاليد والمصطلحات الثقافية الأصيلة لروسيا ذاتها.(73)

وببطء شديد بدأت التأثيرات الفكرية والثقافية الفرنسية في تحدي التفوق الألماني-الهولندي السابق، ويبدو أنه لم يكن من الممكن حتى منتصف خمسينيات القرن الثامن عشر، عندما برز إيفان شوفالوف (Ivan Shuvalov) (1727ـ1797) المفضَّل آنذاك لدى إليزابيث رئيسًا للزمرة المناصرة للفرنسيين في القصر الإمبراطوري التي كانت أيضًا محركًا قويًا للترويج لسمعة مونتسكيو وفولتير و«فلاسفة» معتدلين آخرين، ممّا يجعل الحديث ممكنًا عن تحول تجاه صدارة الثقافة الفرنسية. وقبل 1740، من بين القلة من أكاديميّي بطرسبرغ المعروفين بقراءاتهم المنتظمة لكتّاب التنوير باللغة الفرنسية البرتغالي الذي تنحدر أصوله من المسيحيين الجدد الدكتور أنطونيو نونس ريبيرو سانشيز (Antonio Nunes Ribeiro Sanches) (ـ1699 1783)، الذي عُرف في ما بعد بأطروحته حول الأمراض التناسلية التي ظهرت في باريس في 1750. وقد درس ريبيرو سانشيز، الهارب من البرتغال ومحاكم التفتيش، الطب ثلاث سنوات في ليدن، ومنها ذهب إلى البلاط الروسي في 1731، بناء على توصية من بويرهاف. ومن اللافت للنظر، أنه ترقى ليصبح الطبيب الخاص لكل من آنا وإليزابيث. مع ذلك، وفي 1747، اكتُشفت فجأة أصوله اليهودية، فسببت شيئًا من الفضيحة، فطردته الإمبراطورة فورًا من روسيا.

ومن بين الكتاب الفلسفيين الفرنسيين الأوائل الذين برزوا في روسيا فونتنيل، الذي ظهر كتابه **أحاديث عن تعدد العوالم** (*Entretiens sur la pluralité des mondes*) (1686) في 1740، بترجمة الأمير والشاعر المولدافي أنتيوخ كانتيمير (Antiokh Kantemir) (1709ـ1744).(74) وكان فونتنيل معروفًا في كل أوروبا بإعجابه ببطرس الأكبر. وفي الواقع، فإن «الفلاسفة» الفرنسيين، المعتدلين والراديكاليين على حد سواء، وليس أقلهم ماركيز آرجون في 1739، ظلوا يقدرون بعمق إنجاز بطرس، الشيء الذي رأوا أنه قد غيّر المجتمع والثقافة الموسكوفية بطريقة دراميّة إلى

(71) Ibid., iii. 207-8; d'Alembert, 'Académie', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 56.

(72) Okenfuss, *Rise and Fall*, 165.

(73) Raeff, *Origins*, 142-3.

(74) Okenfuss, *Rise and Fall*, 97, 179.

الأفضل. بِنَظَرهم، بدت «الثورة» في روسيا أكثر روعة واستثنائية في ضوء اعتقادهم القوي بأن الثقافة التقليدية الشعبية والدينية الروسية كانت أكثر عتمة وبربرية وخرافية من الثقافة الشعبية في أماكن أخرى. وتقريبًا جميعهم اعتبروا الروس بلا شك «الشعب الأقل تأدُّبًا والأقل روحانية في أوروبا»، حسب تعبير ماركيز آرجون، وكانوا أيضًا بسبب ذلك غير متسامحين ومتغطرسين على نحو استثنائي.(75)

اعترف ماركيز آرجون بتحقيق تقدُّم لافت، في فترة تتراوح بين عشرين وثلاثين سنة، خاصة في بطرسبرغ التي كان نصفها هولندي ونصفها الآخر ألماني، وأن تنويرًا فكريًا وتسامحًا وطغيانًا أقل وقاحة على النساء، فضلًا عن الولع بالعلوم، اكتسبت مواقع جديدة. ولكنه نظر إلى هذا التحول على أنه ناتج حصريًا عن التأثير الفكري الغربي. وإذا تَحَقّق الكثير في عشرين سنة، فإن الأمر لن يتطلب سوى خمس عشرة سنة في ما يلاحظ، مع رحيل كل الأجانب، كي تنزلق روسيا مُجَددًا إلى حالة «الجهل» الكامل والوحشي الذي كان سائدًا قبل بطرس. وكان البلاط الإمبراطوري يدرك ذلك بشكل كامل وَفْقًا للتقارير التي وصلته، وبالتالي عمل ما في وسعه لتفضيل المجموعة الأجنبية، وخصوصًا، كما لاحظ، الألمان، بينما كره الناس العاديون، لهذا السبب تحديدًا، غير الأرثوذكسيين الذين هيمنوا على ثقافتهم العليا، واستاؤوا منهم بشكل متزايد.(76)

وفي كل من بطرسبرغ وموسكو، حافظ المسؤولون الألمان البروتستنتيون وأفكارهم على هيمنتهم حتى خمسينيات القرن الثامن عشر. ومن الشخصيات الرئيسة كان الكونت هاينرش يوهان فريدريك أوستيرمان (Heinrich Johann Friedrich Ostermann) (1686ـ1747)، وهو ابن قسّ لوثري من ويستفاليا تَخرّج في ينا، عهد إليه بطرس صياغة جدول الرتب الإمبراطوري في 1721. وقام أيضًا في الوقت نفسه تقريبًا بوضع برنامج لتعليم وريث القيصر، بطرس الثاني، الذي كان عمره عشر سنوات عندما تُوفي أبوه في 1725، وتوفي الصبي نفسه من الجدري وعمره أربع عشرة سنة في 1730. وقد ركزت توصيات أوستيرمان بشأن تعليم الأمير الصغير تركيزًا لافتًا على الفيزياء والرياضيات، واكتساب ثلاث لغات غربية مهمة للتنوير الروسي، هي الألمانية والفرنسية واللاتينية. وقد رغب جدًيا في أن يعجب بطرس الثاني بالعمل العلمي للمُؤسَّسات العلمية الجديدة التي أنشأها والده، وحض على ضرورة تشجيع القيصر المستقبلي منذ البداية على تمويل تجارب علمية على غرار ما كان مألوفًا في بلاطات باريس ولندن وفي أماكن أخرى.(77)

في 1730، ارتقى أوستيرمان إلى منصب مبرز أولًا كأحد الوزراء الثلاثة الأساسيين للإمبراطورة آنا وبعد ذلك، منذ 1735، أصبح وزيرها الرئيس. واستمر في تَرؤسه للسياسة الخارجية والإدارة

(75) D'Argens, *Lettres chinoises*, iii. 33-4, 147-52; Trousson, 'Cosmopolitisme', 24-5.

(76) D'Argens, *Lettres chinoises*, iii. 34, 39-40.

(77) Ostermann, *Einrichtung der Studien*, 5, 8, 36; Prokopovich, *Vorschläge*, 41-3, 45; Mühlpfordt, 'Petersburger Aufklärung', 505.

العامة إلى أن أُطيح به في انقلاب داخل القصر في 1741. وكانت اتجاهاته في الشؤون الخارجية والأمور الثقافية بصفة عامة مناصرة للنمسا وبريطانيا ومناوئة لفرنسا. وكان يملك مكتبة كبيرة، تشمل كتبًا كثيرة باللغة اللاتينية حصل عليها في ألمانيا وهولندا،(78) وبصفة عامة، استمر في رعاية النظام للتنوير الفكري ذي الطابع الألماني أساسا، ولو أنه قرأ كذلك بتوسُّع في الأدبيات القديمة والحديثة، التي شملت، من بين القصص الإنكليزية الحديثة، **روبنسون كروزو** (*Robinson Crusoe*) **ورحلات غيلفر** (*Gulliver's Travels*).

أخيرًا، في أربعينيات القرن الثامن عشر، أحدثت الهيمنة الغالبة للألمان والفرنسيين والهولنديين بين النخبة الفكرية للإمبراطورية، والضعف الجلي للعلماء المحليين واللغة الروسية في التنوير الروسي، ردود أفعال خاصة بها. وكان لومونوسوف (Lomonosov) الشخصية «الروسية» الجديرة بالذكر، من أوائل من ضغطوا من أجْل حملة للرَّوْسنة. مع ذلك، فإن ابن صيّاد السمك من منطقة أرشانغلسك، هذا الشخص المتغطرس الذي تقمَّص مظهر النبيل وعارض توسيع القاعدة الاجتماعية للملتحقين بمُؤسَّسات التعليم العالي الجديدة التي استفاد منها شخصيًّا بشكل متفرد جدًّا، كان هو نفسه بشكل واضح نتاجًا للتنوير الألماني. وبعد تَخرُّجه من الأكاديمية السلافية ـ اليونانية ـ اللاتينية في كييف في 1734، ومدرسة سانت بطرسبرغ الثانوية في 1736، درس لعدة سنوات في ألمانيا، بما فيها، في ماربورغ، على يد وولف شخصيًّا (1736ـ1739)؛ وقد هيمنت الخبرة والمهارات التدريسية في الكيمياء والفيزياء وعلم المعادن والعلوم الأخرى التي اكتسبها هناك وفي جامعات ألمانية أخرى عندئذ على أدواته ووجهات نظره الفكرية إلى آخر حياته.(79) لم تكن مكتبة هذا المؤيد القوي للدين والخصم المتحمس «للملحدين وقائدهم أبيقور»، المليئة بكثرة بكتابات وولف وبويرهاف، تشمل أي كتب فرنسية أو إنكليزية.(80)

مع ذلك، لم يمنع أي من هذا لومونوسوف من الرد بحماس ضد هيمنة الألمان على حياة روسيا الفكرية إن لم يكن ضد الفلسفة الألمانية، أو على الأقل فلسفة وولف. وبوصفه حليفًا نشطًا لشوفالوف في تنظيم الجهود التي أدت أخيرًا، في 1755، إلى إنشاء أول جامعة روسية أصلية في موسكو، سعى باستمرار إلى توسيع المحتوى الروسي في التنوير «الروسي». ولكن حتى هذه الجامعة كانت «روسية» بالحد الأدنى. وكان تلاميذها روسًا، وهم مجرد حفنة من أبناء النبلاء وأبناء القساوسة الذين كانوا يعرفون بعض اللاتينية، ولكن أغلبية الأساتذة كانوا ألمانًا لوثريين، من بينهم ديلتاي (Dilthey) بعينه، «تلميذ بوفندورف»، من ليبزغ. وبعض الكليات، لا سيما القانونية، كانت تقريبًا بالكامل تحت الهيمنة الألمانية.(81)

وإلى جانب لومونوسوف، شمل الجيل الأول من نتاج التنوير من الروس المحليين س. ب. كراشينينيكوف (S. P. Krasheninnikov) (1711ـ1755) الذي كان ابنًا لجندي، وأحد

---

(78) Okenfuss, *Rise and Fall*, 125.

(79) Ibid. 179-80; Vucinich, *Science in Russian Culture*, 58, 105.

(80) Okenfuss, *Rise and Fall*, 174, 178-80.

(81) Ibid. 166, 168.

خريجي مدرسة بطرسبرغ الثانوية، أتقن اللغة اللاتينية واكتسب خبرة كبيرة حول سيبيريا، وأصبح أكاديميًا كاملًا في 1750، ودميتري إفانوفتش فينوغرادوف (Dmitrii Ivanovich Vinogradov) (1720-1758)، وهو ابن قسيس بُعث في 1736 مع لومونوسوف، للدراسة على يد وولف في ماربورغ. ودرس فينوغرادوف كذلك الكيمياء في فريلاورغ وبعدئذ التعدين، في ماربورغ. وظل في الخارج حتى 1744، وجمع بين خبرته المهنية في المعادن وثقافة «تنويرية» واسعة بشكل لافت، وضمن مكتبته الخاصة مؤلفات لبويل وفينيلون وبويرهاف وشرافيسندي، إلى جانب وولف الحاضر دومًا وعدد كبير من رجال التعليم الألمان.

وهكذا استمرت هيمنة الثقافة الفكرية الألمانية اللوثرية العالية حتى خمسينيات القرن الثامن عشر. ولا شك في أن هذا التيار القوي الذي شكَّل التنوير الروسي المبكر هو ما دفعَ روسو لأن يعلق في كتاب **العقد الاجتماعي** (*Contrat social*) (1762) قائلًا إن القيصر بطرس «حاول أن يقلب [رعاياه] إلى ألمان أو إنكليز بدلًا من أن يجعلهم روسًا».[82] ومن خلال تناقضه المباشر مع الأحكام الإيجابية لفونتنيل ودوريا وفولتير وماركيز آرجون ومونتسكيو ولا بوميل وهولبرغ (Holberg) وغيرهم، استهان ببطرس لكونه طاغية خسيسًا، ومصلحًا تعوزه «العبقرية الحقيقية»، وعقلية مُزَيَّفة تمامًا، حاول إنجاز مهمة محكوم عليها بالفشل. وبعيدًا عن تمجيد مشروعه، مِثل «الفلاسفة»، بوصفه مشروعًا «فلسفيًا» عظيمًا حقيقة ومناسبًا لإنتاج تحسن دائم لروسيا وللإنسانية جمعاء، ولو أنه انتقده في الوقت نفسه لكونه غير فلسفيّ بما يكفي وفظًّا إلى حد كبير. استخف روسو بجهود القيصر مقارنًا إياها بجهود المدرس الفرنسي النمطي الذي يفشل في تنمية الشخصية الحقيقية لمن يرعى من أطفال، وهو في رأيه شخص للأسف «سعى لتمدين رعاياه» بدلًا من تطوير التعليم النوعيّ والرعاية الملائمة لهم.

وقد تَطَلَّب الأمر وقتًا كي تتغلغل المضامين الواسعة النطاق لنمط التنوير الروسي من الأعلى إلى الأسفل بشكل كامل في الوعي الغربي. في البداية، في أواخر تسعينيات القرن السابع عشر، الحاكم العام الهولندي وحده الذي وصف بطرس بـ«الإمبراطور» و«صاحب الجلالة الإمبراطور»؛ وبعد بولتافا، حذت ملكة إنكلترا آن حذوه، وفي النهاية، اعترفت البلاطات الغربية الأخرى، غالبًا ببطء وعلى مضض، بالقيصر بمصطلحات جديدة وأكثر رقيًا.[83] واستمر الموقف الحسود تمامًا تجاه بروز روسيا بوصفها القوة المهيمنة في شرق أوروبا ثابتًا طويلًا، فعلى سبيل المثال، أبلغ فريدريك العظيم، في رد فعل لتسلّمه تأريخ فولتير لحكم بطرس، المؤلف بأنه لا ينوي إضاعة وقته بالقراءة عن «البرابرة».[84] وفي الواقع كان الفلاسفة أساسًا، بدءًا من لايبنتز وولف، هم الذين سرعان ما فهموا الأهمية البارزة لتحويل بطرس لمجتمع متخندق بعمق

---

(82) ذُكر في:

Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 199-200; Riasanovsky, *Image*, 47; Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment*, 59.

(83) Hughes, *Russia*, 97.

(84) Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 170.

في أيديولوجيا وتقاليد اعتبروها، إضافة إلى إسبانيا، الأكثر خضوعًا للقساوسة والأكثر سخافة في أوروبا.

وقد تَضَمَّن خطاب فونتنيل حول حياة بطرس وإنجازاته، أمام أكاديمية العلوم في باريس، بعد فترة قليلة من وفاة القيصر في 1725، الذي ألقاه شخص آخر نظرًا لمرض كاتبه، ملاحظات غير مجاملة تمامًا عن الشعب الروسي مصممة لإضفاء توكيد على إنجاز القيصر. ولأنه «السكرتير الدائم» للأكاديمية منذ 1697، كان فونتنيل مشهورًا على المستوى الدولي ومن المحتّم أن ما يقوله في مثل هذه المناسبة سوف يُنشر بشكل واسع. وقد كان السفير الروسي في باريس، الأمير كوراكين (Curakin)، غاضبًا جدًّا من تعليقاته لدرجة أنه أعلن عن نيته لزيارة فونتنيل ومُطالَبته بتفسير ذلك شخصيًّا. وقد دفع هذا «الفيلسوف» الدانمركي لودفيك هولبرغ، وكان حينئذ أيضًا في باريس، إلى أن يتساءل عما إذا كانت النسخة المكتوبة سوف تُعدل بشكل مهم، وهو تساؤل طرحه على فونتنيل في محادثة بينهما. وكانت إجابة الأخير أن نصه سوف «يُطبع حرفيًّا كما قاله».[85]

غير أنه بالنسبة إلى مونتسكيو، كانت «الثورة» في روسيا تمثل إشكالية بطريقة مختلفة عما تمثله لفونتنيل أو ماركيز آرجون أو فولتير أو دلمبير. فقد لاحظ في كتابه **رسائل فارسية** في 1721، مثل فولتير في ما بعد، أن الموسكوفيين كانوا أكثر ارتباطًا بعمق بأساليبهم القديمة من الشعوب الأخرى، لكن القيصر، وبتصميم مدهش، «أراد أن يغيّر كل شيء»، متدخلًا شخصيًّا لحلق لحى نبلاء البلاط الممتنعين ولإجبار كل شخص في البلاط على تبني اللباس الغربي، ما أثار تنافسًا ثقافيًّا واسعًا استمر حتى آنذاك.[86] وقد قاوم رجال الكنيسة بقوة، كما يقول مونتسكيو، «لجهلهم»، وهو منظور يشاطره فيه بالكامل ماركيز آرجون وفولتير، على الرغم من أنه كان اشترط على فولتير، في تاريخه الرسمي حول بطرس، أن يقصر ملاحظاته عن الكنيسة الأرستقراطية على الحد الأدنى. وكانوا هم، وليس بطرس، الذين عكسوا «الروح» الحقيقية لروسيا.[87]

وحسب مونتسكيو، في **روح القوانين**، «للدين تأثير «في دولة استبدادية صريحة مثل دوقية موسكو يفوق تأثيره في أنواع الدول الأخرى. من هنا، بدا له أن أي حملة للحد من سلطة الدين والكنيسة، من القبيل الذي شرع فيه بطرس، ليست جديرة بالثناء في حد ذاتها فحسب، بل تساوي، تلقائيًّا، السعي «للخروج من الاستبداد» عن طريق إقامة حكم القانون، وتخفيف عقوبات الجرائم، وتشجيع التعليم. مع ذلك، وفي الوقت نفسه، فإن الرأي الشعبي، والمناخ، والمعتقد الديني خاصة في وجهة نظره، سوف تقاوم حتمًا جهود الإصلاح هذه. ولكن يبدو هنا أن نموذج مونتسكيو النظري يقع في خلط فاضح، فكما أشار هولبرغ، علنًا، وفي ملاحظات فولتير الجانبية على نسخته الشخصية: مهما كان طول المدة التي ظلت فيها روسيا في قبضة

(85) Ibid., 123; Cracraft, *Petrine Revolution*, 20, 302.

(86) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 89, 480; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 158, 190; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 220; Voltaire, *Histoire*, i. 226.

(87) Voltaire, *Histoire*, i. 82, 217; d'Argens, *Lettres chinoises*, ii. 39-40, 69, 147; Wolff, *Enlightenment*, 138-9.

الجهل و«الخرافة» والقواعد السلوكية العتيقة والدين، فقد هندس القيصر، مع ذلك، انتقالًا ثقافيًا واجتماعيًا واسعًا، وتغيّر المجتمع الروسي، أو جزء منه، بشكل سريع، من خلال قوة أفكار جديدة من الخارج.(88)

وإلى حد ما مثل دوريا في فترة سابقة، كان مونتسكيو منبهرًا، ولكن في الوقت نفسه متقدًا، لمقاربة بطرس، وخاصة طبعه العنيف وأساليبه الاستبدادية. وفي حين اعتقد دوريا أن بطرس يعوزه الفهم «الفلسفي» الحقيقي،(89) اعتقد مونتسكيو، الذي كان يخشى أن يقوم أي ملك بمعاملة الرجال النبلاء بخشونة، أن الروس، مثل سائر البشر، سوف يتجاوبون بالتأكيد بشكل أفضل مع الإقناع بالتي هي أحسن والأسوة الحسنة والتعليم. «إن استخدام الوسائل العنيفة»، في ما يشكو، أمر غير متحضر ونتائجه عكسية في النهاية: وكان لعملية إدخال «التنوير» إلى روسيا أن تنجح بالتوكيد بالدرجة نفسها إن لم يكن أفضل «بالحسنى».(90) وهنا، على الرغم من ذلك، يختلف لا بوميل، في نص كتبه في أواخر 1750، بشكل قاطع، مع معلمه. إنه من غير المعقول توقع احترام للفرد أو للتسامح، في ما يعتقد لا بوميل، ناهيك بالمُثل السياسية الأعلى التي هي، في وجهة نظره، الملكية الدستورية وَفْقَ النموذج البريطاني، من دون جر الناس أولًا ضد إرادتهم إلى مستوى بعينه من «الحضارة».

وبالنسبة لمونتسكيو، في ما يؤكد هولبرغ، كانت التطورات في روسيا تناقضًا لأسباب ليس أقلها أن كل مغزى فكره هو السعي للتقليل من دور الأشخاص العظام في التاريخ لمصلحة البنية والاتجاهات التحتية، التي قد نضيف إليها أنه تحاشى فكرة «الثورة».(91) من ناحية أخرى، لم يشك فولتير في أن حكم بطرس يُحسب ضمن تلك «الثورات والتغيّرات الملفتة للنظر في قواعد سلوك وقوانين الدول العظيمة»،(92) إنها «ثورة ذهن» عملت من وقت لآخر في التاريخ، وبشكل كامل، على «تنوير»، القوانين والاتجاهات والعادات والثقافة وأسلوب حياة المجتمعات، حسب تعبيره. ولا يصنف تأريخه لبطرس الأكبر على الإطلاق ضمن أفضل أعماله، فهو يتكون غالبًا من مُجرَّد سرد لمآثر القيصر العسكرية، على الرغم من استخفافه المتكرر بالتأريخ السردي للمعارك والمُعاهَدات في مقابل تأريخ قصص الشعوب والمعرفة والأفكار والقواعد السلوكية.(93) وعلى الرغم من أنه مؤلف عادي وغير دقيق إلى حد كبير، فإنه بالغ في الحديث عن الانتصارات وأسرف في تبسيط «تنوير» بطرس. مع ذلك فإنه ينقل بعض الإحساس بالنطاق العظيم للتحولات التي أنجزها بطرس، وبحسبان تأثير العمل غير المتكافئ في تشكيل التصورات الغربية حول روسيا في منتصف القرن

---

(88) Holberg, *Remarques*, d2v, e5-e5v; *Corpus de notes marginales*, v. 742; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 204-5.

(89) Doria, 'Il commercio mercantile', in *Manoscritti napoletani*, iv. 349-51.

(90) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 606, 643-4; Wolff, *Enlightenment*, 139; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 204; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 220.

(91) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 143.

(92) Riasanovsky, *Image*, 19; Iverson, 'La Guerre', 1414.

(93) Condorcet, *Vie de Voltaire*, 151.

الثامن عشر، فإن تسميته لهذا الحدث «ثورة» عظيمة ثبتت أهميتها، وأسهمت بقوة في أسطورة التنوير ذاتها المشكِّلة حديثًا عن بطرس الأكبر التي بدأت مع تأبين فونتنيل أمام الأكاديمية الفرنسية في 1725.[94]

وكان بطرس طاغية متعجرفًا، في ما يقرّ لا بوميل، ولكنه يتعين الترحيب بقوة بجهوده التي لا تكلّ لصالح التنوير؛ ولأن مثل هذا الطاغية وحده الذي يستطيع بشكل كافٍ تمدين وغربنة ما اعتبره شعب روسيا الجاهل، على نحو مؤس، فكريًّا وثقافيًّا وسياسيًّا وتمهيد الأرض لمجتمع «مستنير» فعلًا. حقيقة أن القيصر جاهد لتغيير الأساليب القديمة واستيراد أفكار وتقنيات وخبراء من الغرب كانت كافية لإقناع لا بوميل أن بطرس كان يرغب في النهاية في إنهاء الطغيان والقمع والفساد. وقد جادل بأن جهود بطرس، وجهود آنا وإليزابيث، استحقت الدعم المكين لكل «الفلاسفة» الحقيقيين وكل الرجال ذوي النوايا الطيبة: حيث إن «قضية الأمة الروسية هي قضية الإنسانية».[95]

3. لوك ونيوتن ولايبنتز في الشتات الثقافي اليوناني

توجد ارتباطات جوهرية، على الرغم من ندرة التوكيد عليها منذ القرن الثامن عشر، بين التنوير الروسي والتنوير اليوناني وبين بروز الشتات التجاري اليوناني في روسيا والبلقان ووسط أوروبا، منذ نهاية القرن السابع عشر، ومطلع التنوير اليوناني المبكر. وكانت الصلات ثقافية ودينية وتعليمية ولكنها كانت أيضًا تجارية وسياسية. ومنذ تسعينيات القرن السابع عشر، وخصوصًا منذ استيلاء الروس على أزوف (1696) وما بعدها، كان واضحًا أن بطرس خطط لتدمير، أو الحد من الإمبراطورية العثمانية لو استطاع، وكما ذكر المؤرخ اليوناني لحكمه أنطونيوس كاتيفوروس (Antonios Katephoros)، «كل الرعايا اليونانيين للأتراك سوف يثورون، في أول فرصة، لمصلحته».[96] ولكن حملة دوقية موسكو العظيمة تجاه الجنوب تراجعت بشكل درامي، في ذلك الوقت، بسبب الهزيمة الروسية الثقيلة على أيدي الأتراك في بروث في 1711؛ وحتى مع ذلك، فإن توسع روسيا في اتجاه الجنوب وجهودها للسيطرة على البحر الأسود فتحت في أعين اليونانيين الآفاق الأكثر إغراء.

ومنذ أواخر القرن السابع عشر، كانت المستعمرات التجارية اليونانية في البندقية وفيينا وتريستي وبودابست وبراسوف (المُؤسَّسة في 1678) وسيبيو وبوخارست وموسكوبوليس، وحول مصب نهر الدانوب، في رومانيا، في ياسي، فضلًا عن كييف وموسكو، تزدهر من حيث أهميتها الاقتصادية والثقافية معًا؛ ورغبة في تدريب أبناء تجارها ووكلائها التجاريين على اللغات الأجنبية والرياضيات والأدب اليوناني، شعرت بالحاجة إلى توسيع وتحديث شبكاتها من المدارس الثانوية المتناثرة في كل أنحاء هذا الإقليم الشاسع.[97] ومن بين هذه المدارس العليا المركز التعليمي للمجتمع اليوناني المعروف باسم المعهد الفلانجيني في البندقية، المُؤسَّس في 1664، ومدرسة

(94) Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 203-5, 208-9.

(95) La Beaumelle, *Mes pensées*, 51, 62.

(96) Ibid., 245; Kitromilides, 'John Locke', 222.

(97) Kitromilides, *Enlightenment as Social Criticism*, 20; Gavroglu and Patiniotis, 'Patterns', 576.

مرتبطة بالجامعة في بادوفا، والمدرسة (1656) والمكتبة (1661) المُؤسَّسة في هيرمانستادت (سيبيو)، في ترانسلفانيا، التي أسسها في 1677 في أيونينا إيمانويل غيونما (Emanuel Giounma)، وتلك التي في بوخارست، والمدرسة اليونانية التي اكتسبت شهرة واسعة في ما بعد والمُؤسَّسة في 1714، في ياسي (مولدافيا).[98] وقد تعهد الشتات التجاري اليوناني المتنامي والمزدهر بشكل متزايد، والمستكمل بتجار أرثوذكسيين من أصول فلاكية أو ألبانية أو صربية أو سلافية أخرى الذين كانوا في تلك الفترة متأقلمين مع المحيط عبر-البلقاني المتحدث باليونانية، أيضًا الطباعة الشعائرية وأحيانًا العلمانية لمدى غير مسبوق في التاريخ اليوناني الماضي. وبدأت منشورات التنوير باللغة اليونانية تكتسب زخمًا منذ أربعينيات القرن الثامن عشر، وظهرت خاصة في فيينا والبندقية وتريستي.[99] وخلقت المدارس ومرافق النشر مع مجتمعات التجار إطارًا بدأ من خلاله البُحّاث، الذين كان معظمهم مدرّسين في مدارس ثانوية وكذلك قساوسة، في تقصي عالم الفلسفة والعلوم الغربية وأيضًا إعادة التفكير في الإرث القديم لليونان ذاتها.

والعامل الآخر في صنع التنوير اليوناني هو العلاقة الوثيقة مع المعرفة اليونانية، التي أكد عليها بروكوبوفتش، والمتأصلة في «الثورة» البطرسية في روسيا. وقد بدأت الحقبة الثقافية الجديدة في الشتات اليوناني عمليًا بمجموعة من الهزائم التركية الضخمة على أيدي ثلاث قوى أوروبية، النمسا والبندقية وإمبراطورية بطرس الأكبر الناشئة، في أواخر ثمانينيات وفي تسعينيات القرن السابع عشر. ولأن التقدم النمساوي عبر المجر وصربيا، والفتح البندقي المؤقت للبيلوبونيز (1684-1716)، فضلًا عن وصول القوة التركية إلى شواطئ البحر الأسود، جعل الشتات اليوناني في البلقان وإيطاليا وفيينا، فضلًا عن جنوب روسيا وأوكرانيا والقرم، الوسيط الرئيس، ليس في التجارة فحسب، بل أيضًا في الإدارة والدبلوماسية، بين الإمبراطورية العثمانية المتقلصة وأوروبا؛ بطريقة غير مسبوقة. وبجانب المشاركة اليونانية في التجارة البحرية من شاطئ إلى شاطئ بين الجزر وفي شرق البحر الأبيض المتوسط، اكتسبت طرق التجارة البرية الرابطة بين اليونان وفيينا، عن طريق سارايفو وطريق تجاري شمال-شرق بلقاني يقود إلى كييف وموسكو، أهمية معززة بالنسبة لكل الشتات اليوناني في جنوب-شرق أوروبا، وقد حدث الشيء نفسه للغات والأدب والحساب.

ومن الشخصيات اللافتة التي ربطت بين الثقافة اليونانية، والتعلم الجديد في الغرب، والإصلاح الروسي، وتطور التجارة في دوقية موسكو قبل- البطرسية، اليوناني المولدافي نيكولاي سباثاريوس ميليسكو (Nikolai Spatharios-Milescu) (1636-1708)، وهو مدرس ماتفيف الشاب، الذي تعلم في إيطاليا إلى جانب القسطنطينية وأيضًا قضى بعض الفترات في ألمانيا والسويد وفرنسا. وبعد أن دخل في خدمة دوقية موسكو في 1671، اقترح مجموعة من مشروعات التعليم والترجمة تعرضت للشجب من قبل خصومه الكنسيين المحافظين لكونها متضاربة مع القيم التقليدية الموسكوفية واليونانية الأرثوذكسية. وتحت هيمنة المصلح الأساسي ما قبل البطرسي،

(98) Henderson, *Revival*, 29, 39, 76, 89; Cicanci, *Campanile Grece,sti*, 165; Candea, 'Les Intellectuels', 200-2.

(99) Dimaras, *Grèce*, 104-5.

الأمير غوليتسين، في ثمانينيات القرن السابع عشر، برز سباثاريوس كشخصية بارزة في جهود «البرنة» تجارة روسيا وبها أسهم في انتشار الشتات اليوناني الجديد في جنوب روسيا.[100]

وقد أجبرت الهزائم الثقيلة المتكررة الأتراك على التفاوض مع القوى المسيحية من موقف ضعيف وأيضًا بشكل مُتكرِّر وبنمط أكثر «أوروبيـة»، ما يعني الاعتماد أكثر من الماضي على اليونانيين. «الوسيط» اليوناني الأشهر بين القوى هو ألكسندر مافروكورداتوس (Alexander Mavrocordatos) (1636_1709)، المسؤول العثماني اليوناني المثقف من اسطنبول الذي كان، منذ 1673، «كبير مترجمي» الباب العالي، والذي رافق الجيش التركي الذي حاصر فيينا من دون نجاح، في 1683، ورجع إلى فيينا في 1689، في محاولة فاشلة لتخليص الباب العالي من الحرب بشروط معتدلة؛ وعمل مرة أخرى بوصفه المفاوض التركي الرئيس في مؤتمر سلام كارلوويتز في 1699.[101] وقد أضاف تعليمه العالي في بادوفا وروما اللغات الإيطالية والفرنسية واللاتينية إلى لغته اليونانية الأصلية والعربية والتركية،[102] ما وفر له نوع الخبرة المطلوبة، إلى جانب معرفته بالأساليب العثمانية، التي جعلت منه ومن أمثاله شخصيات لا غنى عنها لإمبراطورية تركية طُردت فجأة من نصف البلقان. بالمقابل، فإن خدماته الدبلوماسية نيابةً عن السلطان أمنّت ليونانيين آخرين فرصة الحصول على مراكز بوصفهم مترجمين ووكلاء وناقلين.

ويتضح التفاعل المُركَّب بين انكماش الإمبراطورية العثمانية، بعد 1683، والتوسع الاقتصادي، للشتات اليوناني، وبدايات التنوير اليوناني بشكل مناسب من السيرة المهنية لابن ألكسندر نيكولاوس مافروكورداتوس (Nikolaos Mavrocordatos) (1670_1730) (انظر اللوحة 13)، الذي خلف والده كبيرًا للمترجمين في البلاط العثماني (1698_1709) وكان أول يوناني يصبح حاكمًا لمولدافيا (1709_16)، المنصب الإداري الأولي، التابع للباب العالي، في ما يُعرف الآن برومانيا. وبصفته تلك، استقر في ياسي.[103] وبعد ذلك، تولى المنصب المناظر حاكمًا للإقليم المجاور فالاكيا. ولكونه ضليعًا في الفلسفة، جمع مافروكورداتوس حلقة صغيرة من العلماء المسيحيين المتحدثين باليونانية من جنسيات مختلفة في بلاطه الصغير في بوخارست، ومن بينهم سكرتيره أنتيونيوس إيبيس (Antionios Epis).[104] ولأنه برع في اللاتينية والفرنسية والإيطالية فضلًا عن الدبلوماسية والإدارة، كَوْن نيكولاوس، مثل أبيه، مكتبة مثيرة للإعجاب، احتوت على نسخ من مجلات لوكلرك، وأعمال لوك ونيوتن وريشار سيمون (Richard Simon) وإعادة صياغة باربيراك لأعمال بوفندورف،[105] وهي مكتبة وصلت شهرتها في النهاية إلى بُحّاث ليبزغ وهامبورغ. ومُدح علنًا في غرب أوروبا من قبل جان لوكلرك من بين آخرين، الذي ربما علم من خلال مجلاته أول مرة عن

---

(100) Hughes, *Sophia*, 110, 116, 181, 265.

(101) Setton, *Venice, Austria and the Turks*, 262, 367, 389; Henderson, *Revival*, 21.

(102) Candea, 'Les Intellectuels', 229.

(103) Mavrocordatos, *Loisirs*, 18-20; Setton, *Venice, Austria and the Turks*, 367.

(104) Mavrocordatos, *Loisirs*, 27; Henderson, *Revival*, 22; Candea, 'Les Intellectuels', 229, 641-2.

(105) Bouchard, 'Relations épistolaires', 75-7.

فلسفة لوك، والتي كان دورها في التنوير اليوناني المبكر جوهريًا.[106] وتراسل مافروكورداتوس مع لوكلرك، من فالاكيا، خلال السنوات 1720 ـ 1727، خصوصًا في ما يتعلق بالحصول على كتب.[107]

ومع مقارنته الإلحاد بالجنون وشجبه اللاأخلاق، استنكر، في الوقت نفسه، «الخرافة» بصرامة، وأضفى مكانة عالية على «الفلسفة». وكتب عدة مؤلفات، من بينها **قصة فلسفية** (*Philotheou Parerga*) تُرجمت إلى الفرنسية باسم **الترفيه الفلسفي** (*Les Loisirs de Philothée*)، كُتبت ما بين 1717 و1720، وأرسلت نسخة منها إلى لوكلرك في 1721. وكان المقصود من هذا الكتاب، كما شرح المؤلف في رسالة إلى المترجم الألماني للنسخة اللاتينية المنشورة في ليبزغ في 1722، تشجيع إصلاح الاتجاهات وبصفة خاصة غرس الفضيلة بين اليونانيين المحدثين. وكان الكثير من السمات المميزة للتنوير اليوناني واضحًا مسبقًا هنا بشكل صريح. ومن دون التخلص بالكامل من النزعة الأرسطية التي كان منغمسًا فيها في شبابه، مع ازدرائه الفلسفة العربية والتصوف الأفلاطوني، أعلن مافروكورداتوس ولاءه للفكر الحديث: «إنني معجب بالمحدثين ولن أتوقف عن مدحهم».[108] ولكن ما يعنيه بالفكر «الحديث» كان أساسًا إمبيريقية لوك وأفكار «الحكيم جدًا بيكون»، المُفضّل لديه بشكل خاص.[109] وبوصفه مدافعًا عن اللاهوت والتقاليد الأرثوذكسية، ومحافظًا شديدًا في الأمور الاجتماعية والسياسية، كان رفضه للديمقراطية والحرية الفردية والأوليغاركية الجمهورية مطلقًا ومشبوبًا بالعاطفة.[110] لكنه كان أيضًا مدركًا تمامًا للتغيّرات الأساسية في الفكر الجارية آنذاك في الغرب، كما في روسيا، وكان يعتقد أنه لا يمكن تجاهلها.[111]

وقد لاحظ في وقت ما أنه لو عاد أرسطو للحياة مرة أخرى لأقر، بكل سرور، بقدم وبطلان فيزيائه وفلسفته الأخلاقية ووافق على أن يصبح تلميذًا للفلاسفة الجدد.[112] إضافة إلى ذلك، يبدو أنه كان يؤمن بصدق بمبدأ الدراسة والفكر المستقل، وبدرجة من حرية الاجتهاد (بالنسبة للبُحّاث) حتى في ما يتعلّق بأمور المذهب الديني وتفسير الإنجيل التي كان مهتمًا بها بشدة.[113] وفي الوقت نفسه، كان مافروكورداتوس فخورًا جدًا بعظمة واستمرارية الثقافة اليونانية، مُؤكّدًا عمق دين النهضة الإيطالية للعديد من البُحّاث اليونانيين الذين لجأوا إلى هناك بعد سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك.[114] وخَلَفَ ابن نيكولا، كونستانتينوس مافروكورداتوس

---

(106) Kitromilides, 'John Locke', 221-2.

(107) Bouchard, 'Relations épistolaires', 67, 75.

(108) Ibid., 78-9; Mavrocordatos, *Loisirs*, 120.

(109) Mavrocordatos, *Loisirs*, 86-7, 121, 127, 219; Bouchard, 'Nicolas Mavrocordatos', 241; Kitromilides, 'John Locke', 221.

(110) Mavrocordatos, *Loisirs*, 202-3; Kitromilides, 'Tradition, Enlightenment', i. 31.

(111) Dimaras, *Grèce*, 22-3.

(112) Mavrocoradatos, *Loisirs*, 129-1; Henderson, *Revival*, 25.

(113) Bouchard, 'Relations épistolaires', 75, 90-1.

(114) Mavrocordatos, *Loisirs*, 116-17; Bouchard, 'Nicolas Mavrocordatos', 241.

(Konstantinos Mavrocordatos) (1711_69) أباه حاكمًا على فالاكيا وواصل جهود أبيه في تشجيع تنوير يوناني محافظ جدًا.

في غضون ذلك، كانت أول شخصية جديرة بالذكر في ما يتعلق بالإحياء الثقافي في أراضي اليونان ذاتها هو فيكينتيوس دامودوس (Vikentios Damodos) (1700_1752) من تشافرياتا في كيفالونيا، وهو باحث عاد، بعد أن درس في الكليات اليونانية في البندقية وبادوفا، إلى كيفالونيا، وكرس نفسه لتدريس الفلسفة والعلم الجديدين، ورعاية اللهجة اليونانية العامية المنطوقة في أيامه.[115] وبإقرار صعود «العقل»، كتب دامودوس عدة مؤلفات ظلت طويلًا في شكل مخطوطات، وشملت كتابًا تدريسيًا حول الفيزياء يستند على المبادئ الديكارتية و**موجز الفلسفة الأخلاقية** (*Synopsis of Moral Philosophy*) الذي لم يُنشر حتى 1940. ومن الديكارتيين المثيرين للخلاف ميثوديوس أنثراكيتيس (Methodios Anthrakites) (حوالى 1660_1736)، الذي درس كذلك في إيطاليا وأقام فترةً من الوقت في البندقية قبل أن يعود إلى اليونان حيث، متأثرًا جزئيًا بمالبرانش، دَرَّس في مدارس في أيونينا وسياتيستا وكاستوريا، شارحًا للرياضيات والفلسفة.

غير أن بعض رجال الدين اعتبروا أن أمثال أنثراكيتيس ميالون بشدة لأن يعبّروا عن مزاعم متطرفة حول الفلسفة والفلاسفة، حيث اعتبروه خطرًا على التقوى التقليدية إلى جانب الأرسطية، المذهب الذي رعته تقليديًا الكنيسة اليونانية. وبإدانته رسميًا بسبب الهرطقة (أي الديكارتية) من قبل المجلس المُقدَّس لبطريركية القسطنطينية، في 1723، جُرّد من الكهنوت ومُنع من التدريس. وبعد استئنافه هذا الحكم القاسي، كسب مبدئيًا دعم كريسانثوس (Chrysanthos) بطريرك القدس الذي غير رأيه بعد فحص دفاتر ملاحظات أنثراكيتيس.[116] وعلى الرغم من توكيده المستمر على أرثوذكسيته وعلى سموّ الذراع الكنسية في كل الأمور الفكرية، عُزِزت إدانة أنثراكيتيس لتفكره الفلسفي «بشكل مختلف عن الأرسطيين» وأجبر على سحب أفكاره؛[117] أكثر من ذلك، حُرقت دفاتر ملاحظاته في ساحة كنيسة وأُرغم على التوقيع على بيان يقرّ فيه بأن الديكارتية من إلهام الشيطان. وبعد فترة من الإقصاء، في 1725، سُمح له بالعودة للتدريس مقابل وعده بالاقتصار على تدريس التلاميذ الفلسفة المَشّائية.

الشخصية المهمة التالية في التنوير اليوناني المبكر كان يوجينيوس فولغاريس (أو بولغاريس) (Eugenios Voulgaris) (or Bulgaris) (1716_1806)، وهو أصلًا من كورفو التي كانت تحكمها البندقية بدأ دراساته في جزيرة زانتي (زاكينثوس)، على يد القس أنطونيوس كاتيفوروس (Antonios Katephoros)، مؤلف تاريخ حكم بطرس الأكبر المنشور في البندقية في 1736 باللغة الإيطالية (وترجم إلى اليونانية في السنة التالية). وكان فولغاريس ميالًا بقوة نحو روسيا. وكان باحثًا عرف أمستردام، وراكم معارف غربية وكذا يونانية كثيرة،[118] وعلّم كاتيفوروس في المدرسة اليونانية العليا في البندقية، وبعد ذلك أسس، في زانتي، مدرسته المشهورة حيث

(115) Kitromilides, 'Tradition, Enlightenment', i. 39-40.

(116) Kitromilides, *Enlightenment as Social Criticism*, 21, 26.

(117) Henderson, *Revival*, 36-7.

(118) Henderson, *Revival*, 39, 43.

دُرست الفلسفة الحديثة والرياضيات، وخُلق جو فكري كان فيه التأثير الرئيس لبيكون ولوك ونيوتن وكلارك.(119)

ومثل كاتيفوروس، اكتسب فولغاريس، من خلال تعليمه الإيطالي العالي، معرفته بالديكارتية و«الفلسفة التجريبية» الإنكليزية، ومن المحتمل أنه علم بالطريقة نفسها أول مرة عن لايبنتز وعن التأثيرات الفكرية الألمانية الأخرى التي كانت مركزيّة جدًّا في التطورات التي حدثت في روسيا. وكان البحث الإيطالي للمشهد الفكري الأوروبي الذي أسهم بوجه خاص في تدريس فولغاريس هو عمل جينوفيزي (Genovesi) **عناصر الميتافيزيقا** (*Elementa metaphysicae*) (1743) الذي استخدمه بشكل مُكثّف في صياغة تدريسه في اليونان. ومما لا شك فيه، أن لوك كان مصدر الإلهام الرئيس وراء التنوير اليوناني كما تصوره فولغاريس، على الرغم من أن فولغاريس، مثل بقية التنوير اليوناني، لم يكن معنيًّا على الإطلاق بعمل لوك **الرسالة الثانية** أو بأي جانب من فكره السياسي. ومن خلال حماسهما لجمع التنوير مع سياسات اجتماعية محافظة والدين، اتبعا أساسًا خطًّا موازيًا لبروكوبوفتش، وكان الفارق الأساسي الوحيد بالضبط في المجال الإبستيمولوجي والمفاهيم العلمية حيث كان التركيز اليوناني منذ البداية إنكليزي التوجه بشكل مُكثّف.

ومنذ 1742، ولبعض السنوات، كان فولغاريس رئيسًا للمدرسة الماروتسيّة في أيونينا في إيبيروس التي كانت، نظرًا إلى صلاتها التجارية والثقافية الوثيقة مع البندقية، أقرب شيء إلى العاصمة الثقافية التعليمية اليونانية في القرن الثامن عشر.(120) وبوصفه دائمًا، وبوعي ذاتي، عاملًا للتحديث، أيد فولغاريس بحماسة علم نيوتن وفلسفته، ولكنه أكّد أيضًا أن الإحياء الفكري اليوناني الراهن يجب أن يظل ذا نزعة محافظة، بشكل صريح، لاهوتيًّا واجتماعيًّا، وفي حين أنه كان في الغالب شديد النقد للتأثير الذي فرضته الأرسطية المدرسية على الحياة الفكرية اليونانية الحديثة، فقد أراد حتى الحفاظ على تيارات بعينها من الأرسطية المحدثة اليونانية. وفي السياسة، بجّل بعمق الأوتوقراطية البيزنطية-الروسية. وفي الواقع، حلم بإمبراطورية أرثوذكسية روسية-بلغارية-يونانية شاملة ومتطورة فكريًّا تحت الهيمنة والقيادة القيصرية الروسية والإلهام الروحي اليوناني، بتناغم كامل مع تعاليم وانشغالات الكنائس الأرثوذكسية.(121)

وتُبيّن الأدلة أن فولغاريس استخدم إبستيمولوجيا لوك بشكل مُكثّف في تدريسه.(122) وفي الواقع، وخلال السنوات بين عودته لليونان من إيطاليا في 1742 ومنتصف خمسينيات القرن الثامن عشر، ترجم جزءًا كبيرًا من عمل لوك **مقالة حول الفهم الإنساني**، حتى الفصل التاسع من الكتاب الثالث، إلى اللغة اليونانية، من المحتمل من ترجمة كوست الفرنسية، أو من النسخة اللاتينية.(123)

(119) Kitromilides, 'Tradition, Enlightenment', i. 37; Kitromilides, 'John Locke', 222.

(120) Kitromilides, 'Tradition, Enlightenment', i. 42; Kitromilides, 'Athos', 259.

(121) Dimaras, *Grèce*, 65-6; Gavroglu and Patiniotis, 'Patterns', 578-80, 586-7.

(122) Kitromilides, *Enlightenment as Social Criticism*, 31-3.

(123) Batalden, 'Notes', 7-8, 16.

أضف إلى ذلك، كانت إبستيمولوجيا لوك مركزية في أهم عمل لفولغاريس **المنطق** (*logiki*)، وهو عمل مميز باللغة اليونانية يتألف من 586 صفحة، والإنجاز الأبرز للتنوير اليوناني المبكر الذي كُتبت مُسوّدته الأولى خلال أربعينيات القرن الثامن عشر،[124] في أيونيا، والذي تَمَكَّن من نشره في النهاية في ليبزغ في 1766. وقد تأسى فولغاريس بلوك في رفضه الأفكار الفطرية واحتضان إمبيريقية صارمة وتأكيده الذهن. وهذا، في ما يخلص، يترك للناس ثلاثة مصادر منفصلة جوهريًا للمعرفة ولتصنيفات الأفكار: تلك التي نعرفها من الوحي وغير مرتبطة بالفاعلية الإنسانية؛ وتلك التي نعرفها من أفعال الذهن والتأمل والأحكام والتذكر، إلى آخره؛ وثالثًا وأخيرًا تلك التي تنشأ في الحس والجسد.[125]

مع ذلك، لم يستطع فولغاريس ترك نظريته الإبستيمولوجية ومنطقه على حاله. فالسِّمة الأساسية في مشروعه أنه مُرتبط بلا شك بتبجيله بجانب كاتيفوروس لبطرس الأكبر ولروسيا، تجلت في انشغاله بأنه يتعيّن أن تُوفِّق الثقافة الفكرية اليونانية المنتعشة بشكل مناسب بين لوك ونيوتن، من جهة، والتيارات اللايبنتزية والوولفيّة المهيمنة في روسيا. ويعكس النص المنشور لعمله **المنطق** بقوة سعيه لمزج لوك مع لايبنتز؛ ولكن من المهم ملاحظة أن فولغاريس قام مسبقًا في إبيروس، في أربعينيات القرن الثامن عشر، بتدريس طلبته لايبنتز ووولف، فضلًا عن لوك ونيوتن، ويبدو أنه قد قبل على الأقل أجزاء من النقد اللايبنتزي ـ الوولفي للنيوتنية، لكنه واجه صعوبة على وجه الخصوص في تَصوُّر نيوتن حول «الزمان المطلق». وبحسبان دراسته الدقيقة لمراسلات لايبنتز ـ كلارك في الفترة 1715ـ1716 وتدخلات مدام دو شاتيليه (Madame Du Châtelet) في مصلحة لايبنتز ووولف، حاول أن يشكل موقفًا وَسَطًا يمكّنه من الاستمرار في ولائه لنسق نيوتن واستيعاب لايبنتز في الوقت نفسه.[126]

إلى جانب إبستيمولوجيا لوك، فإن نهج لوك في تقييد نطاق الفلسفة، وأفكاره التعليمية على وجه التحديد، هو ما يبدو أكثر صلة بالتنوير اليوناني المبكر. وفي فترة لاحقة، فإنّ نيوتنيًا يونانيًا جديرًا بالذكر هو أيوسيبوس مويسيوداكس (Iosipos Moisiodax) (حوالي1730ـ1800)، وهو أصلًا من سيرنافودا في جنوب شرق رومانيا الحالية، وتلميذ لفولغاريس في أثوس في السنوات 1753ـ1756 وفي ما بعد خلال السنوات 1765ـ1777، ورئيس للمدرسة اليونانية في ياسي، وهو مفكر مهتم كثيرًا بمشاكل التعليم، قام بكتابة رسالة حول هذا الموضوع معتمدًا مرة أخرى بقوة على لوك، وهي نص ظهر في البندقية في 1779.[127] أمّن لوك، إذًا، ونيوتن الذي درس إرثه فولغاريس ومويسيوداكس بدرجة كبيرة عبر مترجمي الأخير الهولندي فيلهلم ياكوب فان شرافيسندي (1688ـ1727)، الذي ترجم فولغاريس مقدمته لفيزياء نيوتن إلى اليونانية، وبتروس موشنبروك (Petrus Musschenbroek) (1692ـ1761)، ومهما يكون، الأساس الفلسفي للتنوير اليوناني. وبطبيعة الحال، لم يكن نيوتن

(124) Ibid., 8; Henderson, *Revival*, 46.

(125) Henderson, *Revival*, 57, 61, 99, 102; Kitromilides, 'John Locke', 224.

(126) Henderson, *Revival*, 66-7; Ware, *Eustratios Argenti*, 6-7, 171-2; Gavroglu and Patiniotis, 'Patterns', 582, 584-8.

(127) Henderson, *Revival*, 90-1; Kitromilides, 'Athos', 263.

الذي أكدوا عليه هو نيوتن العالم بالمعنى الحديث بل كان نيوتن الطبيعي-اللاهوتي، مثمنين خاصة تركيزه على السيادة والعناية الإلهية ودفاعه عن المعجزات.(128)

وخلافًا لمافركورداتوس وأسلافه الآخرين، أوصى فولغاريس، مدفوعًا بقراءاته للوك، بدرجة محدودة من التسامح الديني وحرية الفكر، لكنه عمليًا ينكر التسامح مع المهرطقين الدينيين فضلًا عن «المَلاحدة».(129) وكان تَصوُّره للتسامح مُحدَّدًا ومطوَّقًا بقيود أكثر صرامة من قيود لوك أو حتى من بروكوبوفتش. درجة معينة وحذرة من حرية الفكر الفلسفية كانت، بالطبع، لا غنى عنها إذا كان للفلسفة والعلوم أن تتقدم، لكن ذلك، في ما يعتقد، يجب أن يقتصر على النخبة المتعلمة. أما بالنسبة إلى عموم الناس فلا يمكن أن يكون هناك إلا طريقة تفكير مقبولة واحدة، وبالتالي يمكن التسامح معها: مع ذلك، فإنه يجب على أي شخص مُتديِّن بشكل مناسب ينطلق للدفاع عن العقيدة، في ما يُؤكِّد فولغاريس، أن يمارس «سلوكات دمثة ورحيمة»، ولا يُطبِّق إلا الوسائل المعقولة للحد من الخطأ والهرطقة والبدع وتصحيحها، رافضًا كل الأساليب العنيفة والوحشية. لا يتعين التسامح عند فولغاريس حقًّا في الرغبة في التعايش مع اتجاهات ومعتقدات نختلف معها، بل في مناشدة للدفاع عن التدين ومهاجمة الأفكار التي نرفضها بطريقة غير عنيفة.(130) الأمر الحاسم بالنسبة له التمييز بين الاضطهاد النشط، من جانب، وتأمين الأرثوذكسية بالإقناع والمثال الصالح، ولو أنه مدعوم عمليًا بالتهديد بالحرمان الكنسي والنفي الاجتماعي، من جانب آخر.(131)

التنوير الحقيقي، كما يفهم فولغاريس المصطلح، يجب تقييده بصرامة فكريًا وكذلك تحديده اجتماعيًا وثقافيًا بحرص. وترتبط بتصوره الأرثوذكسي الواضح للتسامح ومعارضته لحرية فكر أوسع، على سبيل المثال، وجهات نظره حول تطور اللغة اليونانية. وبالنظر إلى أهداف التنوير اليوناني كما يتصورها، بدا له، مثل مافروكورداتوس ولكن خلافًا لكاتيفوروس، ولتلميذه الأشهر مويسيوداكس، أنه لا توجد أسس سليمة للتدريس أو الكتابة باللسان الشعبي الذي يستخدمه الناس العاديون لأنه لن ينتج عن ذلك إلا عواقب غير مرغوبة، تسبب اهتياجًا بين السكان. وقد فَضَّل بدلًا من ذلك إحياء لغة أثينا القديمة أداة للخطاب الفكري الحديث على أن تفصل بصرامة عن حياة الناس وتقتصر على نخبة صغيرة ذات تعليم عال.(132)

ومن المُفارَقات الجلية في نظرة فولغاريس التنويرية، في ضوء تطورات ما بعد 1750، أن حماسه تجاه نيوتن ولوك عدة سنوات قاده، على الرغم من نزعته اللاهوتية المحافظة، إلى الإعجاب بفولتير والدفاع عنه. ذلك أنه خلال العقد التكويني الأهم، أربعينيات القرن الثامن عشر، كان من الطبيعي افتراض أن فولتير، الذي كان رصيده في روما أيام البابا بنديكت الرابع عشر

(128) Gavroglu and Patiniotis, 'Patterns', 580.

(129) Henderson, *Revival*, 70-1.

(130) Ibid., 70-2; Kitromilides, 'Tradition, Enlightenment', i. 47.

(131) Henderson, *Revival*, 71-3; Kitromilides, 'John Locke', 229-30.

(132) Henderson, *Revival*, 95-6.

قويًا، والذي أصبح عضوًا فخريًا في أكاديمية سانت بطرسبرغ للعلوم في 1746، والذي لم يكن النصير الأكثر تحمسًا لنيوتن في القارة فحسب بل أيضًا المناصر الأكثر غيرة للأفكار الإنكليزية بصفة عامة، هو لذلك محافظ لا غبار عليه ومفكر مسيحيّ معارض لكل النزعات «الإلحادية» الخطيرة.[133] وقد جعل هذا فولغاريس، فضلًا عن حقيقة أن فولتير كان مادحًا عظيمًا لبطرس الأكبر الذي ظل مركزه في البلاط الروسي عاليًا في خمسينيات القرن السابع عشر، حتى بعد 1760، يعارض التقارير المقلقة التي تفيد بأن المفكر الفرنسي بدأ يتقمص صورة الخصم الكبير للدين والكنيسة.

وبعد أيونينا، درّس فولغاريس في كوزاني (مقدونيا) ومنذ 1753 في الكلية الجديدة التي أسسها في هذه المرحلة البطريرك سيريل الخامس على جبل أثوس.[134] ولكن أفكاره اعتُبرت جديدة من قبل رجال الدين وفي النهاية أجبرته المعارضة المتنامية، في 1759، بعد أقل من ست سنوات، ووسط صراع مرير، على التخلي عن عمله مصلحًا تربويًا في اليونان. وقد أدى صده في اليونان إلى الإقامة سنوات طويلة في هاله وليبزغ وبرلين، ومنذ 1771، أمضى آخر 35 سنة من حياته في روسيا. وفي ألمانيا وفي روسيا، استوعب الكثير عن لايبنتز وولف وتخلى تدريجيًا عن تبجيله السابق لفولتير، على الرغم من أنه استمر طويلًا في الإصرار على أن فولتير قد كتب العديد من الأشياء «الجيدة» والقليل من الأشياء غير المقبولة.[135] وبعد أن أصبح القيّم على مكتبة كاثرين العظيمة في 1772، تَحَوَّل إلى معاداة التلميذ الفرنسي للوك ونيوتن، وشجبه بوصفه داعية للعقوق والتفكير الحر؛ لكنه استمر في النظر إلى تركيبة لوك ونيوتن مخضّبة بلايبنتز والأوتوقراطية الروسية بوصفها أساسية لكل التنوير الحقيقي.[136] وقد أنهى عمله المهني في روسيا مطرانًا لسلافينسك وتشيرسون، وهو كرسي أسقفي جديد استُحدث خصيصًا من أجله.

---

(133) Ibid., 69, 73-4; Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 198-9.

(134) Gavroglu and Patiniotis, 'Patterns', 580, 587; Henderson, *Revival*, 43, 46, 56-7; Ware, *Eustratios Argenti*, 6-7; Kitromilides, 'John Locke', 223.

(135) Henderson, *Revival*, 70; Dimaras, *Grèce*, 64-6, 68; Ware, *Eustratios Argenti*, 172.

(136) Henderson, *Revival*, 73-4.

13

السيادة الشعبية، والمقاومة، و«الحق في الثورة»

مفهوم «السيادة الشعبية» فكرة كان من الصعب للغاية على العقل الحديث المبكر التكيف معها وقبولها، وبدرجة ليست أقل في بريطانيا منها في أوروبا. ذلك أنه كان مفهومًا ثوريًا محتملًا بشكل واضح ومضادًّا بصورة مباشرة لقرون من المذهب السياسي المقبول كنسيًا ومَلَكِيًا. وكان من البدهي بالنسبة للجمهوريين الراديكاليين، على الرغم من أن القليل منهم قورنوا بمشرعني الحق الإلهي المقتنعين بقدسية دستورهم الفعلي، أنّ الحكومة هي حكومة الشعب، من الشعب، ومن أجل الشعب، وبالتالي فإن الناس العاديين يحوزون بشكل ثابت على حق اختيار أي نوع من الحكومة يرغبونه.[1] ووَفْقًا لهذا الاستدلال العقلي، إذا انتهى نظام، أو فقد قبضته، أو أُطيح به، فإن مسؤولية صنع حكومة جديدة تنتقل تلقائيًا إلى الشعب. «إذا حُلت الحكومة»، كما عبّر عن هذه النقطة الناشط الجمهوري القديم السير جون وايلدمان (John Wildman) في كانون الثاني (يناير) 1689، خلال الثورة المجيدة، «لا أحد يستطيع المطالبة بالعرش؛ والعائلة الملكية إذا جاز التعبير انقرضت؛ ويمكن للناس وضع الحكومة التي يشاؤون، سواء القديمة، أم جديدة؛ ملكية مطلقة أم محدودة؛ أرستقراطية أم ديمقراطية».[2] وإذا كان الإجراء الثوري هو السبيل الوحيد لإنهاء نظام استبدادي، ملكي أو غيره، عندها تصبح هذه الثورة، كأمر واقع، مُبرَّرة وشرعية.

الحكمة المألوفة والأكثر موثوقية، والمتجذرة بعمق بِنَظَر الأرثوذكس والأنغليكانيين والكالفنيين واللوثريين والكاثوليك على حد سواء، هي أن السلطة السياسية وسيادة الأمراء، كما أعلن الواعظ الهيغونوتي جان لا بلاسيت (Jean La Placette) في 1699، ليست مستمدة من الشعب بل من الله.[3] وخلال الثورة المجيدة 1688ـ1691، كما قبلها وبعدها، رفض معظم الشراح الإنكليز والإسكتلنديين والإيرلنديين والأميركيين، سواء أكانوا ليبراليّين (ويغ Whig) أم محافظين (توري Tory)، بطريقة قاطعة الإقرار بأي حق في المقاومة الشعبية، أو مبدأ السيادة الشعبية، حيث استخدموا تشكيلة من الأدوات المذهبية لاستبعاد «السيادة الشعبية» و«حق المقاومة» بشكل صارم من «مبادئ الثورة» المحترمة والمقبولة.[4] اللافت خلال السنة الأولى من الثورة في إنكلترا، 1688ـ1689، أنه في حين تجاوزت منشورات كل من المحافظين واليعقوبيين الربع بقليل من مجمل الكتيبات السياسية المنشورة، وأن منشورات الليبراليين (الويغ) المناصرين للثورة كانت أقل من النصف بقليل، لم يقتصر الأمر على أن كل الكتيبات الأولى تجنبت

(1) Kenyon, *Revolution Principles*, 14-17, 103-4; Porter, *Enlightement*, 190-1.

(2) [Wildman?], *A Letter to a Friend*, 14-15; Scott, *England's Troubles*, 192-3, 221.

(3) La Placette, *Traité de la conscience*, 53; Mazzotti, 'Newton for Ladies', 122, 133-5, 137.

(4) Goldie, 'Revolution of 1689', 484, 486-7, 489-90.

«السيادة الشعبية» فحسب، بل إن كل ما قدمته الأخيرة، عمليًا، هو ما أُطلق عليه مصطلح «نظرية الأمر الواقع» بشكل أو بآخر، التي كانت في الغالب من نوع متكلّف، تحديدًا لتفادي الحاجة إلى تبني هذا المبدأ، الذي كان لا يزال، آنذاك، مُتجنَّبًا بصفة عامة والذي أصبح في ما بعد، وبشكل جوهري، المبدأ «الحديث».[5]

المثير للاستغراب أن جزءًا ضئيلًا، عشرة كتّاب (منهم لوك)، قد ذهب أبعد من ذلك إلى حد اقتراح حق العزل على أساس انتهاك «الحقوق الطبيعية الأولية» ناهيك بتطوير حجّة كاملة عن السيادة الشعبية.[6] وقد تبنى معظمهم نظريات حول «التخلي» أو «التنازل»، على الرغم من أن كل واحدة منها كانت خيالًا صارخًا؛ ذلك أنه لم يكن صحيحًا على الإطلاق أن جيمس الثاني (James II) وورثته قد تنازلوا أو «تخلوا» عن العرش طوعًا. على العكس، استولى وليام الثالث (William III) وجيشه الغازي، معًا بجانب مناصريه الإنكليز، على المملكة وسيطروا على القوات الملكية، وطردوا جيمس قسرًا من البلاد، أو على حد تعبير تولند، جاء أمير أورانج «متفضّلًا لإنقاذنا من البابوية والعبودية، ولينقذنا للأبد وحتى النهاية من هذا الطاعون الأسوأ».[7] إلى جانب خرافتي «التنازل» أو «التخلي»، تعينت الإستراتيجية المتاحة الأخرى في الاعتراف صراحة بحدوث غزو. وهكذا، قام منظّر إسكتلندي مشهور للثورة، المحامي فرانسيس غرانت (Francis Grant) (1658–1726)، الذي درس في هولندا، في ليدن، خلال السنوات 1684–1686، بشكل لا يختلف عن عدد من نظرائه الإنكليز، بالركون إلى «حق الفتح في الحرب»، كما هو مُعرَّف في كتاب غروتيوس **قواعد قانون الطبيعة** (ius *naturae*)، لجعل نقل السيادة من جيمس الثاني إلى الملك وليام عملًا مشروعًا، ولتبرير فقدان جيمس وورثته الدائم للعرش، من دون الاعتراف بأن مصالح الشعب تدخل بأي طريقة في المعادلة القانونية.[8]

في المقابل، من بين أولئك الذين أيدوا «السيادة الشعبية» وحق المقاومة كان الكثير يعيشون في المنفى بالخارج. عاد وايلدمان من هولندا مع خصوم أسرة ستيوارت الإنكليز والإسكتلنديين القدماء الآخرين، على متن الأسطول الحربي الهولندي في تشرين الثاني (نوفمبر) 1688، مسلحين علنًا ضد ملكهم الحاكم. غير أن هؤلاء الرجال كانوا ينتمون لزمرة من كبار السن متناقصة بشكل سريع من رجال الكومنولث المتورطين في الثورة الإنكليزية الأولى في أربعينيات وخمسينيات القرن الثامن عشر الذين عاشوا بعد ذلك في البلدان المنخفضة، ولم يتمكّنوا من العودة إلى بريطانيا، عدة عقود، ولذلك في حين أن موقفهم كان جمهوريًا بلا هوادة، فإنهم كانوا يمثلون نوعًا من الرأي الذي أصبح بصورة متزايدة غير ممثل داخل بريطانيا نفسها. ويرى وايلدمان، الذي كان جمهوريًا بالكامل، أن للشعب الحق في تغيير شكل الحكومة، عن طريق الثورة، وأن يقوم بذلك بأكثر الأساليب المفتوحة والعلنية والتشاورية الممكنة. «طريقة القيام بها»، في ما يحاجّ، «يجب أن تكون عظيمة، ورهيبة، ومهيبة،

(5) Ibid., 484, 487.

(6) Ibid., 509; Kidd, *Subverting Scotland's Past*, 1-15.

(7) [Toland], Art of Governing, 41; Worden, 'Revolution of 1688-9', 262-3.

(8) Speck, *Reluctant Revolutionaries*, 140, 165; Jackson, 'Revolution Principles', 107-11; Kidd, *Subverting Scotland's Past*, 40-1, 64.

بحيث لا يستطيع أحد منازعتها»، ولهذا السبب، فإنه يوصي بأنه يجب على صناع الثورة أن يواصلوا المسير بواسطة «مؤتمر وطني كبير مُكوَّن من ممثلي المجتمع».[9] ولضمان أن هذا المؤتمر الوطني مقبول بوصفه ممثلًا و«وطنيًّا حقيقة»، حَثَّ، كما فعل جون همفري (John Humfrey) وروبرت فيرغسون (Robert Ferguson) وراديكاليون آخرون، على أنه «يجب أن يكون أكبر عددًا من مجلس العموم كما هو معتاد»، ولأن «مجلس الأمة الكبير» يمتلك «سلطة أكثر من البرلمان، وهو صانعه، يجب أن يكون الهيئة الأكبر».[10] مع ذلك، فإن وجهة النظر هذه كانت نادرة على نحو استثنائي في ذلك الوقت.

ومن الطبيعي، في جمهورية مثل المقاطعات المتحدة حيث لا يوجد ملك، يلزم أن تكون الموانع أمام الاحتكام لمصالح الشعب أقلّ. ولكن هنا أيضًا تمسكت الكنيسة الإصلاحية بأن السلطة السياسية من عند الله، في حين أن كون واقع السياسة المدنية اليومية أوليغاركيًّا بالكامل وبأيدي «أوصياء» غير منتخبين، فإن أي تعبير عن حق دائم في المقاومة الشعبية أو نظرية عن «السيادة الشعبية» ظل إشكاليًّا ومن الصعب مواءمته مع كل من الرأي السائد والواقع السياسي المهيمن. وحتى مع ذلك، فإن الطريق إلى «السيادة الشعبية» ظل إلى حد ما مفتوحًا بشكل أكبر. لذلك، ومثل وايلدمان وتولند، أكّد فالتن (Walten) ودي هوغ وفان دير مولين (Van der Muelen) وعدد آخر من الكتّاب السياسيين الهولنديين الهيغونوتيين الهولنديين الذين علّقوا على أحداث 1688 أنّه لا يجوز أبدًا أن يفقد الشعب الحق في رفض أي حكومة تهمل حماية القوانين والحريات المُفوَّضة بصيانتها.[11] وفي عمل الراديكالي التوجه وصي أوترخت فيللم فان دير مولين (1659-1739)، نجد حقًّا واسع النطاق لمقاومة القمع الملكي، أو المعتقد الفاسد، المخالف لذلك العقد الذي يبدو أنه (حتى وإن كان بصياغة غامضة) يطاول كل فرد وغير قابل للمصادرة، الحق الطبيعي للإنسان، كما عند إسبينوزا، كونه منقولًا من «حالة الطبيعة».[12]

وفي الواقع، لم يَرَ فالتن أي صعوبة في تبرير «حق» عام وواسع النطاق للمقاومة المسلحة ضد الطغيان من أي نوع كان. ولذا فإن الملوك، وفي هذا الشأن كل أشكال الحكم الأخرى، في ما يقر، يخضعون للقانون، وليسوا فوقه، حيث جادل بأنه «ليس بالمقدور فحسب معاقبة الملوك والأوصياء إذا استحقوا ذلك، بل يمكن أيضًا دومًا للرعايا مقاومتهم، إذا قاموا بعمل غير قانوني واعتدوا على دينهم أو حرياتهم أو ممتلكاتهم».[13] ذلك أن كل من يملك «سلطة وحقًّا» في أن يعهد بمنصب إلى شخص ما، يملك أيضًا «قوة وحق» المطالبة بالتعويض والعقاب عندما تؤدي إساءة استخدام المنصب أو الفساد أو السلوك الاستبدادي أو سوء الإدارة إلى الإضرار بالمصلحة العامة. وكل ذلك يستند على ما يسميه فالتن «الحرية الطبيعية للإنسان» و«قانون الطبيعة»، وهو مصطلح يسبغ عليه

(9) [Wildman?], *A Letter to a Friend*, 15.

(10) Ibid.; Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 566-7.

(11) Walten, *Onwederleggelyk bewys*, 9, 11-13, 44; de Hooghe, *Spiegel van Staat*, ii. 12-13; Gregg, 'Financial Vicissitudes', 77-8.

(12) Kossmann, *Political Thought*, 97, 103-6.

(13) Walten, *Regtsinnige Policey*, 6; Walten, *Onwederleggelyk bewys*, 11-12.

هنا وهناك لمسة إسبينوزية مميزة بالحديث عن «قانون الله، أو قانون الطبيعة».[14] والملفت بشكل أكثر، أن «قانون الطبيعة» هذا يسمو دومًا على مصادر السلطة الأخرى. وهكذا فإن المسيحيين سوف يُطمئنون بأن الإنجيل قانون الله. ولكن المسلمين والوثنيين مقتنعون بالمثل بأن النصوص المسيحية مجرد «خرافات وكلمات بشر» وأنهم أيضًا يملكون «من الطبيعة الحق نفسه» باعتبار أن قرآن محمد مقدس ويأمرون وعاظهم ومعلميهم بالالتزام بتعاليمه، فقانون الطبيعة هو الحق الوحيد الذي يمكن أن يدركه العقل على أنه ينطبق بصورة عامة.[15]

العنصر الديمقراطي الأكثر لفتًا للنظر في فكر فالتن السياسي هو مفهوم أن «أغلبية المجتمع أو الأمة»، وليس أغلبية مدينة أو حي من أحيائها، «تملك دائمًا القوة والحق في تغيير [شكل] الدين والقوانين»، وتلتمس من الحكومة تشريع قوانين جديدة تصون شكل الدين الجديد الذي اختارته.[16] وإذا رفضت الحكومة، «فإن الذين يشكلون الأغلبية»، والذين اختاروا شكلًا آخر من الدين، يملكون «قوة وحق» إرغام السلطات السياسية على الانصياع وإلا تنحيتهم واختيار نظام جديد.[17] في فكر فالتن ودي هوغ السياسي، رجال الحكومة، وقساوسة الكنيسة، مهما كانت طبيعة تكوينهم، مجرد «ممثلين للشعب كله».[18] وحين يعزل الشعب السلطات، فالممثلون الجدد «يجب اختيارهم وتفويضهم عبر اتفاق عامّ» لأن القوانين توجد من أَجْل «أغلبية المملكة أو الدولة أو الجمهورية» وليس لغير ذلك.[19]

وفي جميع أنحاء العالم الأطلسي في ذلك الوقت، ظلت معظم الآراء، من دون شك، مناوئة لكل الصياغات التي تودع سلطة اختيار الحكومات والإطاحة بها عند الشعب، فضلًا عن الزعم بأنّ القاعدة المناسبة للشرعية في السياسة هي ما أطلق عليه فالتن «الحرية الطبيعية للإنسان».[20] وكان مفهومًا أن صلب الموضوع هنا لا شيء أقل من صحة العادات والسلطة والنظرة اللاهوتية للعالم. وقد شجب الواعظ الإصلاحي ليونارد ريسينيوس (Leonard Ryssenius) بشكل كامل مذهب فالتن في «الحق الطبيعي» الذي عزاه إلى هوبز فضلًا عن إسبينوزا، وخاصة مبدأ فالتن أن لدى كل مجتمع أو أمة حقًّا أصيلًا وغير قابل للمصادرة في تغيير قوانينها وحكومتها بل وحتى دينها. ويطلب فالتن من الحكومة أن تمتثل لرغبات الشعب في الأمور العقائدية كما في أمور الحكومة، بغض النظر، في ما يحتج الواعظ المصدوم، عما إذا كان المعتقد الجديد مسيحية صحيحة، أو مسيحية زائفة، أو دينًا «باطلًا» بالكامل. ولا يلغي هذا المذهب «الحق الإلهي» فحسب، بل يلغي أيضًا التقليد المُكرَّس

---

(14) Walten, *Onwederleggelyk bewys*, 18-19, 21.

(15) Ibid., 46-8.

(16) Ibid., 9, 13.

(17) Ibid.

(18) Ibid., 13; van Gelder, *Getemperde vrijheid*, 17.

(19) «... باتفاق عام يجب أن يختاروا، وأن يُمثِّلوا» لأن القوانين في مصلحة «عدد كثير من الملكيات أو الدول أو الجمهوريات»؛
Walten, *Onwederleggelyk bewys*, 9.

(20) Ibid., 20.

والسلطة الكنسية. وهكذا، فإن نظرية فالتن السياسية، في ما يجزم ريسينيوس، تنزع عن وليام الثالث كل شيء ملكي، وتجعله مجرد خادم للبرلمان؛ وقد أضاف ساخرًا، «إن مبلغ ما تقوم به هو أن تضع تاجًا بهيًّا على رأس الملك وليام».(21)

وقد ساعد المُروِّجون الدعائيون الهولنديون الهيغونوتيون الثورة المجيدة عبر تشويه الصورة الدولية للويس الرابع عشر وجيمس الثاني وبلاطيهما، ووصموهما بأنهما طاغيان طموحان وجشعان ومضطهدان ومستبدان، ساخرين من فكرة ملكية الحق الإلهي ذاتها فضلًا عن المبادئ المشرعنة المعلنة من الكنيسة الأنغليكانية (التي يحتقرها فالتن بوجه خاص)، ومحاولين تشويه الاضطهاد الديني المنظم، وفي الواقع تشويه أي مبدأ حول التماثل الديني المفروض. وفي هذا الصدد حققوا نجاحًا دعائيًّا كبيرًا، مبرزين التهديد المفترض «للسلطة الملكية المطلقة» والتعصب الديني في صورة سلبية بالكامل في عدة منشورات أُعيد توزيعها بعدة لغات.(22) كما أنهم ساعدوا في إيقاف الإشارات المبدئية لمعارضة ناشئة للأوصياء ضد الأمير في أمستردام، بعد خلع جيمس، وتنصيب وليام على العرش مع ماري، عن طريق شجب خصوم الحاكم العام الهولندي بوصفهم أوليغاركيين مدفوعين بأنانية لا يضعون المصلحة العامة في قلبهم.(23)

وقد تجلت إحدى السمات المعادية لهوبز على نحو مميز في نظرية المقاومة عند فالتن ودي هوغ، وكذا وايلدمان، في فكرة أنه عندما يخطئ الشعب بسبب الإهمال أو «العمى» بحيث يمنحون ملكًا، أو أميرًا، سلطة مطلقة ويقسمون على طاعة غير محدودة له، في تناقض مباشر مع نور العقل، و«رسالة الكتاب المُقدَّس»، في عقد من النوع الذي يفترضه هوبز، لا يمكن بأي حال من الأحوال إلزام الناس بمثل هذا الإجراء المُضلِّل عندما يعلّمهم نور «العقل الخالص» وفهمهم المتحسن خطأ ما قاموا به.(24) ذلك أن كل السلطة الأميرية أو الملكية، في ما يجادلون، تكون دومًا وحُكمًا غير شرعية إذا أُعلن أنها «مطلقة». وقد تعيّن الفارق الجوهري بين إسبينوزا وهوبز على وجه التحديد في أن إسبينوزا تمسّك، بعكس هوبز، بأنه لا يمكن لأي عقد أو ترتيب دستوري أن يُلزم جيلًا مستقبليًّا لا يرغب في أن يُقيَّد به، وهي وجهة نظر صادمة لمعظم الآراء المعاصرة ولكنها مُتأصِّلة في الموقف الجمهوري الديمقراطي.(25) إن فكرة هوبز أن الناس، بمجرد تفويض السيادة، يفقدون تمامًا حقهم السيادي، فكرة مرفوضة عند فالتن ودي هوغ وفان دير مولين.(26)

ولا شك في أن هذه المبادئ بدت مفيدة في عيون الحاكم العام وبطانته، على الأقل لبعض الوقت. ذلك أن الإجراء البرلماني الذي حرم جيمس من عرشه ووضع وليام وماري في مكانه لم يكن

(21) Ibid.; Ryssenius, *Dagon*, 21-2; Blom, 'Our Prince is King', 50-1.

(22) Walten, *Wederlegginge*, 39-40; Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 44-9, 51-2.

(23) [De Hooghe], *Nieuw Oproer*, 19-20, 22; [de Hooghe], *Postwagen-Praetjen*, 5; Knuttel, 'Ericus Walten', 359-60; Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 48, 54; Israel, *Dutch Republic*, 854-7.

(24) Walten, *Regtsinnige Policey*, 78, 93; [Walten], *Wederlegginge*, 4; Knuttel, 'Ericus Walten', 351-2.

(25) Spinoza, *TTP* 239-41; Yvon, *L'Impiété convaincue*, 411-12.

(26) Walten, *Wederlegginge*, 27, 42; Israel, *Dutch Republic*, 856.

غير مسبوق فحسب ولكنه، بالنسبة لأي وجهة نظر قانونية أو دستورية مكرسة، غير مقنع كليًّا. وكانت الطريقة الوحيدة الممكن تَصوُّرها لتبليغ تبرير ذي معنى ومقنع عن «الثورة الأخيرة» هي التوكيد، على أسس جمهورية ديمقراطية، أن «الطغيان» يُلغي كل التزام على الناس. وفي غضون ذلك، شجبت الدعاية الفرنسية المضادّة وليام بصوت عال لكونه مخادعًا ومحتالًا ومغرورًا، «كرومويل الجديد» الذي كانت مكائده تستهدف تدمير الحرية الجمهورية في هولندا بقدر ما تستهدف إسقاط الشرعية الملكية في بريطانيا، وهذا تحذير اقتنع به كثيرون بسهولة.[27] ورَدَّ الجمهوريون الراديكاليون الإنكليز والإسكتلنديون والهولنديون بالتوكيد على احترام الأمير غير المحدود المفترض لحقوق الإنكليز والإسكتلنديين، وتبجيله للبرلمان، والكنيسة الأنغليكانية، وقوانين إنكلترا وحرياتها، وعوزه (ولو بقَدْر أقلّ معقولية، في ما يُعتقد) لأي طموح تجاه سلالة الحكم. ومثلما ساعد الإنكليز من خلال طرد ملكهم المستبد جيمس الثاني، فهكذا، وبمجرد تتويجه، فإن وليام سوف يمتثل بطريقة لا غبار عليها للمبدأ العظيم الجديد الذي كرسته الثورة: «الأمير ليس فوق القانون»، على حد تعبير فان دير مولين، «ولكن القانون فوق الأمير»، والمصدر النهائي لسلطة القوانين هو سيادة الشعب.[28]

وكان هذا مفهومًا ثوريًا حقيقةً يعززه إصرار فالتن على أنه إذا تصرف جيل بطريقة غير حكيمة بحيث تُعهد شؤونه إلى ملك مطلق للأبد، فإن أخلافهم إذا أصبحوا أناسًا يعترفون «كمرشدهم الحصري» بسلطة «العقل الطبيعي» و«نور الوحي الإلهي»، وهذان متماهيان بالنسبة لفالتن و(إسبينوزا)، لا يعودون ملزمين بأي حال من الأحوال «بطاعة هذه السلطة، أو بإخضاع التفكير الواضح لفهمهم بعد ذلك للنزعات العمياء والأحكام المعيبة لأسلافهم».[29] يجب على الملك الدستوري، أو أي أمير يكون حكمه شرعيًا، أن لا يسير وَفقًا للقوانين فحسب، في ما يؤكد فالتن، بل أيضًا وَفْقَ قاعدة أفلاطون بأن «السلطة الملكية تخضع للعقل».

وقد أصبح التوكيد على الخاصية الشريرة جوهريًّا للحق الإلهي للملوك والتعصب الديني حسب النموذج الفرنسي في ما بعد الشغل الشاغل للجمهوريين الهولنديين والهيغونوتيين والإنكليز والإسكتلنديين؛ كما أصبح لويس الرابع عشر المثال المُجسِّد للطاغية العالمي. ولفترة قصيرة، شجعت الظروف الإستراتيجية الدرامية في السنتين 1688–1689 على وضع استُخدمت فيه الأفكار الجمهورية الراديكالية بكثافة من قِبَل كل من الحكومة الهولندية والحكومة البريطانية الجديدة بحيث أصبح من الممكن بشكل كبير، للمرة الأولى، نشر مبدأ إمكانية مقاومة السلوك الملكي المنتهك لحريات الناس بشكل مُبرَّر بكل الوسائل المتاحة بما فيها الثورة المُسلَّحة. وفي ظل هذه الظروف، من المترتبات الواضحة لهذا أنه من المناسب كذلك أن تقوم حكومات الجوار بمساعدة هذا التمرد حين تكون المقاومة الشعبية غير كافية بمفردها للإطاحة بالحكم المطلق

---

(27) Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 43; Blom, 'Our Prince is King', 45.

(28) Blom, 'Our Prince is King', 56-8; Blom, *Morality and Causality*, 52, 259.

(29) [Walten], *Wederlegginge*, 39-40; [Walten], *Spiegel der Waerheyd*, 39.

وعدم الدستورية والتعصب. ولا يمكن لهذا إلا أن يعني أن الناس لديهم كل المُبرِّرات لدعوة غزو أجنبي لمساعدتهم.(30)

وغنيّ عن البيان أن هذه القراءة الراديكالية للثورة واجهت مُعارَضة وتنازعًا شرسًا في كل مكان واستمرت حتى 1789، وخصوصًا في بريطانيا نفسها. ولم تُقاوم فحسب من اليمين، من معارضي التنوير، ولكن أيضًا، بصرامة وثبات وقوة، من الوسط. كثير من علماء اللاهوت الأنغليكانيين، المرتعبين من خلع جيمس، وتسامح وليام الثالث، وحرية الصحافة، ندموا على تأييدهم المبدئي «للثورة»، وفي الغالب تراجعوا عنه وظهروا بشكل متزايد كخصوم «المبادئ الثورة». وقد عنّف تولند، وفي ما بعد مانديفيل، بشدة هؤلاء الكنسيين الناكصين على قيامهم «بسرعة شديدة بشجب ما كانوا هم أنفسهم وكل الأمة يفعلونه في الثورة».(31) ومع تزايد عدم شعبيته بين الإنكليز، فضلًا عن الإسكتلنديين والإيرلنديين، كان على وليام أن يبدي حرصًا شديدًا، حتى نهاية الحرب مع فرنسا في 1697، في إدارة البرلمان والطبقة العليا، ما يعني إبعاد نفسه عن أي شيء يعترضون عليه بقوة.(32) وقد أرغم هذا الملك الجديد وبطانته على الإسراع إلى التراجع عن قبولهم الأفكار الراديكالية بعد النجاح المبدئي للثورة. كما أن وليام سرعان ما شعر، في السياسة العملية، أنه مجبر على ترك مناصريه الليبراليين (الويغ) الأكثر راديكالية والسعي إلى الحصول على دعم الوسط، ولذا فإنه بشكل مُساوٍ، خاصة بعد معركة بوين والهزيمة الحاسمة لجيمس والقضية اليعقوبية في إيرلندا، في 1690، تحرك الحاكم العام ـ الملك لتبني أفكار واتجاهات أنغليكانية ودستورية أكثر تقليدية.(33)

وقد تَعَزَّزت ردود الأفعال الواسعة المضادّة للفكر الراديكالي ولمفهوم «السيادة الشعبية» بشكل قوي بتيّار شوفينية المحافظين (التوري) وعدائهم تجاه الهولنديين الذي تعمق في البلاد بسبب استمرار تواجد القوات الهولندية وتدفق الهولنديين الهيغونوتيين واليهود الذين عبروا [البحر]، في أعقاب تنصيب الحاكم العام على العرش الإنكليزي، من هولندا سعيًا وراء حظوظهم في لندن. ومع صيف 1689، كان الشعور السيئ تجاه الهولنديين قويًا في إنكلترا لدرجة أنه أصبح عاملًا مُهِمًّا في حد ذاته. وقد لاحظ أندرو فلتشر (Andrew Fletcher)، الجمهوري الإسكتلندي الذي اعتقد أنه «لا شيء يستطيع بشكل فَعَّال معارضة قوة فرنسا العظيمة والمتنامية، مثل القوة الموحدة المتجاورة لإنكلترا وهولندا»،(34) والذي عارض، على أسس جمهورية عامة، الوحدة الاندماجية بين إسكتلندا وإنكلترا، إذ فضّل ترتيبًا فيدراليًّا مرنًا حيث تحتفظ إسكتلندا ببرلمانها وميليشياها، مُتَّهِمًا الإنكليز بأنهم يكنون «حقدًا متأصِّلًا ضد الإسكتلنديين»،(35) ولاحظ بمرارة كراهية أخرى «فمنذ الثورة

(30) Knuttel, 'Ericus Walten', 349-52; Kossmann, *Political Thought*, 97, 99, 103.

(31) Toland, *The Jacobitism, Perjury and Popery*, 4; Dickinson, 'Politics', 89; Israel, 'William III and Toleration', 162.

(32) Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 128, 134, 142-6; Scott, England's Troubles, 219, 479-80.

(33) Scott, *England's Troubles*, 219, 478-80; Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 596-7.

(34) [Toland], *Art of Governing*, dedication; Fletcher, *Political Works*, 261.

(35) Fletcher, *Political Works*, 411; Pocock, *Virtue, Commerce and History*, 237-9; Kidd, 'Constitutions', 41, 43; Armitage, *Ideological Origins*, 161-2.

الأخيرة التي حدثت بمساعدة الحاكم العام، وأنقذت هذه الأمم من دمار شامل، وأنتم [أي الإنكليز] لا تطيقون اسم الهولندي وعاملتم الهولنديين في جميع المناسبات بتعبيرات حاقدة غريبة عن كرم شعبكم».(36)

وقد نتج عن الاستياء المتنامي تجاه التسوية السياسية والتسامح والنفوذ الهولندي، الذي عبّرت عنه بشكل خاص قطاعات واسعة من طبقة ملاك الأراضي ورجال الدين الأنغليكانيين، رفض قاطع متزايد لِمَبْدَأي المقاومة المبررة والسيادة الشعبية.(37) وخلال تسعينيات القرن السابع عشر، أصبح عمليًا كل زعماء الحكومة والكنيسة يفضلون خرافتي المحافظين (التوري) حول «التخلي» و«التنازل» أسلوبًا لبناء واجهة من الشرعية والتقاليد الظاهرية، حيث تخلصوا بصورة متزايدة من فكرة أن وليام، على حد تعبير بولنغبروك، «تسلّم العرش هدية من الشعب».(38) وهذه المقاطعة الملهمة من الطبقة العليا والمدعومة من البلاط لمبدأ السيادة الشعبية أغضبت صمويل جونسون (Samuel Johnson)، وهو كاهن ليبرالي راديكالي معزول، ومدافع قوي عن حق المقاومة، سجنه جيمس الثاني ولكن أُطلق سراحه مع ثورة 1688.(39) وعلى الرغم من أن المتنفذين يفضلون مذهب «التخلي»، فإنه يشتكي في بحث في 1692، من أنه كان «باطلًا» بوضوح وفي حين أنه ليس منحطًا وحقيرًا مثل «فرضيات» «الاغتصاب» و«الفتح»، فإنه كان مُصَمِّمًا بشكل متساو على تقويض الثورة وعرش «الملك، وكأنه ليس له حق شرعي فيه».(40) وحسب جونسون، الذي كان أيضًا خبيرًا في جوليان المرتد وكان قسيسًا ذات مرة، كما يلاحظ بيل، مع اللورد رسل الذي أعدمه تشارلز الثاني، في 1683، بعد مؤامرة راي هاوس، تم التوكيد على الحديث عن «التخلي» و«التنازل»، في مقابل المقاومة المبررة، «لمجرد حماية المذهب [الأنغليكاني] في الطاعة السلبية، والحفاظ عليه آمنًا وسليمًا، على الرغم من أن الأمير وكل الأمة كانوا مشغولين بمقاومة القمع، والدفاع عن حقوقهم».

وقد أعلن «التخلي» لحماية حساسية المحافظين ولكن بتكلفة عظيمة للمجتمع، في ما يؤكد جونسون. ولأن هذه الأفكار الأنغليكانية «لا تترك شيئًا من الحرية أو المِلكية العقارية لدى الأمة»،(41) أصبح معتدلو التوري والويغ على حد سواء يرفضون الإقرار بأن «الشعب في إنكلترا قام فعلًا بخلع الملك جيمس الثاني بسبب سوء الحكم»، في ما أضاف جونسون بازدراء، «وتوّجوا أمير أورانج بدلًا منه»؛ ولعجزهم عن» جعل مذهبهم الوضيع حول الطاعة السلبية يتوافق مع الثورة»، عملوا على

---

(36) Fletcher, *Political Works*, 410;

انظر أيضًا:

Toland, *An Appeal to Honest People*, 40; Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 142-6.

(37) Bennett, *White Kennett*, 26, 56.

(38) Bolingbroke, *Political Writings*, 102; Kenyon, *Revolution Principles*, 6, 10, 31; Goldie, 'Revolution of 1689', 488-9; Pocock, *Virtue, Commerce and History*, 65, 77; Speck, 'Britain', 177-9.

(39) Goldie, 'Roots', 199; Goldie, 'Revolution of 1689', 506; Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 318-19.

(40) Kenyon, *Revolution Principles*, 31; Johnson, *Argument*, 17.

(41) Johnson , *Argument*, 11, 15-16; Straka,'Sixteen Eighty-Eight', 150, 154; Rachum,'*Revolution*', 136.

جعل الثورة تتوافق مع مذهبهم، محاولين بهذه الوسيلة «إرجاعنا»، وَفْقَ صياغته، «إلى الوضع نفسه الذي كنا فيه منذ خمس سنوات» [أي قبل الغزو الهولندي].(42)

وقد أدى التغيّر السريع في خطاب البلاط والبرلمان بجانب تحالف وليام المتنامي مع معتدلي الويغ والتوري في السياسة، والأنغليكانيين المتحررين في شؤون الكنيسة، منذ أوائل تسعينيات القرن السابع عشر، كما ظهر، إلى تكاثُف وثيق بشكل متزايد بين بلاط وليام والكنيسة الأنغليكانية ولاهوت نيوتن الطبيعي. وكان هذا ترتيبًا ساعد على وضع أسس التقدم الدرامي للتنوير النيوتني - اللوكي في بريطانيا وإيرلندا وأميركا خلال تسعينيات القرن السابع عشر والعقود المبكرة من القرن التالي والانتشار اللافت للتأثير الفكري البريطاني في العالم أجمع في أوائل القرن الثامن عشر. وخلال حكم الملكة آن (Anne) (1702-1714)، تنامت بقوّة ردود الأفعال للأفكار الجمهورية والراديكالية والتفكير الحرّ. «كلنا نعرف»، كما قال راديكاتي، «ضجيج رجال الدين خلال طيلة فترة حكمها، فهم يجأرون بلا انقطاع في كل مكان بأن الكنيسة في خطر».(43) وقد ساعد هذا بشكل متزايد على نقل طابع تقليدي وأنغليكاني ومضادّ للديمقراطية إلى الوجه السياسي لكثير من التنوير البريطاني.(44)

ثابر مناصرو الثورة المجيدة من التيار الرئيس، والخلافة الهانوفرية، خلال العقود اللاحقة على السعي لتشويه القراءة الراديكالية لما حدث. وقد فعل إدموند برك ذلك، على سبيل المثال، فعند هجومه على المنشق الموالي لأميركا ريتشارد برايس (Richard Price) (1723-1791)، وهو وجه معروف كان في سبعينيات وثمانينيات القرن الثامن عشر، في الواقع، أكثر راديكالية من معظم معجبيه الأميركيين، حيث ازدرى «مبادئ الدكتور برايس حول الثورة»، وهي حزمة أشار إليها بوصفها «حقًا عامًّا في اختيار حكامنا؛ وفي طردهم لسوء السلوك؛ وتشكيل حكومة لأنفسنا»(45)، لم يتأخر خصوم مَبْدَأي السيادة الشعبية وحق المقاومة، في الإشارة، بغض النظر عما قد يقوله برايس والجمهوريون الآخرون، إلى أنه لا يوجد أي تأييد لهذين المَبْدَأين في وثيقة تسوية الثورة في 1689 وفي المنشورات الرسمية الأخرى للثورة. وحسب برك، لم تكن للثورة المجيدة أي علاقة «بالسيادة الشعبية»، أو حق المقاومة أو المصلحة العامّة. على العكس من ذلك، وبعيدًا عن كونها انتفاضة شعبية أو غزوًا هولنديًّا، كانت «الثورة المجيدة» بالنسبة إليه هي المناسبة عندما استُدعي أمير أورانج، «وهو أمير من الدم الملكي في إنكلترا، من قبل نخبة الأرستقراطية الإنكليزية للدفاع عن دستورها القديم».(46)

ولئن هيمن التيار الرئيس المعتدل على المشهد، فإن الكُتّاب الراديكاليين الهولنديين والإنكليز والهيغونوتيين، ومن بينهم نيكولا غودفيل (Nicolas Gueudeville)،(47) المهمشين بشكل سريع

(42) Johnson, *Argument*, 18, 47; Goldie, 'Roots', 227-8, 230-2.

(43) Radicati, *Succinct History*, 57; Zurbuchen, 'Republicanism', 56; Champion, *Republican Learning*, 126, 136.

(44) Kenyon, *Revolution Principles*, 10-17, 31; Pocock, *Virtue, Commerce and History*, 65.

(45) Burke, *Reflections*, 20-1; Paine, *Rights of Man*, 40; May, *Enlightenment in America*, 158, 171; Porter, *Enlightenment*, 453.

(46) Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, 317.

(47) Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 24, 29, 48, 58; Tillet, *Constitution anglaise*, 59.

ولكنهم في الفترة 1688_1689، ومن خلال العمل فترة قصيرة بدعم رسمي، نجحوا إلى حدٍّ بعيد في نشر فكرة أنه عندما تُستدعى السيادة الشعبية، لا حاجة للموافقة الكنسية أو الأحكام القانونية أو السوابق الدستورية لمعارضة الحكام مهما كانت درجة شرعية ألقابهم، ولا حاجة لتعليل ديني لتبرير التمرد المسلح. عزل ملك شرعي مستبد بقوة ثورية مُبرَّر دومًا إذا قام به الشعب.(48) بهذه الطريقة، وُلدت «أسطورة» القرن الثامن عشر الراديكالية عن «ثورة» 1688 بوصفها ثورة شعب، وهي فكرة تبناها، بعد برايس، خلال الثورة الفرنسية، كوندورسيه، الذي نشر منشورًا حول موضوع الثورة المجيدة في باريس في 1792.

وعلى الرغم من أنه نبّه قُرّاءه إلى أن «الثورة الإنكليزية» لم يقم بها الشعب، بل قامت عن طريق غزو أجنبي قاده وليام الثالث، أكد كوندورسيه أن هذا الإجراء لا ينتقص من الشرعية الجوهرية لتلك الثورة أو أي ثورة بشرط الاستناد إلى مبدأ «السيادة الشعبية» على نحو كافٍ كما حدث حسب قوله بالفعل: ذلك أن وليام، كما زعم (بشكل مريب)، كان مدركًا أنه لا يستطيع تولي العرش شرعيًّا بمجرد دعوة البرلمان، ولذا أمّن تفويضًا شعبيًّا مشرْعَنًا عن طريق الحصول على دعم المُؤسَّسات المدنية.(49) وعلى الرغم من أن وليام ضمن فعليًّا، في كانون الأول (ديسمبر) 1688، الدعم المسبق من مدينة لندن ومدن أخرى، فإن هذا، بالطبع، بحسبان أن الجيش الغازي إلى جانبه، كان حجّة خيالية. أما التوكيد مجددًا، في فترة لاحقة، على الملكية والتراتبية والتقليد والسيادة المطلقة للبرلمان، جنبًا إلى جنب مع تخلي كثير من الجمهوريين السابقين عن المبدأ بعد 1689، وبشكل أكبر بعد الخلافة الهانوفرية (1714)، فقد دفع كوندورسيه إلى رفض الناتج النهائي للثورة المجيدة لكونه إهانة لحقوق «المساواة الطبيعية».(50)

وبعد تعزيز الملكية البرلمانية الجديدة في بريطانيا، والتوكيد على حق عامّ للثورة، ظلت «الثورة المجيدة» بوصفها نموذجًا في وضع هامشي في كل من العالم الناطق بالإنكليزية والقارة الأوروبية. مع ذلك، تأسس تقليد ثابت ومتماسك لنظرية المقاومة الجمهورية الراديكالية، ويبدو أن التأييد، في القارة، للسيادة الشعبية والحق في الثورة في أوائل ومنتصف القرن الثامن عشر كان أكثر تشبّثًا وتأثيرًا بشكل واسع مما يميل المؤرخون إلى الإقرار به. واستمر تأييد الآراء السياسية الراديكالية في العديد من الحلقات الفكرية الهيغونوتية وغيرها في المنفى من قبل رجال من أمثال غودفيل وراديكاتي وروسي دي مسي وسان هياسنت (Saint-Hyacinthe) ولا بوميل، وأيدها، في ألمانيا، إعلاميون راديكاليون مثل فاغنر وفاكتر وهاتزفيلد. وفي 1719، نشر سان هياسنت منشورًا في لاهاي يشجب مبادئ «الحق الإلهي» بالإضافة إلى التأييد الإسباني لليعقوبيين، مؤكِّدًا من جديد على مبدأ السيادة الشعبية، ومُبرِّرًا بشكل صريح عزل أسرة ستيوارت من العروش البريطانية عن طريق مقاومة وثورة شعبية. وقد اعتبر «حق الشعب في الثورة» ضد مستبد الذي يؤسسه على الفكرة العلمانية الخالصة أن الناس يجب

(48) Kossmann, *Political Thought*, 102-4; Blom, *Morality and Causality*, 252, 228-60; Blom, 'Our Prince is King!', 50-5.

(49) Condorcet, *Réflexions sur la Révolution*, 4, 6; Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 4-5, 123-5.

(50) Condorcet, *Réflexions sur la Révolution*, 7-8.

أن يتصرّفوا دومًا «من أجل تحقيق المصلحة العامّة»، الطريقة الصحيحة الوحيدة للتأسيس للشرعية السياسية والدستورية.[51] أما لا بوميل، كاتبًا على إثر **روح القوانين** (1748)، وعلى الرغم من كونه مريدًا لمونتسكيو، فقد كان قطعًا أكثر راديكالية من بطله في عدة جوانب، خاصة في قناعته بأن الثورة السياسية ليست جائزة فحسب، بل هي المسار الرئيس للحرية والسعادة الإنسانية.[52]

وفي الإمبراطورية الرومانية المُقدَّسة، كان الإعجاب الخجول بالحكومة البريطانية المختلطة و«الثورة» التي أنتجت هذه النتائج المواتية واسع الانتشار، وقد كُبت بشكل قوي بالحاجة إلى التأكيد على حرمة وطبيعية النظام الألماني للسلطة الأميرية وبالتالي على السمة الاستثنائية بالكامل للظروف الإنكليزية.[53] وفي الواقع، كانت الإمبراطورية، في تلك العقود، تمر عمومًا بنزعة في الاتجاه المعاكس نحو الحكم المطلق وسلطة أميرية أقوى. ولأنه كان تقليديًا ودستوريًا، بَرَّر هذا النقد للنظام نفسَه بشكل غالب على أساس إجراءات الإمبراطورية المُؤسَّسة منذ القدم. وبرزت المُوافَقة الصريحة على «الملكية المختلطة» البريطانية، بطبيعة الحال، على وجه الخصوص في جامعة غوتنغن الجديدة التي أسسها في 1734 جورج الثاني، ملك إنكلترا، في وظيفته الألمانية أمير هانوفر الناخب. وكان أحد أساتذتها، غوتليب صمويل تروير (Gotlieb Samuel Treuer) (1683_1743)، قد قام في وقت سابق، في 1719، بنشر تقريظ يتألف من 230 صفحة «للملكية المختلطة» حيث أثنى، بطريقة غير معتادة، على نظرية لوك السياسية، بل وحتى الجمهوري المتشدد ألجرنون سيدني.[54] والمعجب الهانوفري الآخر بالدستور البريطاني هو شماوس (Schmauss) الذي، بجمعه بين دستورانية ليبرالية ووجهات نظر تخريبية حول القانون الطبيعي وبين انتقائية مضادّة لوولف وتوقير لغندلنغ،[55] عبّر بحزم في فترة سابقة عن مشاعر إيجابية إزاء الثورة المجيدة، ولكن من دون الحديث عن شرعية المقاومة الشعبية، أو عدم شرعيتها.

وقد ركز التقريظ المعتدل «التنويري» للثورة المجيدة على الخصوصية والتقليد والعقود والدستورية بدلًا من «الحقوق الطبيعية»، ولكن مما لا شك فيه أن بعض الشراح كانوا أكثر راديكالية في السر مما كانوا قادرين على المجاهرة به طباعة كما يُستدل ضمنيًا من عدد من الملاحظات لغندلنغ وتروير وشماوس. وعلى أي حال، مثلما أن الالتزام «بالتسامحانية» الشاملة بالكامل لا يمكن العثور عليه إلا بين مجموعة هامشية صغيرة من «المفكرين الأحرار» والإسبينوزيين ومن بينهم، منذ خمسينيات القرن الثامن عشر، ليسنغ، كذلك فإن التأييد القاطع لحق الشعب في الدفاع عن «المصلحة العامّة»، وضد مبادئ السلالة الحاكمة، كان موجودًا في ألمانيا وأماكن أخرى، عمليًا فقط في صفوف التنوير الراديكالي.[56]

---

(51) Carayol, *Saint-Hyacinthe*, 59-63; Israel, *Radical Enlightenment*, 583.

(52) La Beaumelle, *Mes pensées*, 26-7.

(53) Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 9; Bödeker, 'Debating the *Respublica*', 237.

(54) Von Friedeburg, 'Natural Jurisprudence', 141, 152-3, 158.

(55) Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 144, 147; Bödeker, 'Debating the *Respublica*', 237, 240.

(56) Bödeker, 'Debating the *Republica*', 238-9; Whaley, 'Tolerant Society?', 175, 184; von Friedeburg, 'Natural Jurisprudence', 152-3, 158.

مع ذلك، لم يكن الشعور الجمهوري الصريح والتشكّك التام في الشرعية الأميرية ونظام البلاط السائد في الإمبراطورية نادرًا أو غير وارد كما يُفترض غالبًا. في الواقع، فإنه بالكاد يمكن توقع ألا يكون في إمبراطورية كبيرة كثيفة السكان مليئة بمئات البلاطات الأميرية التي ينافس بعضها بَعْضًا في احتفالاتها وجيوشها وعظمتها بعض الاحتجاج السياسي العميق والأكثر شمولية. الواقع أن الرفض الساخط والعامّ تجاه الإطار المؤسسي القائم للبلاد، والمنكر بالكامل لشرعية نظام السلطة الاعتباطية التي يمثلها الأمراء، أضحى تقليدًا سريًّا راسخًا بقوة في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، بداية من نوتزن (Knutzen) وكتاب رمز الحكمة، واستمر مع فاغنر وفاكتر ولاو وهاتزفيلد وإيدلمان.[57]

وفي حين سعى توماسيوس، الذي كانت كتاباته السياسية والقانونية مُؤلَّفة لخدمة الأمراء، إلى تحوير الإجراءات القضائية وتوسيع التسامح وتحسين الإدارة، فإن فلسفة فاغنر السياسية المضادّة لهوبز،[58] التي اعتز بها هو نفسه كثيرًا، تطلعت إلى استبدال كل نظام حماية مصالح مجموعة واحدة، والدول الصغيرة والبلاطات الأميرية، وإحلال نظام واحد بدلًا منه، أو «حكومة بسيطة»، نظام مُتصور على أنه قوي إداريًّا وثقافيًّا وأكاديميًّا بدلًا من عسكريًّا. واعتقد أن هذا الإصلاح الشامل ضروري لأسباب اجتماعية واقتصادية وثقافية، وخاصة لتأمين الحرية الشخصية وحرية الفكر، على الرغم من أن مواطنيه قد سبق لهم أن أمضوا، في هذا الصدد، حسب وجهة نظره، شوطًا بعيدًا متجاوزين فرنسا وإيطاليا الكاثوليكيتين.[59] أما عيوب الإمبراطورية وأوجه قصورها فقد ألقى بلائمتها مباشرة على الأمراء وسياستهم، التي وصفها بالحقيرة، والمُصمَّمة في مبلغ علمه لمُجرَّد خدمة مَصالحهم التافهة واستنساخ لفخامة البلاط غير الضرورية.

ولإسهام فاكتر الرئيس في الفكر السياسي، المعنون **أصول القانون الطبيعي** (*Origines juris naturalis*)، علاقات قوية مع كتاب إسبينوزا الأخير **رسالة سياسية**.[60] وقد نشر في برلين في 1704، مُهدّى إلى كونت فارتينبيرغ ووزراء بروسيين آخرين، وهنأ البلاط في برلين على معارضته للحكم المطلق للويس الرابع عشر منذ إبطال مرسوم نانت (1685). وعلى وجه الخصوص، أثنى على مشاركة براندنبرغ-بروسيا في الثورة المجيدة، مُعبرًا عن رضًا واضح عن أن براندنبرغ، في 1688، بجانب «الإنكليز والهولنديين» قد حرَّروا «شعوبًا بأسرها من الطغيان».[61] مع ذلك، يبدو أن قليلًا من القراء قد لاحظوا أن فاكتر قام بهدوء، تحت غطاء مناقشة القانون الطبيعي، بتهريب فقرات كاملة، وأحيانًا مقتبسة تقريبًا حرفيًّا، من أعمال إسبينوزا في **الأخلاق** و**رسالة لاهوتية-سياسية** و**رسالة سياسية** (1677)، حيث نشر بشكل غير مباشر أفكارًا راديكالية حول السياسة فضلًا عن الحرية الشخصية. وقد حثت مقولات فاكتر، التي أعادت بتغيير طفيف صياغة إسبينوزا، ومن بينها «الفضيلة هي قوة

---

(57) Israel, *Radical Enlightenment*, 630-1, 661-2.

(58) [Wagner?] F.M.v.G., *Antwort*, 61.

(59) Wagner, *Discursus et dubia*, 2; Stiehler, 'Gabriel Wagner', 104-12, 114; Wollgast, 'Einleitung', 64-5, 67-9.

(60) Schröder, 'Einleitung' (Wachter), 25.

(61) Wachter, *Origines*, dedication; Schröder, *Spinoza*, 64.

الذهن لأنها فقط تحت توجيه العقل»،[62] وعلى الرغم من كتابتها بلغة مواربة، حثت الناس على التصرف وَفْقَ الفضيلة في نظام ليس فيه شيء مُقدَّر إلهيًا، وصممت سياسة تستهدف مساعدة الفرد في الحفاظ على بقائه بواسطة توجيه العقل، والقيام بذلك من الأساس القائم انطلاقًا من السعي إلى تحقيق مصلحة ذاتية. وشيد النص نسقًا من الفضيلة والحرية يطمح إلى تعظيم الرفاهية الفردية في ظل القانون والدولة.

وقد حاول نوتزن وكتاب رمز الحكمة وفاغنر وفاكتر ولاو وهاتزفيلد وإيديلمان دمج الفلسفة والعلم ضمن كوزمولوجيا ضد ـ لاهوتية، والأخلاقيات، والنقد الاجتماعي وجمع كل ذلك، على الرغم من الظروف المانعة لمجتمع مشبع بأيديولوجيا حول السلطة الأميرية الممنوحة من الله، والإصرار على الخضوع والطاعة التامة، مع سياسة راديكالية مُقنعة، وأحيانًا ليست مقنعة جدًا. ومن الألمان الأكثر قوة في مناصرة «السيادة الشعبية» والثورة التي قام بها الشعب ضد الأمراء كان هاتزفيلد، المولود في ناسو ـ ديلينبورغ الكالفنية، والذي تيتّم حوالى العاشرة من عمره ورُبي، بالقرب من كوبلنز، وصيفًا لحاكم ويشتيرسباخ. وهناك اكتسب مهارات مكّنته من أن يصبح الخادم الأول لمجموعة متعاقبة من الدبلوماسيين.[63] ولأنه كان يتحدث اللغات الفرنسية والإنكليزية والهولندية بطلاقة، فقد كان حاضرًا طيلة مؤتمر السلام الأوروبي الكبير في أوترخت (1712ـ1713)، الذي جرت فيه مفاوضات إنهاء الحرب والخلافة الإسبانية (1702ـ1713)، بوصفه الخادم الرئيس لمبعوث دوق توسكانا الكبير. ولأنه كان ودودًا مع سكرتير السفير الإنكليزي ضمن آخرين، ما إن غادر أوترخت حتى انضم إلى فريق موظفي السفير البريطاني في فيينا، اللورد سترافورد (Strafford).[64]

مع ذلك، قرر هاتزفيلد أخيرًا أن يستخدم درايته باللغتين الإنكليزية والفرنسية بشكل مختلف، ومدفوعًا بما أطلق عليه «حب الحقيقة»، فضلًا عن تيار من الألمان البروتستنتيين (من بينهم هانديل) الذين انجذبوا إلى لندن في أعقاب الخلافة الهانوفرية، استقال من مهنة كبير الخدام، وانتقل إلى لندن ليُكرّس نفسه لمتابعة الفلسفة والعلم. وهناك، أصبح على معرفة بعدة أعضاء من الجمعية الملكية، بمن فيهم الهيغونوتي النيوتني دوزاغولييه (Desaguliers)، وحاول إقناعه بأن فلسفة نيوتن «عديمة القيمة». وبعد عودته إلى القارة، في 1726، أقام خلال أواخر عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر في ليبزغ معظم الوقت، وتخلّل ذلك فترات في هامبورغ وبرلين، وتَعيَّش على تدريس اللغة الإنكليزية لأبناء النبلاء. وهناك أيضًا صَمَّم «اختراعات»، متنازعًا عليها مع عدة أساتذة، ومنهم وولف الذي قابله عدة مرات بعد استدعاء الأخير إلى هاله من ماربورغ، في 1740،[65] وكذلك، نشر، كما اعترف بذلك في ما بعد، آراءه المعادية بشدة للنيوتنية و«وجهات نظره الراديكالية حول الدين» بين

(62) Wachter, *Origines*, 2; Spinoza, *Collected Works*, i. 558; Klever, *Ethicom*, 504-5.

(63) ARH Hof van Holland, MS 5454/13/I, hearing 29 June 1745.

(64) ARH Hof van Holland, MS 5454/13/I, art. 15; ARH Hof van Holland, MS 5454/3 'attestation of 23 July 1713 of Marquis Charles de Rinuccini'.

(65) [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, 50.

الطلبة.[66] وقد شملت «اختراعاته» طريقة ناجحة لإعادة ختم الرسائل الدبلوماسية بحيث لا يُكتشف فتح الختم الأصلي، كما شملت «الوسائل الأفضل والأكثر فعالية لتنظيف الأسنان والمحافظة عليها».[67]

وظهر كتابه الثاني، الذي ألفه باللغة الفرنسية **اكتشاف الحقيقة وخيبة أمل العالم في ما يتعلق بالفلسفة والدين** (*La Découverte de la vérité et le monde détrompé à l'égard de la philosophie et de la religion*)، سرًّا في هولندا، في لاهاي، في 1745، بالاسم المستعار «فيريديكوس ناسافينسيس» (Veridicus Nassaviensis). ومُعَبِّرًا عن شجبه للقمع السياسي في الإمبراطورية الرومانية المُقدَّسة واستنكاره لحقيقة أن «حرية الصحافة» ظلت غير معروفة في معظم أوروبا، أطرى في ذلك الكتاب على الحرية الثمينة السائدة في إنكلترا، منذ 1688، وخاصة حرية الصحافة الإنكليزية، على الرغم من أنه أثنى أيضًا على فريدريك العظيم لتأسيسه بجرأة لحرية صحافة تكاد تُقارن بها، منذ 1740، في بروسيا.[68] وحرية الصحافة، في ما يؤكد، هي الأداة الرئيسة للتنوير الإنساني، والتنوير المُؤسَّس على الفلسفة «التي هي أساس كل الفنون والعلوم»، هو الأداة الرئيسة للتحسين العام للمجتمع ولإعادة تنظيم السياسة والمُؤسَّسات.[69]

هناك الكثير من الاختلالات في المجتمع الأوروبي، في وجهة نظر هاتزفيلد، خاصة قاعدة اللقب والحقيقة السخيفة بأنّ الناس يفضلون أن يكون الأشخاص الأعظم والأغنى رؤساء لهم وسادة، وهو أمر يكون أكثر لاعقلانية لأن ألقاب وعلامات الشرف «ليس لها أهمية» إذا لم تستند على الفضيلة والجدارة.[70] وكان اشمئزازه من البلاطات والحكم المطلق الألماني، واستياؤه من عوز حرية التعبير، مرتبطًا بشكل وثيق مع كل من سياسته ضد-النيوتنية وسياسته ضد-البوفندورفية. إذا كان أمر الله، في ما يعتقد بوفندورف، مصدر واجباتنا، وليست هناك عدالة عامة مستقلة عن الله، لن تكون الأخلاقيات عندئذ مجرد مسألة طاعة سلبية وعمياء لأمر إلهي فحسب، بل يصبح من الصعب رؤية على أي أسس يمكن نقد أي حكومة متحمسة دينيًّا، ومصرة على مؤهلاتها اللاهوتية، لكنها معيبة ومبذرة بل حتى مستبدة تمامًا، أو معارضتها بوصفها «مجحفة» أو مضادّة «للمصلحة العامة».[71]

وآملًا في أن ينشر يومًا ما دراسة (لم تَرَ النور قط) حول السياسة تتناول بوجه خاص «الحكومة المقيدة»، مَهَّدَ الطريق لها في مُقَدِّمة كتبها في 1745، عن طريق شجبه الكامل للأمراء وبلاطاتهم،

(66) ARH Hof van Holland, MS 5454/13/I, art. 29 and art. 34; ARH Hof van Holland, MS 05664, fos.
52r-v; [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, preface, pp. lix-lx and p. 6.

(67) ARH Hof van Holland, MS 5454/13, exhibitum 16 Nov. 1745.

(68) [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, preface pp. x, xxxii.

(69) Ibid., preface, pp. xxvi-xxvii and p.11.

(70) Ibid., preface, p. xxxiv; Tortarolo, 'Hatzfeld', 824.

(71) Hunter, *Rival Enlightenments*, 144-5; Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 79-80; Korkman, 'Voluntarism', 209-11.

ساخرًا منهم بوصفهم متيّمين جدًّا «بسلطتهم التعسفية» التافهة، ومتصلبين جدًّا في نفورهم من القيود الدستورية، لدرجة أنهم يفضلون توظيف شيطان على توظيف شخص يحابي «حكومة مقيدة».[72] المشكلة السياسية الأساسية في «دول العبيد»، مثل ألمانيا، في ما يؤكد، هي أن الناس مشبعون بمذاهب لاهوتية-سياسية تجعلهم يعتقدون أن «الحكام مُنصَّبون من لَدُنِ الله نَفْسه بحيث أصبحوا يُفضِّلون ترك أنفسهم يُسلخون أحياء، ويُنزع منهم كل شيء، على التفكير في مقاومة أمرائهم».[73] «دجالو الدولة والكنيسة» بسهولة يُقنِعون «الفقراء الجهلة» الذين يُشكِّلون معظم المجتمع بأن يؤمنوا بما يرغبون، بحيث يزدهر الاستغلال الشديد في كل مكان ولا يُعارض في أي مكان. معظم الناس يتخيلون، في ما يقول هاتزفيلد بأسى، أن جهل الأمراء و«ميولهم السيئة» يمكن تصحيحها عن طريق العثور على وزراء دولة أكثر كفاءة ونزاهة، غير مدركين أن الحكام يختارون وزراءهم وَفْقًا لمصالحهم وميولهم.[74]

أصل كل الشر السياسي والاجتماعي، في ما يري هاتزفيلد، هو عوز حرية التعبير وحرية الصحافة. ومُمجِّدًا الإنكليز على شجاعتهم و«فطنتهم العظيمة» في تَمَرُّدهم ضد الحكم المطلق والطغيان الكنسي، حَضَّ هاتزفيلد الأوروبيين الآخرين على تقليد «أسوتهم الجليلة»، وتأسيس مملكة أو جمهوريات مُقَيَّدة بمبادرة شعبية أو بالقوة في المزيد والمزيد من الأراضي.[75] في ألمانيا، الطريق الوحيد نحو تقدم حقيقي ودائم، في ما يؤكد، هو نشر المزيد من الأفكار المتنورة وإرغام الأمراء، عن طريق التمرد، على الخضوع لإرادة الشعب.[76] حتى الآن، بريطانيا فقط هي التي استطاعت عبر ثورتها البديعة، «العثور على الأسلوب الذي مكنها من زعزعة نير الدولة والكنيسة الاستبدادي السائد في مُعظَم بقية أوروبا. لسوء الحظ، تصادف أن النير الحالي يناسب، أو على الأقل يمكن أن يتحمله، عدد لا يُحصى من الأشخاص الذين لا يملكون «الروح ولا الشجاعة» لتقليد المثال الإنكليزي. في ألمانيا، يُبرِّر معظم الناس «جبنهم وانعدام الروح» لديهم، بنعت الإنكليز بسخافة بـ«المتمردين»، ويتّهمونهم بأنهم ليس لديهم «إيمان ولا قانون» لأنهم كانت لديهم الشجاعة لحمل السلاح ومقاومة «الوثنية والحكومة الاستبدادية» الأكثر سخفًا.

وما من شيء يمنع اختراقًا أوسع للسيادة الشعبية و«الحكومة المُقَيَّدة»، وبالتالي لتحسّن عام في حظوظ البشر، في ما يجادل، أكثر من جهل الناس. الشعب الألماني، يقول متحسّرًا، «جاهل» إلى حد يحول دون إصلاح مُؤسَّساته السياسية والكنسية العديمة القيمة، وهذا شيء لا يمكن القيام به من دون تغيير شامل في الاتجاهات. في الوقت نفسه، فإن أدنى تلميح للثورة ضد قوانين وأشكال وثوابت الحكومة و«نظم الدين المُؤسَّسة لعقد الاختيار» السائدة يتعرض لقمع السلطات بقسوة.[77]

(72) [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, pp. lx-lxi.

(73) Ibid., p. xlv.

(74) Ibid., pp. xxxvi, xlv.

(75) [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, preface, pp. x, xviii, xxvi, xlv.

(76) Ibid., preface pp. xxxvi, xlv, lxi-lxii.

(77) Ibid., preface pp. lxi-lxii

حتى في إنكلترا كان خطر النكوص قائمًا. ومُحذِّرًا من الرضا المفرط عن «دستورهم»، حَثَّ هاتزفيلد الإنكليز على تعزيز دفاعاتهم ضد رجال البلاط العديمي الضمير، ناصحًا بأنه إذا لم يكونوا يقظين، فإن عملاء الرجعية الملكية والطغيان الإكليريكي سوف يعيدون بالتأكيد النير، «الذي كلف التخلص منه الكثير من دماء آبائكم».[78] حتى إنه أطرى على نفسه بقوله إن بصيرته الثاقبة المكتسبة بجهد مُضْنٍ قد تساعد على مُعالَجة الثقة الإنكليزية المفرطة. لقد كان يشعر أنه من مسؤوليته أن يلفت الانتباه إلى أوجه قصور «مزاعم نيوتن الإلهية الخاصة بكم»، بحيث إن «نسقه السياسي» سوف يساعد بالتوكيد الإنكليز على مزيد من إصلاح مُؤَسَّساتهم السياسية.[79]

الطريقة الوحيدة للتغلب على الجهل والتعليم الباطل ومبادئ الحكم المطلق السائدة في ألمانيا وحتى في بريطانيا هي من خلال حرية الصحافة؛ ولكن على وجه التحديد هذا هو المفقود عمومًا. إضافة إلى بريطانيا وبروسيا، فإن الهولنديين فحسب، في ما يقول، كانوا استثناء، على الرغم من شكوى بعض باعة الكتب من قيود متنامية.[80] ولو فشل الهولنديون في الدفاع عن «حرية الصحافة» الثمينة لديهم، في ما ينصح، لانتهت حرياتهم السياسية والشخصية وحل محلها الطغيان.[81] وحتى الأكاديميات العلمية، كما لاحظ في مقدمته، مهاجمًا على وجه التحديد الجمعية الملكية في لندن، وهي هيئات يُفترض أنها تأسست خصيصا «لتعزيز اكتشاف الحقيقة»، تعرقل فعليًّا التقصي الحر وتمنع بدهاء وتعارض وجهات نظر أي شخص خارج حلقتهم المنتقاة بشكل خاص.[82]

وفي اعتماده على نظام الصحافة الهولندي لحمايته، أخطأ هاتزفيلد في حساباته. وبإصراره على الهجوم على «البرهان المُؤَسَّس على التصميم» ونيوتن، و«فلسفة نيوتن»، و«كلارك المارق»، ارتكب أيضًا خطأ إنكاره علنًا ألوهية المسيح. إن «مخترعي» ابن الله هذا، في ما أقرّ، كانوا «أيضًا حمقى، وغادرين»، كما يبدو من التناقض الظاهر «في اختراعهم»،[83] الذي يقصد منه مذهب الثالوث. وبالمثل طَعَنَ في صحة الإنجيل، وأهان الوُعّاظ الإصلاحيين، وكان ناقدًا لاذعًا لموسى والأنبياء، ووصف الحواريين الاثني عشر بأنهم «مخادعون كبار ومجدّفون».[84] وقد قام وُعّاظ لاهاي الغاضبون بتحريك السلطات القضائية، التي قبضت فورًا على هاتزفيلد ومطبعته ومصححه الهيغونوتي، واستولت ودمرت تقريبًا الألف نسخة كلها من الكتاب الذي طبعه بالمال الذي اكتسبه في ليبزغ.[85]

---

(78) Ibid., preface pp. xlv-xlvi, lxiii.

(79) Ibid., preface p. xlvi.

(80) Ibid., preface pp. c-ci.

(81) Ibid., preface pp. ci-ciii.

(82) Ibid., 30, 46.

(83) Ibid., 186; ARH Hof Van Holland, MS 5454/13, hearing 16 Nov. 1745.

(84) [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, 186, 188, 224, 239-40; ARH Hof van Holland, MS 5454/13, hearing 16 Nov. 1745; Tortarolo, 'Hatzfeld', 825; Wielema, 'Johann Conrad', 89-90.

(85) ARH OSA 189, Acta Synodus Noord-Hollandiae, Edam, 27 July/5 Aug. 1745, p. 28; ARH Hof van Holland, MS 5454/13, hearing 29 June 1745, fo. 2v.

وقد حوكم أيضًا مُصحِّحه، بيير أنطوان دو سانت هيلير (Pierre Antoine de Saint Hilaire)، مدرس الرياضيات في لاهاي، أمام المحكمة العليا الهولندية، للتواطؤ في نشر كتاب يُصوِّر الأنبياء والحواريين على أنهم «محتالون» من دون إبلاغ السلطات بهذا التجديف. وحاثًا على نفيه من البلاد طيلة حياته، جادل المحامي المالي في هولندا بأنه، تحت القانون الهولندي، ليس مؤلف الكتاب المحظور وحده الذي يتعرض لعقوبات قاسية، بل أيضًا المتعاونون معه في إنتاجه؛ مع ذلك، وبعد السجن أشهرًا قليلة، غُرم سانت هيلير 100 غيلدر (وحدة النقد الهولندية) وأُطلق سراحه.[86] أما هاتزفيلد، الذي رفض التراجع عن وجهات نظره التجديفية في جلسة الاستماع في 21 كانون الأول (ديسمبر) 1745 فقد حُكم عليه «بالسجن المؤبد» في لاهاي،[87] غير أن صحته بعد شهور قليلة في سجن يافانيبسبورت تدهورت بسرعة بحيث خففت المحكمة، في كانون الثاني (يناير) 1746، حكمه إلى ترحيل دائم.

وهكذا، وقبل 1750 بكثير، كان هناك تقليد سري مترسخ في ألمانيا وفرنسا، مناصر «للسيادة الشعبية» على المنوال الممكن الإعلان عنه بشكل مفتوح في هولندا وبريطانيا. وقد تجذرت المقاومة المُبرَّرة والحق في الثورة على الأقل بوصفهما تيارًا سريًّا من الآراء وربما كان عاملًا أقوى في الثقافة الغربية قبل 1750 مما رغب المؤرخون في الاعتراف به. وقد أصبح التمرد الهولندي والثورة المجيدة بالنسبة للبعض جزءًا من نوع جديد من الأسطورة السياسية، يمارس تأثيرًا ثقافيًّا وفكريًّا امتدّ أبعد بكثير من حدود شمال غرب أوروبا البروتستنتي، حيث نقل انعطافًا حاسمًا جديدًا إلى تفكير غرب أوروبا حول المجتمع والسياسة. «من بين الثورات الحديثة التي تستحق ثناء أبديًّا»، في ما أكد راديكاتي في 1732، «ثورات الهولنديين والإنكليز والسويسريين والجنيفيين».[88] وكان الكاتب السياسي الهيغونوتي لا بوميل، الذي نشأ أساسًا في الدانمرك، مؤلِّفًا آخر، مثل راديكاتي وهاتزفيلد، لم يشك في نجاح بريطانيا في الحصول على دستور سياسي هو الأكثر حرية والأفضل في ذلك العصر، وذلك لاستعداد الناس للمقاومة المُسلَّحة ضد الطغيان وللبدء عبر جهودهم بثورة تقود إلى تغيير جوهري في مُؤسَّساتهم السياسية.[89]

وقد نَظَرَ لا بوميل بازدراء تام إلى اضطهاد لويس الرابع عشر للهيغونوتيين، وإلى الحكم المطلق بصفة عامة، أكان فرنسيًّا أم بريطانيًّا أم دانمركيًّا. وكان الهدف من الثورة المجيدة في ذهنه تعليم العبرة بأن كل الملوك «رعايا، وكل الشعوب صاحبة سيادة».[90] قد يختار الشعب الملوك أحيانًا، ولكن لا يمكن أبدًا، في ما يؤكد، أن يرغب في «ملوك مستبدين»، مثل الذي حصل عليه الدانمركيون ذوو الحظ العاثر في 1660. وبذكره لنقاش شارك فيه في الدانمرك في 1748، قال لا بوميل إنه دافع عن «حرية الشعوب» وحقها في التحريض على الثورة كُلَّما تعرضت لقمع الملوك. وردًّا على الحجّة المعاكسة «ومن الذي يحكم

---

(86) Ibid., MS 05452/9, fo. 2 and MS 05664, fo. 58v.

(87) Ibid., fos. 57v-58v; MS 5454/13, hearing 13 Jan. 1746.

(88) [Radicati], *Philosophical Dissertation*, 41.

(89) ARH Hof van Holland, MS 5454/13, fos. 29, 149-51, 153-4, 156-7, 167; Tillet, *Constitution anglaise*, 301.

(90) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, 105.

بين الأمير ورعيته؟»، يؤكد أن الملك دائمًا على خطأ عندما يعتبر معظم رعاياه أنه كذلك؛ ولكن ما هو إذًا، في ما سأل محاوره، معيار الشرعية؟ وقد أجاب بأنه لا يمكن أن يكون إلا العقل و«القانون الطبيعي» لكل البشر.

وقد أظهر معظم الدانمركيين، مثل معظم بقية الأوروبيين، في ما يقر لا بوميل، قليلًا جدًّا من التعاطف مع هذا الاستدلال العقلي. في وطن أسلافه الدانمركيين في الفترة بعد 1660 حيث أصبح الحكم المطلق مُترسِّخًا بقوة، لاحظ أنه إذا قبل المرء أن «الوطن والملك المستبد ليسا مصطلحين متناقضين»، فإن القوة غير العقلانية التحكمية تحسم فعليًا كل سؤال، حيث لا مكان «للقانون الطبيعي» في أرض تكبت قوة العقل، ولا يُسمح إطلاقًا في ظل الملكية غير المقيدة بحرية الفكر والتعبير.[91] بدون «ثورة في الذهن» لا يظل الناس العاديون دائمًا مجرد جهلة ومنغمسين في «الخرافة» فحسب، بل أيضًا مقموعين وغير مدركين إطلاقًا مصالحهم الذاتية. ويرى أن ذلك مفارقة مذهلة في الحياة الإنسانية. والغريب في الأمر، في ما يلاحظ، أنه عندما يحض المرء، بطريقة نزيهة، على ما يبدو واضحًا أنه في مصلحة «عدد هائل من ملايين النفوس»، معربًا عن منافع العقل والتسامح والحرية الفردية والملكية الدستورية المقيدة، يكاد لا يجد أي شخص يوافقه على ذلك. فهل «اسم الحرية المُقدَّس»، في ما يتساءل، الذي يهتف به الناس بسعادة كبيرة، مجرد كلام غير مُجْدٍ؟ لقد وُلدنا بلا قيود: «أفترانا نرغب في عيش العبودية؟»[92] أليس استقلال النفس والذهن «طبيعيًّا عند الإنسان»؟ هل «إنكلترا»، في ما يتعجب، مازجًا بشكل غريب بين اللغتين الإنكليزية والفرنسية، البلد الوحيد «الذي يُفكِّر فيه البشر؟».[93]

وقد عَبَّر هذا الطالب النهم في السياسة الدولية عن دهشة صادقة من أن الجنس البشري استغرق وقتًا طويلًا للتمرد على مُؤسَّسة الملكية ومبدئها ولم يحسم مبكرًا ذهنه الجمعي في «إقامة جمهوريات أو ملكيات مقيدة». في أوروبا، بكل أسى، انحنت «روح الحرية» قرونًا بشكل ذليل أمام «روح الهيمنة».[94] لماذا، في ما يتعجب، يستعصي على البشر فهم أن «الاعتماد على شخص واحد هو بالضرورة من سوء حظ الجميع». مع ذلك، ما كان لهذا الوضع غير العقلاني كُلِّيًّا السائد في أوروبا في القرن الثامن عشر أن يستمر إلى الأبد. ولا يشك لا بوميل في أن الناس العاديين، المطحونين والبائسين، سوف يثورون في النهاية على قامعيهم من الملوك والنبلاء ولا ريب في أنهم يملكون كل الحق في القيام بذلك.[95] وعلى الرغم من ذلك، فإن احتمال العنف والحرب الأهلية أقلقه. وفي نقطة مُعيَّنة من نقاشه، يقترح بسخرية أن النتيجة الأفضل هي أن يفترض الأمراء أن الناس يمتلكون فعلًا الحق في الثورة على أصحاب السيادة القمعيين وأن يستمر الناس في الاعتقاد بأنهم لا يملكونه.[96]

(91) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, 106; Vernière, *Spinoza*, 465; Lauriol, *La Beaumelle*, 131.

(92) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, 108.

(93) Ibid.; Lauriol, *La Beaumelle*, 143, 170, 181.

(94) La Beaumelle, *Mes pensées*, 116.

(95) Lauriol, *La Beaumelle*, 526.

(96) Ibid., 144-5; [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, 120; La Beaumelle, *Mes pensées*, 74.

الناس العاديون يعشقون الملكية. ولكن الشخص الذي يمارس السلطة السيادية ليس مُقدَّسًا، في ما يؤكد لا بوميل، ويحكم فقط بناء على الثقة، وَفْقًا على موافقة الناس، فهو يحكم نيابة عنهم. إنكلترا لم تكن قط أكثر حرية، في ما يؤكد، ولا أظهرت بشكل أكثر وضوحًا أنها أرض الحرية، مما كانت حين أعلن البرلمان خلوّ العرش في 1689، وطرد أسرة ستيوارت بالقوة، وتُوج وليام وماري.(97) وقد اعتبر ذلك عملًا ذا أهمية دائمة ورائعًا وحاسمًا. الثورة ضد القمع ليست مجرد حق عام، في ما جادل، ولكنها أيضًا واقع عالمي. في بعض المقاطعات الفرنسية، كما لاحظ، كان للتوزيع المجحف للضرائب تأثير تراكمي من حيث ترك الأرض مجردة من الرجال الراغبين في حرث التربة. إن الميل إلى زيادة الضغط المالي، كما توقع في 1751، سوف يؤدي أخيرًا إلى درجة من الضغط على الناس العاديين، ما يثير تمردًا ويقود إلى نتيجة ضخمة وعنيفة. الشعب الذي يستحق أن يكون حُرًّا، فيما توقع، «يمتلك الحق في أن يُثبت وُجوده، وهو يجد دومًا الوسائل لأن يُثبت هذا الوجود».(98)

(97) La Beaumelle, *Mes pensées*, 181; Lauriol, *La Beaumelle*, 181.

(98) La Beaumelle, *Mes pensées*, 152.

14

الأنغلومينيا، و«النزعة الإنكليزية»، و«النموذج البريطاني»

1. الربوبية الإنكليزية والنكوص عن الراديكالية

ما إن استقر وليام الثالث على العروش الثلاثة لإنكلترا وإسكتلندا وإيرلندا منذ 1689، حتى قادته أولوياته السياسية هو وبطانته إلى النأي بأنفسهم عن المبادئ الجمهورية البعيدة المدى المرتبطة بالسنوات 1688ـ1689. وعلى الرغم من كونهم الأكثر التزامًا بالحفاظ على التسوية الثورية، و«التسامح»، وإقصاء أسرة ستيوارت، سرعان ما أصبح الويغ الراديكاليون والجمهوريون والمفكرون الأحرار عائقًا أمام النظام الجديد. ومن الواضح أن أفكارهم لم تتمتع إلا بتأييد محدود في البلاد؛ ذلك لأنه مع النمو السريع لليعقوبية، في إنكلترا فضلًا عن إسكتلندا وإيرلندا، منذ صيف 1689، وتدني شعبية الملك الجديد بين قطاعات واسعة من الرأي العام الإنكليزي والإسكتلندي، أصبح من الواضح تمامًا أن معظمهم فضلوا بشكل كبير المعايير الموروثة والدينية للشرعية على أنماط الفكر الراديكالي. مع ذلك، كانت النجاحات الدستورية والتحررية الثابتة «للثورة المجيدة» في السنوات 1688ـ1691 في حد ذاتها، من دون شك، سببًا رئيسًا في التفوق الثقافي البريطاني، فضلًا عن التوسع السياسي والاقتصادي والعسكري السريع، خلال التنوير المبكر، فيما جعل انتصار الملكية المختلطة، والتيار الرئيس المعتدل، وأفكار لوك ونيوتن، بريطانيا نموذج التسامح ومعاداة الحكم المطلق بامتياز.

وفي الواقع، برهنت «الثورة المجيدة» في للسنوات 1688ـ1691 بطرق مختلفة أنها كانت كذلك نكسة لا تراجع عنها للأيديولوجيات المطلقة في كل مكان، وأضرت بشكل مميت بملكية الحق الإلهي و«النزعة الأنغليكانية المضادّة للتنوير» في العالم الناطق بالإنكليزية، وأمعنت في تشويه كل أشكال النظام القديم.[1] وفي حين أنه قلل بحكمة إلى الحد الأدنى من ملاحظاته حول خلع سلالة حاكمة شرعية، أقرّ فولتير، في كتابه رسائل فلسفية (1734)، بأنّ «الثورة المجيدة» هي الأساس الحقيقي لبريطانيا الجديدة الناجحة بشكل مذهل والتي برزت منذ أواخر القرن السابع عشر، وأساس دستوريتها وتسامحها وصحافتها الحرة وقوتها المالية والعسكرية ولحكم القانون المستقر. والأمة الإنكليزية هي الأمة الوحيدة على وجه الأرض، في ما جادل، مثل بولانفيلييه من قبله، ومونتسكيو من بعده، التي كانت قادرة على ضبط سلطة الملوك، «عن طريق مقاومتهم»، والوحيدة التي صاغت تسوية حيوية ودائمة بين الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، وُضعت نتيجتها بشكل جيد ومتوازن وحكيم، بحيث أصبح الملك في بريطانيا، منذ 1688، مُقيّدًا دائمًا بشكل فعّال، وأصبح النبلاء «عظماء من دون وقاحة ودون امتنان»، بينما شارك الناس العاديون في الانتخابات والعملية البرلمانية إلى حدٍّ ما بطريقة مُقيَّدَة بشكل مناسب من دون أن يسببوا «أي إرباك».[2]

---

(1) Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 1-43.

(2) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 53, 57, 66-7, 73; Salmon, 'Liberty', 87.

وبعد 1688، خصوصًا عقب هزيمة الانتفاضة اليعقوبية سنة 1715، لم يعد هناك سوى احتمالات فورية قليلة لحركة يعقوبية كاملة مضادّة للتنوير في أي مكان. ولكن لا يمكن إنكار أن كثيرين في إنكلترا في أوائل القرن الثامن عشر، كما في إسكتلندا وإيرلندا، أو في المنفى في القارة، خاصة الأنغليكانيين الرافضين لقسم الولاء، واليعقوبيين الكاثوليك، وأيضًا الآخرين الذين لعنوا الثورة وكل ما تُمثِّله، جاهدوا من أَجْل المزج بين المبادئ الأنغليكانية للكنيسة العليا والكاثوليكية مع إخلاص ثابت لشرعية السلالة الحاكمة والحق الإلهي الأميري. واستمرت الأيديولوجيا اليعقوبية في التطور، حيث تبلورت حول بلاط ستيوارت في المنفى، بداية في باريس وبعد ذلك في روما، وجمعت بمهارة أبعادها الأنغليكانية والكاثوليكية مع صورة حنين وتوق إلى التراتبية الاجتماعية والتناغم في البلاط، وقارنت ذلك أحيانًا بشكل فعّال مع الصراع الصاخب بين الزمر والسياسة الحزبية المتفشية في إنكلترا الوليامية وإنكلترا الهانوفرية المبكرة.[3] وقد أسهم رامزي (Ramsay)، أحد اليعقوبيين الكاثوليك الإسكتلنديين المنفيين في باريس، بشكل لافت، في الحياة الفكرية في فرنسا في عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر، حيث تخصص في تسليط الضوء على الخطر الجديد والعامّ، كما رآه، الذي تُمثِّله الإسبينوزية. وفي حين ظلت اليعقوبية السياسية وتأييد الأنغليكانية الرجعية «المُحَلِّقَة-عاليًا» أكثر نشاطًا بكثير في إنكلترا فضلًا عن إسكتلندا وإيرلندا بعد 1700 مما افترضه المؤرخون في فترة ما، فداخل بريطانيا نفسها وجد أفراد تيار رافضي قسم الولاء (اليعقوبي) وتيار «الكنيسة العليا»، وبالكاد كان وليامِيًّا، أنفسهم محاصرين ومُعَرَّضين للإذلال، وبدرجات متفاوتة هدفًا للنظام الجديد. وقد دشنت «الثورة المجيدة» عملية رسمية بدفع من الحكومة للانتقاص من شرعية أيديولوجيا الحق الإلهي والحكم المطلق وأفكار الكنيسة العليا حول الشرعية السياسية والسلطة الكنسية وسلب شرعيتها. وفي الوقت نفسه، سياسيًّا وعبر توسيعها الحاسم للتسامح، عَزَّزت «الثورة المجيدة» بشكل كبير النزعة المُتَحَرِّرة داخل كنيسة إنكلترا في مُواجَهة الأنغليكانية الموروثة، ما أدى إلى تفتيت المذهب فضلًا عن تقليص سلطة الكنيسة القومية.[4]

وقد ازدهرت مكانة الثقافة والتعلم الإنكليزيتين جنبًا إلى جنب مع الهيمنة المتنامية لبريطانيا كقوة عالمية في البحر، وعلى الأرض، وفي السياسة الدولية. وكان الوضع في الواقع ملائمًا بشكل استثنائي لتوسّع سريع للنفوذ الثقافي والفكري البريطاني والأنغلو- إيرلندي في أوروبا وأميركا على مستوى غير مسبوق. وينطبق هذا تحديدًا على تنوير التيار الرئيس الإنكليزي المعتدل لدى كل من بيكون وبويل ولوك ونيوتن وكلارك وبنتلي، الذي حقق، منذ تسعينيات القرن السابع عشر، تقدُّمًا مذهلًا على جانبي المحيط الأطلسي، حيث غزا بسرعة إسكتلندا وإيرلندا، وكسب موطئ قدم ثابتًا ومبكرًا في القارة الأوروبية بين الشتات الهيغونوتي وفي الجامعات الهولندية في آنٍ واحد، وتغلغل، مع عشرينيات القرن الثامن عشر، إلى حدّ ما في روما وروسيا وأوكرانيا واليونان. مع ذلك، يمكن النظر إلى الثقافة السياسية والفكرية الإنكليزية كثنائية نشطة. ذلك أنه كان هناك أيضًا، على الأقل لبعض الوقت، تعزيز للنزعة الراديكالية والجمهورية الأكثر هامشية، حيث كان من بين نجومها

(3) Szechi, 'Image of the Court', 56-9.

(4) Beiser, *Sovereignty of Reason*, 227-9; Champion, *Republican Learning*, 238-47.

الفكريين شافتسبري وتولند وكولنز وبولنغبروك وتندال وروبرت مولزورث (Robert Molesworth) (1656–1725)، وهو نبيل أنغلو- إيرلندي، حليف لتولند ومعجب متحمس بشافتسبري الذي اعتقد أنه كان له بعض التأثير على وجهات نظره[5]، والأنغلو-هولندي مانديفيل.

وكانت هذه الكتلة الراديكالية مثيرة للإعجاب بطريقتها الخاصة ليس لقوتها الفكرية، وأصالتها، وإخلاصها «لفضيلة» جمهورية علمانية، ومهارتها في نشر وجهات نظرها فقط، بل أيضًا لمعرفتها ودورها في النقاشات الفكرية الأوروبية الأوسع وفي ثقافة العصر. وكان شافتسبري وبولنغبروك وتولند وكولنز الأكثر «شمولية» و«فلسفية» من بين المفكرين الأحرار الإنكليز، وكانوا ثقافيًا الأكثر كوزموبوليتانية.[6] وقد امتلك كولنز إحدى أفضل المكتبات الخاصة في إنكلترا وتلقى بانتظام، إلى جانب طرود من الكتب بالفرنسية واللاتينية من هولندا، أخبارًا من باريس وصناديق نبيذ (مونتيبولسيانو) من توسكانا. ومن بين حلفائه المقربين كان بيير دي ميزو (Pierre Des Maizeaux) (1673–1745)، المحرر الهيغونوتي المقيم بلندن وكاتب سيرة بيل، وكان في ذلك الوقت وسيطًا ثقافيًا رئيسًا بين إنكلترا والقارة.

وإذا كان التنوير اللوكي-النيوتني قد تَدَرَّج من قوة إلى قوة في أوائل القرن الثامن عشر وظل مهيمنًا بصورة كثيفة، فإن شافتسبري وتولند ومولزورث وكولنز وماندفيل، الذين وصفهم بنتلي بازدراء بـ «نادي الربوبيين» الراديكاليين الذين عارضوا من اليسار العناية الإلهية، واللاهوت الطبيعي، والنيوتنية، وانتقدوا الثورة وتسامحها، مُصرِّين على أنها لم تذهب بعيدًا بما فيه الكفاية، كانوا أيضًا فصيلًا لا يستهان به، على الأقل حتى عشرينيات القرن الثامن عشر. وكانوا أيضًا قوة رئيسة في الفكر الأوروبي بشكل أوسع. وكان لتولند وكولنز بصفة خاصة تأثير كبير على بعض الشخصيات مثل جيانوني وراديكاتي وروسي دو مسي،[7] بينما، كما سوف نرى، أثر إرث شافتسبري بشكل عظيم في تشكيل فكر ديدرو. مع ذلك، تورط هذا «النادي» في مجموعة ملفتة من المعضلات السياسية والاجتماعية والفكرية التي أضعفت تدريجيًا وضعه أمام التيار الرئيس المعتدل البريطاني والقاري وأدت، بعد 1720، إلى فقدانه مواقع على المستويين المحلي والدولي معًا.

وبالتأكيد، تَوسَّع التسامح وحرية الصحافة والعلمانية في بريطانيا بسرعة بعد 1688، وأدى هذا، من بين أشياء أخرى، ماديًا إلى تعزيز نشر الأفكار الجمهورية، والداعية إلى حرية الفكر، والربوبية التي تنكر العناية الإلهية.[8] وقد عانى «الربوبيون» الإنكليز (يزعم بنتلي، مثل بيركلي، مُحِقًّا أن كولنز كان في الواقع «ملحدًا»،[9] وكذا شأن تولند) من سمعة ازدادت سوءًا وربحوا بعض الانتصارات اللافتة في الخلافات الفكرية المعاصرة، وظلوا قادرين على الدفاع عن مواقفهم في

---

(5) Molesworth to Toland, near Dublin, 25 June 1720, in Toland, *A Collection*, ii. 461-3.

(6) Venturi, *Pagine*, 40.

(7) Venturi, *Alberto Radicati*, 191-3; Jacob, *Radical Enlightenment*, 117, 185-9, 213-14; Ricuperati, *Nella costellazione*, 127-32.

(8) Venturi, *Pagine*, 33-4; Jacob, *Radical Enlightenment*, 84-7; Davies, 'L'Irlande et les Lumières', 19-20, 34-5.

(9) Berman, 'Disclaimers', 271; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 425-37.

الفلسفة الأخلاقية، وتاريخ الدين، ونقد «فن الكهانة»، وانتقاد الإنجيل، في ما ربطوا في الوقت نفسه بشكل قوي تحديهم الفلسفي بجمهورانية ظلت نشطة. وبالطبع، كانت هناك اختلافات مهمة في وجهات النظر بين هؤلاء الرجال، ولكن من الممكن المجادلة بأن ما اشتركوا فيه وما أنكروه يفوق ما اختلفوا حوله، على الرغم من هجوم مانديفيل العلني على المتوفى شافتسبري بعد 1723. ذلك لأنه في كتاب مانديفيل **أفكار حرة** (*Free Thoughts*) الصادر في 1720، لم يُشر إلى شافتسبري إلا بالموافقة [أي إنه لم يكن موضع اختلاف] حتى بعد أن رفض مانديفيل فلسفة شافتسبري الأخلاقية والاجتماعية، بالقدر الذي يؤدي إلى استبعاد كثير من التشابهات والتطابقات المتبقية في وجهات النظر.[10]

كونهم جمهوريي التوجه، تشاطرَ كل هؤلاء الكتاب خيبة الأمل والتردد العميق حيال الثورة. لقد اتفقوا على أنها «أمنّت حرياتنا المحفوفة بالمخاطر حتى الآن»، على حد تعبير شافتسبري، و«أزالت عنا الخوف من الاضطرابات والحروب والعنف المدني، سواء في ما يتعلق بالدين والعبادة، وممتلكات الرعية، أم بالتنازع على التاج».[11] ولكن التسويات التي استلزمتها والفساد الذي ازدهر في أعقابها لم تثر سوى ازدرائهم المرير، وقد شجب تولند «الفساد السافر والمعترف به علنًا الذي، مثل الجذام العامّ، هو أيضًا وبشكل سيئ السمعة أصاب بالعدوى وانتشر بسرعة في كل من بلاطنا وبرلماننا»،[12] مضيفًا في ما بعد، «وهذا عار على الثورة (التي هي في ذاتها القضية الأفضل في العالم)».[13] وفي ما بعد دعا إلى الحد من «إفساد الانتخابات بالترفيه الخاص والولائم العامة والرشاوى»، وإلى تمثيل أكثر إنصافًا وتوازنًا في البرلمان عن طريق إصلاح «المناطق الإدارية الفاسدة» وتخصيص دوائر انتخابية للمدن الجديدة مثل «مانشستر وليدز وهليفاكس»، حيث كان هناك عوز في التمثيل «استمر مدةً طويلة». ومقتنعًا بأن «حرية الانتخابات، وتداول ونزاهة واستقلالية البرلمانات»، كما عبّر عنها بولنغبروك، كانت جوهر «أسس الحرية البريطانية»، حَثّ تولند مبكّرًا على اختيار البرلمانات واجتماعها سنويًا كأسلوب لتحسين النظام وتعزيزه.[14]

وقد قدّر كل هؤلاء الرجال أهمية التطورات الأيديولوجية والسياسية الحالية في أوروبا فضلًا عن بريطانيا: ومحتقرين الحكم المطلق في فرنسا وعند ستيوارت، اعتبر كل من شافتسبري وتولند ومانديفيل، مثل مابلي أو لا بوميل في ما بعد، أن الدفع بقضية الإنسانية قُدُمًا، كما يفهمونها، جزء من نضال دولي واسع تشابك فيه مصير «ثورتهم»، والمبادئ الجمهورية، بشكل وثيق مع التطورات التي حدثت في الأماكن الأخرى ومع تحالف بريطانيا مع الجمهورية الهولندية

(10) Primer, 'Mandeville and Shaftesbury', 126-7, 130-3, 137, 141.

(11) Shaftesbury, *Characteristics*, 97;

حول الارتباط بين الربوبية والجمهورانية الراديكالية عقب الثورة المجيدة، انظر:

Pocock, *Machiavellian Moment*, 476-7.

(12) [Toland], *Danger of Mercenary Parliaments*, 3; Israel, *Anglo-Dutch Moment*, 30.

(13) Toland, 'A Large Introduction', p. vii.

(14) Bolingbroke, *Political Writings*, 101; [Toland], Art of Governing, 76, 78, 121.

المُتَصَوَّر أنه شيء ذو أهمية ثقافية وأيديولوجية وإستراتيجية. وقد تبنى شافتسبري تحديدًا وجهة نظر سامية حول حرب السنوات التسع العالمية (1688ـ1697) مع لويس الرابع عشر وجيمس الثاني، مقتنعًا أن «تحالفنا واتحادنا مع الهولنديين» سوف يسهم في مستقبل «السعادة في أوروبا، عبر المضيّ بنقطة الحرية والتوازن أبعد ممّا كان مقصودًا أو ممّا اعتُقد في البداية؛ بحيث لا تُوضع أوروبا فحسب بل أيضًا آسيا (التي هي قلقة الآن) وبطريقة ما العالم كلّه تحت مجتمع واحد؛ أو على الأقل إلى درجة من التوافق والتواصل من المساعي الحميدة والعون المتبادل، ما قد يجعله عالَمًا أكثر إنسانية ممّا كان معروفًا أبدًا ونقل مصلحة الجنس البشري إلى مستويات أعلى من أي وقت مضى».[15] وفي الواقع كانت «مصلحة الجنس البشري» من بين مُثلهم المشتركة.

مع ذلك، خاب أمل شافتسبري بسرعة بسبب الاتجاهات المبتذلة والمرتزقة والضَّيقة الأفق لدى معظم الذين ساعدوا في عَزْل أسرة ستيوارت، وخاصة بسبب «الكثير من هؤلاء، الذين كانوا متحمسين للثورة، لدرجة تشويه مخططها»، كما عبّر تولند عن مشاعره، «وحاولوا عمدًا إحباط أهدافها الرئيسة، بحيث لا يستطيع إرجاعها إلى أي شيء سوى نفوذ البلاط، ما أثار اشمئزازه كثيرًا في بعض الأوقات من البلاط نفسه».[16] وإذا ظلت «الثورة»، بالنسبة لشافتسبري، لحظة عظيمة حين «تم التوصل إلى توازن محمود للقوة بين أميرنا وشعبنا»، فإن العمل لم يُتَمّ. ومبديًا استياءه، استمر في الضغط من أجل «برلمانات متكررة»،[17] وتباكى علنًا على خيانة الثورة من قبل «الوبغ المرتدّين الذين أصبحوا أذلة وعشوائيين»، على حد قول تولند، «من أجْل إرضاء دَجّالي البلاط»، ما قاده في النهاية إلى «احتقاره الشديد وبغضه لكثير من الثوريين [السابقين]».[18]

تَصوُّر شافتسبري لثورة 1688، التي اعتبرها اللحظة الحاسمة التي كسب الإنكليز فيها حريتهم وقوة «القيام بما هو صالح» في العالم، لم يكن مُتَجَذِّرًا فحسب في أيديولوجيته الجمهورية، بل في سعيه طيلة حياته، وكذا سعي مولزورث وتولند وكولنز، المتأثر بشكل عميق بالإغريق، لتشييد نَسَقٍ من الفضيلة مُستقِلّ عن الدين، أو الاعتقاد في إله».[19] وفي حين أن نزعة شافتسبري التي أقر بها كانت بلا شك حقيقية، في ما كانت «نزعته لحب الخير» المتقدة والحساسية الأرستقراطية كثيرة جدًّا على مانديفيل المتواضع، فإن العناية الإلهية في فلسفته، وبشكل مختلف عما في فلسفة فولتير، تكاد لا تقوم بأي دور في تشكيل النظام الأخلاقي والسياسي والثقافي الجديد الذي كان يطمح لتأسيسه على الطبيعة الإنسانية وحدها. ولكونه خصمًا مجاهرًا «للإلحاد»، ينفر من الارتباط بتولند وكولنز الأقل احترامًا، سعى أيضًا لفصل الأخلاق والسياسة عن اللاهوت ووافق بقوة على مبدأ بيل

(15) PRO 30/ 24/ 27/23, Shaftesbury Papers,'Two Letters', fos. 7v-8; Shaftesbury, *Characteristics*, 100.

(16) Toland, 'A Large Introduction', pp. vii, xv.

(17) Ibid., pp. viii, xx; Shaftesbury, *Characteristics*, 97; Klein, *Shaftesbury*, 134-5.

(18) Toland, 'A Large Introduction', p. xvi.

(19) PRO 3030/24/27/23, Shaftesbury Papers, 'Two Letters', fo. 8; Klein, *Shaftesbury*, 27-8.

«أنه ليس للإلحاد نزوع مباشر سواء إلى سلب وتدمير الحس الطبيعي والعادل للصواب والخطأ ولا إلى تأسيس أنواع مُزَيَّفة منها».[20]

وكانت الأخلاق «الطبيعية» عند شافتسبري، المُؤسَّسة على «الحساسية الأخلاقية» التي استشفها في الإنسان، مستقلة بالكامل عن فاعلية فوق طبيعية ومستندة على رؤية بعينها حول روح الاختلاط الاجتماعي الدنيوية. وبمزاج مضادّ للهوبزية على نحو مميز، وعندما كان في مدينة، روتردام بيل، في آب (أغسطس) 1698، دوّن في دفتر ملاحظاته: «المجتمع هو غاية الطبيعة في الإنسان وتصميمها، وإلا لماذا هذه المحبة الطبيعية تجاه الأطفال، والعَلاقات، والصحبة والتجارة إن لم تكن من أجْل هذه الغاية؟»[21] ومثل بيل، الذي فهم شافتسبري أهميته جَيِّدًا والذي ظل معه على علاقة ودية، بَجَّلَ الإنجاز الإغريقي في كل فروع الفلسفة ولكن، وبعكس بيل (وهوبز)، أُعجب بالإنجاز الإغريقي في السياسة. وأكثر من كل ذلك، أُعجب بفهم «اليونانيين» القدماء للقضايا الأخلاقية الذي اعتقد أنه يتجاوز فهمنا تمامًا. وأثناء تقلبه بين التفاؤل والتشاؤم بخصوص عالمه المعاصر، اعتبر الإغريق الكلاسيكيين «أكثر تحضرًا وأدبًا منا نحن أنفسنا، على الرغم من أننا نتباهى كثيرًا جدًّا بفطنتنا المتحسنة وأخلاقنا الأكثر سُمُوًّا».[22]

وكانت لدى شافتسبري عين ثاقبة لنقاط ضعف الثقافة البريطانية فضلًا عن أوجه قوتها أثناء التنوير المبكر حين النظر إليها من منظور «فلسفي» ودولي. وبالإضافة إلى خيبة أمله في ما اعتبره فشل الثورة في استكمال مهمتها، كانت لديه مخاوف وتَحفُّظات كثيرة وأوسع نطاقًا. لقد أحب بلده ولكنه كان منزعجًا بشكل عميق من الإقصاء، ورهاب الأجانب، وعقدة التفوق، والنزعة المناوئة للفكر والجمال، ومُقاوَمة التأثيرات الفكرية من الخارج المتزايدة بحدة، وهي صفات تتسم بها الطبقات المُتَمَرِّسة سياسيًّا بِقَدْر ما تتسم بها الطبقة العليا ورجال الدين من الاتجاهات الشعبية. وقد اعتبر شافتسبري هذه الصفات السلبية، التي لوحظت في ما بعد بشكل متكرر في فرنسا وهولندا وأماكن أخرى، عيوبًا خطيرة وفي الواقع تهديدًا جوهريًّا للروح الجمهورية الحقيقية ولمجموعة المُؤسَّسات، المُثل الحقيقية «للثورة المجيدة»، كما رآها؛ وفي الواقع كانت هذه سمات تتناقض مباشرة مع الجمهورية البريطانية الحقيقية والتفوق الثقافي الدولي المحتمل، الذي يطمح إليه، ولم يَتَحَقَّق.[23]

وقد ملأه الإقصاء الضيق، والشوفينية، والنزعة الملكية، والنزعة المتنامية المناوئة للفكر والجمال لدى الطبقة العليا، ومقاهي لندن، وحتى أكسفورد وكيمبردج، وخطر الأحاديث التافهة، والرضا عن النفس، وروح الاختلاط الاجتماعي الخاوية، ملأه كل هذا بتشاؤم عميق، حيث أمّن شحذًا خاصًّا لعدائه العنيف للتوريين وكراهيته للكثير في حزبه، حزب الويغ: «يبدو أن أفضل سياسة

---

(20) Klein, *Shaftesbury*, 157; Leland, A View, iii. 17, 21; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 303-7.

(21) PRO 30/ 24/27/10, Shaftesbury Papers, part I, Notebook (Rotterdam, 1698), 31.

(22) PRO 30/24/27/23, Shaftesbury Papers, 'Two Letters', ii, fo. 1v.

(23) Black, *Convergence*, 156-7; Bell, *Cult of the Nation*, 44-5; Shaftesbury, *Characteristics*, 403-4.

وتربية لنا ألا نُعَوِّل كثيرًا على الخارج»، فيما لاحظ ساخرًا، في كتابه **خصائص** (*Characteristics*)، وبالتالي «تقليص وجهات نظرنا ضمن البوصلة الأضيق واحتقار كل المعرفة والتعلم والأخلاق التي ليست محلية النمو».[24] ولكن، وبطريقة ما، فإن شافتسبري نفسه، على الرغم من كونه جمهوريًّا مثاليًا حقيقيًّا وكوزموبوليتانيًّا حُرّ التفكير، كان جزءًا من المشكلة. فبوصفه رجلًا يملك من الإدراك والتعلم والتهذيب ما يثير الإعجاب، فإن اتجاهه خاصة نحو «التنوير» يكشف، كما فهم ديدرو في ما بعد، عن انطوائية هشة ونزعة نخبوية مضادّة للديمقراطية، ترتبط بنظرة قاتمة بشكل متزايد بخصوص احتمالات إنجاز تقدم حقيقي للحرية ولتنوير الجماهير وتهذيبهم.[25]

ومع تدهور صحته، تقاعد شافتسبري في وقت مبكر من السياسة، ولكنه حافظ حتى النهاية على جهوده الفلسفية. وكان معجبًا ببيل،[26] وعرف لوك بشكل وثيق، لكنه رفض، بعد 1694، المزيد من العَلاقات معه، حيث استهجن نظريته الإبستيمولوجية واحتقر شخصيته (في وجهة نظره) التافهة وغير الجذابة؛ وفي مراسلات مع آخرين سخر بحرية من جهود لوك، خاصّة تردده الدائم، من طبعة إلى أخرى من كتابه **مقالة** (*Essay*)، في ما يتعلق «بالحرية والضرورة» ورفضه القاطع «للأفكار الفطرية»، التي عارضها بإصرار في كتابه **خصائص** (1711).[27] وفي الواقع، اعتبر إمبيريقية لوك مسرفة في التبسيط وغير مُقنِعة على نحو يجعلها غير جديرة بالنقاش. ومعاديًا لإسبينوزا وهوبز، وخاصة للسياسة التسلطية عند الأخير، وأكثر شكًّا منهما في «العقل»، أقرّ بكل حرية أن هوبز، بعكس لوك، كان على الأقل «عبقريًّا في الفلسفة».[28]

وكان كولنز، من جانبه، راديكاليًّا جريئًا مثل أي كاتب في التنوير المبكر، في تلك الحقول التي شارك فيها بشكل مباشر، أي حرية الرأي، والمعجزات، والسلطة الدينية، وما إذا كان المرء يستطيع، إذا كانت الإرادة محتمة وليست حرة، التحدث عن الحرية الإنسانية. وبنبذه لشبه الثنائية الأنطولوجية للوك و«حديثه عن كون جواهر الأشياء غير معروفة، الذي اعتبره «خاطئًا تمامًا»،[29] حارب طويلًا كلارك (ولوك) بخصوص حرية الاختيار. وكما قال في 1707، «ثمة أسباب تُحتِّم دومًا الإرادة، بأن تبدو العواقب صالحة أو شريرة»، بحيث تكون اختيارات الناس لذلك «دائمًا نتيجة لما يبدو صالحًا أو سيئًا لهم، في ما يتعلق بمصلحتهم ذاتها».[30] نتيجة لذلك، في ما يستنتج، بعكس لوك ولكن مثل مانديفيل، «الإنسان فاعل بمقتضى الضرورة». وفي هولندا، شُجب كتابه **بحث فلسفي في الحرية الإنسانية** (*Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*) (1717) فور صدوره لكونه

(24) Shaftesbury, *Characteristics*, 404; Klein, *Shaftesbury*, 96-101.

(25) Pocock, *Machiavellian Moment*, 514; Porter, *Enlightenment*, 368-9; Duflo, *Diderot philosophe*, 416-22; Quintili, *Pensée critique*, 56-66; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 110-11.

(26) PRO 30/24/27/22, Shaftesbury Papers, Basnage to Shaftesbury, Rotterdam, 17 Jan. 1706, fo. 2.

(27) PRO 30/24/27/23, Shaftesbury Papers, 'Two Letters', fos. 3v-5; Klein, *Shaftesbury*, 27-8; Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 27.

(28) PRO 30/24/27/23, Shaftesbury Papers, 'Two Letters', fo. 3v; Porter, *Enlightenment*, 160-1.

(29) Collins, *A Philosophical Inquiry*, 62-72; Landucci, 'Mente e corpo', 128.

(30) Collins, *A Philosophical Inquiry*, 22-3, 59-60, 141; Beiser, *Sovereignty of Reason*, 228.

«إسبينوزيًا»؛[31] ورافضًا بازدراء كل الحديث عن «حرية الاختيار»، عارض كولنز بإصرار المقاربة اللاهوتية المهيمنة في عصره، مُصنِّفًا نفسه بشكل وثيق مع بيل (الذي كان معجبًا به على نحو خاص) وإسبينوزا ومانديفيل وكذلك هوبز.

وبالنسبة لكولنز، مثل مانديفيل وشرافيسندي، وحتى إسبينوزا، حقيقة أن كل شيء نقوم به مُحدَّد بما يبدو صالحًا أو سيئًا، أفضل أو أسوأ، بالنسبة لنا، لا يتناقض بأي طريقة مع حريتنا، كما يُؤكِّد لوك وكلارك واللاهوتيون. ذلك أنه «لا يمكن أن تكون هناك حرية»، فيما يعتقد، «سوى ما يفترض تيَقُّن وضرورة كل الأحداث. ولذلك، فإن الحرية الحقيقية تتسق مع الضرورة، ويتعين عدم معارضتها بل الامتثال لها».[32] مع ذلك، بذل كولنز جهدًا قليلًا في مزيد من التقصي في كيف يمكن تحرير الناس من العوائق غير الضرورية، بحيث إن تَصوُّره «للتساوق» بين الحرية والضرورة يمكن تصنيفه بشكل مُساوٍ على أنه هوبزي أو إسبينوزي، ما يعطي مُبرِّرًا لكلارك في تصنيف «حرية الإرادة» عند كولنز بوصفها تَصوُّرًا يمكن إرجاعه «لكل من إسبينوزا والسيد هوبز».[33] ومن المحتمل تمامًا أن التيار الإسبينوزي الأقرب إلى هوبز، على وجه التحديد، والذي يمكن توفيقه بسهولة أكثر مع نمط حياته المُهذَّب، وبالأحرى توقعاته الاجتماعية والسياسية المحافظة، هو الأكثر استساغة له و«للربوبيين» البريطانيين الآخرين في أوائل القرن الثامن عشر.

وقد عُدّ كولنز، كما لوحظ غالبًا في هولندا وألمانيا، ضمن المناصرين الأقوى في الحقبة لحرية الفكر والتعبير، وكان نقده للسلطة الكنسية لاذعًا بِقَدْر أي نَقْد يمكن العثور عليه. وإلى جانب أسلوبه الجدالي القوي، أضاف فطنة بلاغية صقيلة وساخرة. وعبر سخطهم على مزاعمه حول «الغش التقي لدى الآباء القدماء ورجال الكنيسة الحديثين»، استهدف رجال الكنيسة والأكاديميّين، بنتلي وبيركلي وبنجامين هودلي (Benjamin Hoadly) وجوناثان سويفت (Jonathan Swift) كلهم في الصدارة، بانتظام تصريحاته التي بدت، في الواقع، وكأنها وُضعت خصيصًا لإغضابهم. وقد سخر مغتابوه من ثقته في العقل الفلسفي، وأكد أحدهم «أن ما يوجد من معرفة ودين حقيقي بين الرجال إنّما يوجد أساسًا حيث تُعبد المسيحية»، مضيفًا، مثل لوك في عمله وجاهة المسيحية، أن المسيحيين تجاوزوا بكثير الفلاسفة القدماء في العمل العظيم الذي يتعين في تأسيس «نظام خاص للأخلاقيات، يتضمن كل واجبنا تجاه الله، وجيراننا، وأنفسنا»، في العالم.[34] وقد نُصح كولنز بأن مدارس الفلسفة الإغريقية القديمة كانت أكثر تبعثرًا بشكل ميؤوس مما كانت الكنائس والطوائف المسيحية في أي وقت مضى.

وحرية الإغريق في التفكّر الفلسفي، وما نتج عنها من «تَنَوُّع ومشادّات بينهم»، في ما أجاب كولنز، «شحذت وحسّنت ذكاء اليونان، بحيث أصبحت أثينا بسببهم مسرح التعلم والأدب، وزارتها

---

(31) Collins, *A Philosophical Inquiry*, 74, 86; De Vet, 'Spinoza en Spinozisme', 24-5.

(32) [Collins], *An Essay*, 48, 50; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 351-4; Harris, *Of Liberty and Necessity*, 54-5.

(33) Clarke, *Demonstration*, 63; Ellenzweig, 'Faith of Unbelief', 44.

(34) Leland, *A View*, iii. 63, 65; Locke, *Reasonableness of Christianity*, 172-5.

أعداد كبيرة من الأجانب الذين، سواء أكانوا مسافرين أم طلبة أُرسلوا هناك من قبل والديهم أو الأوصياء عليهم، جاؤوا للتعلم من الفلاسفة».[35] إضافةً إلى ذلك، وبخلاف الشقاقات بين رجال الكنيسة القدماء والحديثين، لم يستلزم الخلاف الفلسفي الإغريقي الوثني قط تدخلات «الكسب الناس العاديين من أجل الهذر في مصلحة أي مجموعة من الأفكار» والتي تختلف كثيرًا، في ما يلاحظ، عما «يحدث بيننا نحن المسيحيين»: «فنزاعاتنا بعضنا مع بعض، لعدم وجود حرية غير متحيزة»، كما يعتقد، «تخلق اضطرابات في الحكومة، وتُقحم الأحياء المتجاورة في عداءات وضغائن، وتجعل الرجال غير مؤدّبين، وتجعل الحديث بين الأصدقاء، ذوي المشارب المختلفة، في الغالب مزعجًا».[36] ولو كانت لدينا حرية تعبير كاملة وسلطة كنسية أقل، «لما كان هناك شيء يثير أو يغذي روح النزاع»، لأن «الحماسة» سوف تستنزف نفسها، و«الاحتيال يرغب عن مهمازه، والهراء الفاضح، عندما لا يجد دعمًا من الحماسة والاحتيال، سوف يغرق ويسقط حين يتم تقصيه وكشفه».[37]

مع ذلك، توقفت فلسفته المادية عند هذا الحد، ولم يُبْدِ كولنز رغبة كافية، على الرغم من احتقاره لليعقوبية،[38] في ربط أطروحاته الجريئة حول حرية الفكر والسلطة الدينية بحزمة أوسع من القضايا الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. لقد أُعجب بهولندا، بوصفها بلدًا «لافتًا للنظر لحريته وسلامه»،[39] ولكنه (وبعكس شافتسبري وتولند ومانديفيل) لم يحاول أن يجادل بأن منافعها مستمدة من إطار مؤسسي بعينه، أو من مجموعة من الاتجاهات، يمكن محاكاتها في أماكن أخرى. كما أنه لم يَتبنَّ قضايا الإصلاح البرلماني والقانوني التي ناصرها تولند وشافتسبري ومولزورث، أو يناصر، مثل تولند، الوضع القانوني لليهود في إنكلترا، أو يهاجم، في الواقع، أيًا من العناصر المشكوك فيها «فلسفيًا» في بريطانيا في القرن الثامن عشر سواء أكانت الإمبراطورية أم العبودية أم الضرائب أم الطلاق أم إيرلندا.

وحوالى عام 1720، بدت «الربوبية» البريطانية قوة ثقافية وفكرية دينامية؛ ولكنها مالت للتراجع منذ عشرينيات القرن الثامن عشر، سواء من حيث الحيوية المحلية أم من حيث النقاشات الفلسفية القارية. وإذا كانت «الربوبية» البريطانية، منذ بلاونت ومن بعده، قد حملت بصمة إسبينوزا، فضلًا عن هوبز، حتى في حالة شافتسبري الذي رفض صراحة فكرهما، فعلى المدى الطويل، فشلت الربوبية التي تنكر العناية الإلهية في بريطانيا بشكل لافت في دمج التسامح الشامل، وحرية الفكر، والحرية الفردية، ورفض السلطة الدينية، والفضيلة الجمهورية، والجمهورانية الديمقراطية، والمساواة، ضمن نسق فكري راديكالي متساوق بواسطة الأداة الفلسفية الواحدية المتاحة. ولعل الربوبية البريطانية، على الرغم من جمهورانيتها، كشفت عن أنها أساسًا أكثر هوبزية وهيومية من حيث توجهها منها

(35) [Collins], *Discourse of the Grounds*, p. xxv.

(36) Ibid., p. xxvi.

(37) Ibid., pp. xxvii-xxviii; Beiser, Sovereignty of Reason, 257-9.

(38) Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 56, 72, 111.

(39) [Collins], *Discourse of the Grounds*, p. xxx.

إسبينوزية.[40] وإذا كان بعض الملاحظين البريطانيين، فضلًا عن معظم القاريين، قد رأوا بوضوح أن «دكتور الإلحادية الحديثة المحتفى به أكثر من غيره، إسبينوزا» قام أيضًا، حسب ليلاند (Leland)، «ببذل أقصى جهد لوضعها في نسق»،[41] فقد تم في بريطانيا تحديدًا تجنب هذا النسق الفكري الراديكالي الواسع بمترتباته الديمقراطية والمساواتية المصاحبة.

وعلى أي حال، مع منتصف القرن الثامن عشر، استنفد ما يسمى «الخلاف الربوبي» نفسه وتوقف عن كونه مركزيًّا للثقافة البريطانية.[42] وفي الوقت نفسه، لم تختفِ كثيرًا الراديكالية الجمهورية، كما رأينا، بِقَدْر ما تكيفت مع الواقع السياسي البريطاني المتغيّر بطرق مذعنة وتنازلية.[43] وفي سنواته الأخيرة، أصبح تولند مدافعًا لا يكل عن الفصيل الذي حاول أن يدمج الجمهورانية مع النزعة الملكية، ولم يجعلهما مجرد متطابقتين، بل مدمجتين بشكل وثيق مع نظام عالمي ملكي وأرستقراطي وإمبراطوري.[44] وقد ساعد طيلة الوقت على نشر فكرة ملاءمةالحكم السلالي التي تقول بها أسرة هانوفر ومزاعمها، ولكن شيئًا فشيئًا أصبح ذلك أكثر مركزية في مساعيه، حيث خفف تدريجيًّا من حدته الجمهورية.[45] ومع فيض كرّاساته السياسية في السنوات 1711ـ1714، التي زعم فيها أن الخلافة الهانوفرية بإقصائها بشكل دائم ملكية الحق الإلهي لستيوارت، وترسيخ التسامح والحرية المدنية، والحد من رد فعل الكنيسة العليا على حكم الملكة آن (1702ـ1714)، سوف تضمن بشكل أفضل ما اعتقد هو وحلفاؤه أنها المكاسب الرئيسة للثورة المجيدة، وأن الانصهار الأيديولوجي للجمهورانية مع نسخة جديدة من الملكية المختلطة البريطانية قد سبق أن اكتمل إلى حد كبير.

وإذ احتفظت «الربوبية» البريطانية، بوصفها نقدًا للوحي والمعجزات، بكثير من نشاطها حتى منتصف القرن الثامن عشر وما بعده، ونضجت إلى الفلسفة الارتيابية عند هيوم وعلم التأريخ المضادّ للأكليريكيّة عند غيبون (Gibbon)، فإن سياسة هيوم وفكره الاجتماعي والأخلاقي كان أكثر محافظة من سياسة وأفكار شافتسبري وتولند ومولزورث وكولنز، وفي زمنه أصبح رفض المقاربة الراديكالية للقضايا الاجتماعية والأخلاقية مهيمنًا داخل الربوبية البريطانية عمومًا، ونموذجًا لها. وفي الوقت نفسه، يبدو أن هذا التراجع الكبير عن الإرث الجمهوري الواسع النطاق في الماضي القريب، وتناقص المشاركة في النقاشات الفكرية القارية، لم ينتج عن أي عوامل فكرية مُحدَّدة ولكنه كان يرجع بالأحرى إلى أوضاع اجتماعية وثقافية وسياسية في بريطانيا وإيرلندا وأميركا.

تاريخيًّا، كانت هناك عدة أسباب لما أصبح، مع منتصف القرن الثامن عشر، تباعدًا في المسارات بين الاتجاهات «الفلسفية» البريطانية والقارية الغربية. خمسة منها، على وجه التحديد، يبدو أنه كان لها مُترتِّبات جوهرية. أولًا، كان هناك البعد السياسي الذي سبق لنا ذكره: تولند وحلفاؤه، في

(40) Ellenzweig, 'Faith of Unbelief', 44.

(41) Leland, *A View*, iii. 21.

(42) Brown, 'Introduction', 10; Porter, *Enlightenment*, 97-8.

(43) Pocock, 'Significance of 1688', 278, 291; Champion, *Republican Learning*, 116-17.

(44) Champion, *Republican Learning*, 133-6; Zurbuchen, 'Republicanism', 50.

(45) Pocock, *Machiavellian Moment*, 449, 476-7, 483; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 171-3, Champion, *Republican Learning*, 116-18, 120, 123-4, 129-30, 132-5.

اصطفافهم مع بلاط هانوفر، لم يُجذبوا فحسب إلى تعقيدات سياسة البلاط والنظام البرلماني القائم ولكن زاد من ميل الجمهورانية الإنكليزية ما بعد 1714 لأن تصبح مُوَجَّهة للداخل وتمسك عن نقاش القضايا النظرية العامة.[46] وفي حين أن الخلافة الهانوفرية ضبطت رد فعل الكنيسة العليا لحكم آن، فإنها أدت أيضًا، وَفْقَ «مرسوم سبع السنوات» للعام 1716 (الذي حل محل «مرسوم ثلاث السنوات» للعام 1694)، مُحدِّدًا انتخابات كل سبع سنوات ـ بتأييد، سافر بما في الكفاية، من تولند وترنشارد (Trenchard) ـ إلى انتخابات برلمانية أقل تكرارًا ومزيد من تعزيز الرعاية الملكية والوزارة في علاقتها مع البرلمان. وقد أدى المرسوم عمليًّا إلى تعزيز سمات الأكثر فسادًا وأوليغاركية وسلبية في النظام الملكي-البرلماني البريطاني، بدلًا من الحد منها.[47]

وقد أكد تولند دائمًا أنه لا أهمية لكون بريطانيا «ظلت في العادة مملكة لأن الحاكم يُسمى ملكًا» وأنها كانت، في الواقع، «كومونولث» كامل العضوية، مضادّة للملوك «التحكميّين»، «حكومة مختلطة» حيث «يتشارك فيها العامة واللوردات والحاكم الأعظم (سمّه ملكًا أو دوقًا أو إمبراطورًا أو ما يحلو لك)».[48] وعلى الرغم من كل اختلافاتهما الظاهرة، كان يُفضِّل الاعتقاد في أن بريطانيا والمقاطعات المتحدة حليفان طبيعيان، وأكثر تشابهًا مما يدرك معظم الناس، كونهما «الكومونولثين الأكثر قوة وازدهارًا في الكون»، ولأن كلتيهما ملكيتان «مختلطتان» بهذا المعنى المُحَدَّد.[49] ولكنّ الطبقة العليا والناس العاديين لا يريدون أساسًا شيئًا من هذا، كما أقر تولند نفسه، «بعض الناس مسلوبو العقل بالتعليم أو العادة أو المصلحة الخاصة، لدرجة أنّه سُمِعَ في الغالب أنّهم يقولون بأنهم يُفضِّلون أن يروا إنكلترا ملكية مطلقة على أن يروها الجمهورية الأكثر عظمة، مثلما تَعَلَّموا في نظم الحكم الأخيرة أن يقولوا إنهم سوف يكونون قريبًا من أنصار البابا من أن يكونوا بريسبيتيريان».[50]

وبعد 1716، كان من الصعب إنكار أن الأيديولوجيين الراديكاليين الأكثر شهرة في بريطانيا كانوا متورطين في الفساد السياسي نفسه الذي اشتكوا منه هم أنفسهم بمرارة شديدة. ولأنه بعد وفاة [الملكة] آن كان الويغ أكثر تصميمًا في تأييدهم للسلالة الحاكمة، الهانوفريين، من التوري، إضافة إلى ذلك، أنه وضع الويغ والجمهوريين الراديكاليين في وضع مفارق لكونهم مناصري الملكية الأعلى صوتًا والأكثر تَمَسُّكًا بالمبادئ، أو على الأقل الملكية البريطانية المُجدَّدة حديثًا، من التقليديين، الرافضين لقسم الولاء، واليعقوبيين، واليعقوبيين المتخفّين، كل أولئك الذين اشتبهوا في شرعية الأسرة الملكية الألمانية القادمة مقارنة بأسرة ستيوارت. الجمهوريون أمثال تولند ومولزورث الذين أسهموا في الاحترام المتنامي للملكية في كل من بريطانيا وأميركا المميز لمنتصف القرن الثامن عشر،[51] أصبحوا يؤيدون بالكامل الملكية المُخَفَّفة بالبرلمان وبنظام يستحق الشجب، باعترافهم،

(46) Champion, *Republican Learning*, 159; Worden, 'Revolution of 1688-9', 266-73.

(47) Pocock, *Machiavellian Moment*, 473-4; 478-9, 483; Hoppit, *Land of Liberty?*, 48-9, 151, 398.

(48) [Toland], *Art of Governing*, 150.

(49) Speck, 'Britain', 181.

(50) Ibid.; Zurbuchen, 'Republicanism', 50.

(51) Worden, 'Revolution of 1688-9', 266-7; Wood, Radicalism, 14-16, 27-8, 98-9.

من السياسة الأوليغاركية، واضعين أنفسهم في الموقف المعاكس تمامًا، والأقل تأسُّسا على الأخلاق في ما يبدو، من ذلك الذي قبلوه في سبعينيات وثمانينيات القرن السابع عشر.[52]

كل ذلك ساعد الخرافة المنتشرة التي وُجدت في وقت سابق ولكن أصبحت أقوى بعد 1714، بأن الثورة، وخلع أسرة ستيوارت، لم ينتج عنهما سوى استعادة الخصوصية العظيمة والاستمرارية القديمة «للملكية المختلطة» الإنكليزية. ومما يلفت النظر وجود خرافة موازية ولكن منفصلة تمامًا حول «الملكية المختلطة» الإسكتلندية، يُفترض أنها تعود إلى أزمنة سحيقة. وهكذا، نُظر إلى الثورة بشكل واسع على أنها مجرد اضطراب تصحيحي قصير لاستعادة الدستور الإنكليزي الحقيقي، وفي الواقع لا ثورة على الإطلاق،[53] وهي وجهة نظر كان مونتسكيو يميل للاتفاق معها، مجادلًا بأن المناخ والأسباب المادية هي التي أثارت منذ زمن طويل نزعة العقل، والبروتستنتية، والأجواء العامة المواتية لبروز الملكية المختلطة البريطانية والفصل بين السلطات.[54] وقد عُزّز هذا التهميش «للثورة» بين الجمهوريين الإنكليز أنفسهم بصورة أكثر بالتوكيد المتنامي على فوائد الملكية المختلطة، داعمًا ما يمكن تسميته النزعة الهوبزية المعادية للديمقراطية في التفكير الحر الإنكليزي التي تخللت في ما سبق النظرة والشخصيات الأرستقراطية مثل سيدني وروتشيستر.[55]

ولهذا، فإن الديمقراطية نفسها تَعَرَّضت لاستخفاف الجمهوريين. وقد استنتج ولتر مويل (Walter Moyle) ، وهو جمهوري كان نشطًا ضد التاج في ما يُسمّى خلاف «الجيش الدائم» في أواخر تسعينيات القرن السابع عشر، أن معظم «الناس لا يستطيعون الحكم على مصلحتهم أكثر من الأطفال»، لكون بعضهم «بليدين جدًا، وبعضهم مهملين جدًا».[56] ومن خلال تقريظه لدستور إسبرطة القديمة المختلط لتأمينه ضمانات ضد ما رأى أنه أوجه قصور الديمقراطية، أصبح مويلي يثمن الأرستقراطية، أو على أي حال الأرستقراطية الإنكليزية، بوصفها الوسيط الطبيعي بين الملوك والشعوب، و«الأبطال الجريئين لحرية بلدهم»؛ لأن النبلاء الفرنسيين، كما بدا له، تحت لويس الرابع عشر قد غاصوا إلى مستوى «حاملي راية الطغيان وزخارفه».[57] وهكذا أصبحت الثورة خلال الفترة الهانوفرية المبكرة «مُصادرة» من قبل تَحالُف من نزعة ملكية شعبية نامية، وطبقة عليا تقليدية من الويغ والتوري، وكنيسة أنغليكانية متذمرة. وقد فضّل الناس الحديث عن «حريتنا» أو «الحرية الإنكليزية» بدلًا من الحرية بصفة عامة، واصفين الدستور البريطاني بأنه توزيع حكيم ومتفرد للسيادة والسلطة السياسية بين الملك وطبقة النبلاء والطبقة العليا والشعب.[58] وبعد الانتصارات الباهرة خلال حروب منتصف القرن العالمية، خلق وهج الثناء-الذاتي والكبرياء القومي المتزايد مزاجًا نُظر

(52) Hoppit, *Land of Liberty?*, 45-7; Champion, *Republican Learning*, 130-5, 144-6.

(53) Pocock, *Machiavellian Moment*, 450, 473, 482; Wright, *Classical Republican*, 126; Kidd, *Subverting Scotland's Past*, 74-80.

(54) Holberg, *Remarques*, C5-6, D4.

(55) Worden, 'English Republicanism', 452, 463-4.

(56) Moyle, *The Whole Works*, 54-5, 57; Zurbuchen, 'Republicanism', 50.

(57) Moyle, *The Whole Works*, 162-3.

(58) *Lettre du Chevalier...à Mylord*, 3.

منه إلى الدستور البريطاني بوصفه مُتفوِّقًا جدًا بشكل جوهري ومتميزًا عن دساتير بقية البشر لدرجة أنه متفرد بالكامل، حتى إنه بطريقة مُعيَّنة، وهذه وجهة نظر شجعها بعض رجال الدين، مُصمَّم ومُنظَّم من قوى فوق طبيعية.(59)

وقد جعل نمو الإمبراطورية البريطانية الباهر خلال هذه الفترة وبشكل متزايد «الإمبراطورية» والوعي الإمبراطوري، مصحوبًا بشعور بالتفوق، خاصة تجاه الأجناس غير البيضاء (ولكن ليس مقتصرًا بأي حال عليها) جزءًا مندمجًا من نظرة الأمة.(60) وأضاف هذا مستوى آخر من التراتبية السيكولوجية والاجتماعية إلى ثقافة مبنية مسبقًا حول وضع مُترسِّخ ومميز للأرستقراطية والطبقة العليا. ولا يمكن لهذا إلا أن يشجع رهاب الأجانب والإقصاء الذي أزعج شافتسبري كثيرًا. وهكذا، لم تخلق الثورة سياقًا سياسيًا جديدًا فحسب بل خلقت أيضًا إطارًا ثقافيًا جديدًا أصبحت فيه عبادة الخصوصية الإنكليزية المخضبة بنفور من الهولنديين والفرنسيين سمة مندمجة. قد تكون الحرية انشغالًا إنسانيًا عامًا ولكن «روح الحرية»، كما قال كاتب إنكليزي في 1757، أنتجت «تأثيرات كاملة وتامة في بلادنا، أكثر من أي أمة معروفة كانت في أي وقت على وجه الأرض».(61) وقد أصبح تجنب النقاشات والكتّاب القاريين (حتى بيل وإسبينوزا)، الذي تأسف عليه شافتسبري بشدة، والذي لاحظه أيضًا روسي دي مسي، في مقدمة ترجمته الفرنسية عام 1714 لكتاب كولنز **خطاب في التفكير الحر** (*Discourse of Free-Thinking*) (1713)، أمرًا معتادًا، بل جزءًا جوهريًا من نظام ثقافي وإمبراطوري أوسع.

وأخيرًا، كان هناك الإحياء الديني الأنغليكاني والمنشق المشترك. وبالتأكيد، قُذف النزوع الراديكالي جزئيًا إلى الخارج منذ عشرينيات القرن الثامن عشر وما بعدها، في بريطانيا (كما في المقاطعات المتحدة)، عبر رد فعل عام متعزز ضد اللادين والتفكير الحر والتعايش الأكثر سلاسة بين الكنائس والطوائف. وقد ضُلِّل مونتسكيو خلال زيارته إلى إنكلترا في 1729 بسبب السخرية من الكهنة التي وجدها بين أصدقائه الأرستقراطيين، ما جعله يفترض خاطئًا أن بريطانيا بلد مجرد عمليًا من التقوى.(62) وبدون شك، فإن بريطانيا أعطت انطباعًا لزوّارها الأجانب بأنها أقل ورعًا من فرنسا أو إيطاليا. ولكن حركة التفكير الحر «الربوبية»، مع ذلك، أثارت سخط العامة الحاد في حين وَسَّعَت الكنيسة الأنغليكانية مجالها بعد تسعينيات القرن السابع عشر، متقبلة ببطء، جزئيًا بحَضّ من التاج، وجود الكنائس المنشقة غير القابلة للإزالة، ورَدْم الفجوة بين جناحيها، المتحررين و«الكنيسة العليا»، بما يكفي لمنع تَصَدُّع ضارّ إلى حد بعيد.(63)

---

(59) Schilling, *Conservative England*, 18, 20-2, 83-4; Black, *Convergence*, 143-4.

(60) Greene, 'Empire and Identity', 219-20, 222.

(61) ذُكر في:

Kidd, 'Constitutions', 46;

انظر أيضًا:

Wood, *Radicalism*, 13-14, 146.

(62) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 334; Earle, *World of Defoe*, 87-9.

(63) Porter, *Enlightenment*, 97; Hoppit, *Land of Liberty?*, 236-41.

وقد جلبت المرونة المفروضة حديثًا حيوية وزخمًا جديدًا طالا أيضًا نيويورك وماريلاند وفرجينيا وكارولينا الشمالية وكارولينا الجنوبية وجزر الهند الغربية. وبعد 1714 خاصة، انبثقت جمعيات مُؤسَّسة حديثًا برعاية أنغليكانية لنشر الإنجيل، وإصلاح الأخلاق، ومكافحة البغاء، وتشجيع التعليم الديني للأطفال، فضلًا عن التبشير والتعليم في ما وراء البحار وبين الرقيق، وذلك في جميع أنحاء العالم الناطق بالإنكليزية. وبحلول 1750، ازدهر التعليم، وتأسيس المدارس الخيرية، ونشر الأدبيات المُهذَّبة روحيًا، وإرسال رجال الدين والمبشرين والمدرّسين والكتب والأموال إلى المستعمرات، بطريقة غير مسبوقة.[64] وخلال ذلك، تَصَلَّبت الاتجاهات الشعبية بشكل لافت ضد المفكرين الأحرار، والسوسينيين، و«المَلاحدة»، وكل أولئك الذين يُعتبرون، بشكل شائع، متجاوزين حد الانشقاق المقبول، وكذلك ضد الأقليات الكاثوليكية واليهودية والثقافة المثلية الفرعية الناشئة التي عاشت سرًّا في أوائل القرن الثامن عشر في لندن (وفي هولندا الحضرية).

إضافةً إلى ذلك، كانت هناك العلاقة الخاصة بين الثقافة العلمية والكنيسة القومية في إنكلترا، التي وجهت العلم في اتجاه مختلف عن ذلك المميز لهولندا وفرنسا. وقد رحب الجناح التحرري في الكنيسة الأنغليكانية، على وجه الخصوص، بالتطورات الجديدة. وذهب توماس سبرات (Thomas Sprat)، المؤرخ الأول للجمعية الملكية و«لتعلّمها التجريبي»، إلى حد الزعم بأن «كنيسة إنكلترا، لهذا السبب، يمكن اعتبارها بحق أمّ هذا الضرب من المعارف».[65] وعلى أي حال، ففي إنكلترا، كما قال بنتلي في 1713، «الخرافة» هُزمت ليس بفضل الفلاسفة «ولا بفضل الملحدين، ولكن بفضل الجمعية الملكية وكلية الأطباء؛ وأمثال بويل ونيوتن وسيدينهام (Sydenham) وراتكليف (Ratcliff)».[66] وكانت الجمعية الملكية في لندن، المنبثقة، في ستينيات القرن السابع عشر، من السياق اللاهوتي المضطرب والمشحون، منذ البداية ملتزمة بقوة بتشجيع اتجاهات تجريبية، وضد-عقائدية، وحد أدنى مذهبيًا، من دون تأسيس هذه الإمبيريقية النشطة،التي كان لشافتسبري، من بين آخرين، تحفظات كثيرة عليها، في أي نظام فكري أو لاهوتي بعينه. التفضيل الأنغليكاني للأشكال المُؤسَّسة على التماسك العقائدي، والارتياب الإنكليزي بشكل عامّ في الصياغات الفلسفية الكبيرة البعيدة المدى، مهّدا الطريق، على هذا النحو، للوك ونيوتن.

2. «النزعة الإنكليزية» الفرنسية

بجّل مونتسكيو التطور السياسي الحديث في بريطانيا خاصة وأنها كفلت توزيعًا مستقرًّا ومتوازنًا للسلطة وكلمة سره «الاعتدال»؛ وكانت إنكلترا، على الرغم من أنها لم تعد مملكة حقيقية، في وجهة نظره، متميزة بقوّة عن كل من الديمقراطية والأوليغاركية، في كون دور النبلاء، والملكية، والكنيسة محوريًا.[67] كما أن مونتسكيو لم يعتقد أن إمبراطورية بريطانيا البحرية والتجارية المزدهرة سوف

---

(64) Hoppit, *Land of Liberty?*, 66; Schlenther, 'Religious Faith', 141-4.

(65) Porter, *Enlightenment*, 132, 135-7; Hill, *Some Intellectual Consequences*, 62-3; Henry, 'Scientific Revolution', 198-203; Beiser, *Sovereignty of Reason*, 184-6, 201-5.

(66) Bentley, *Remarks*, 33.

(67) Ibid., 200-1; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 537; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 29.

تعوق المحافظة مستقبلًا على حريتها المُعزَّزة حديثًا.(68) وقد تعينت أصالة تَصوُّره في أنه رأى أن الاستقرار السياسي والحرية التي أمّنتها الملكية الإنكليزية المختلطة لم يُستمدّا من أي عقد أو اتفاق ولكن من استيعاب القوى المتنافسة في المجتمع وموازنة التوترات بين الكتل المتصارعة.(69) وللبرهنة على أنه لو لم يكن هناك ملك في إنكلترا «لكانت اللغة الإنكليزية أقل حرية»، أشار إلى التطورات في هولندا. ومنذ وفاة وليام الثالث في 1702، الذي كان يُمثّل، في وجهة نظره، بوصفه الحاكم العام، العنصر الملكي في الدستور الهولندي، أصبح الهولنديون، في ما يزعم، «يعانون من قَدْر أكبر من العبودية»، لأن الأوصياء الأوليغاركيين في كل مدينة يحق لها التصويت كانوا يحكمون «كطغاة صغار»، وهي وجهة نظر لم يختلف معها الجمهوريون الديمقراطيون الهولنديون.(70)

وبإزالتها للملكية المطلقة، وتأمين حكومة مختلطة، وترسيخ التسامح، وإضعاف السلطة الكنسية، وتوسيع حرية الصحافة (والمسرح)، وبعد 1697، ضمان أنه يجب على بريطانيا في وقت السلم أن تُبقي فقط على «جيش دائم» صغير جدًّا، فإن الثورة المجيدة، كما لاحظ لا بوميل في 1748، ولّدت تغيُّرًا ثقافيًّا ضخمًا.(71) وهذه «الثورة العامة في الذهن البشري»، كانت على وجه التحديد نوع الثورة الذي طمح فولتير ومونتسكيو وموبرتوي وريومور، وكل «الفلاسفة» المعتدلين، إلى الدفاع عنه بصفة عامة. وبحسبان أن «الثورة المجيدة» قد هزمت، في عيني فولتير، «الخرافة» ونصّبت الفلسفة التجريبية لبيكون وبويل ونيوتن ولوك بوصفها التعبير الأسمى عن المعرفة الحقيقية والقيّمة والمفيدة، وهو عالم من الفكر مُتَفَوِّق بشكل كبير، في ذهنه، على مدرسية الماضي وظلاميته وتَعصُّبه، فإنه يمكن ويجب اعتبار بريطانيا ما بعد 1688 المثال الأولي «لثورات الروح البشرية» الحديثة التي ثَمَّنَها فولتير بوصفها الخطوات الإيجابية العظيمة في تاريخ الجنس البشري، والمراحل التي تَعَلَّم بها الرجال التفكير، وفرض نظام عقلاني على نمط الحياة والأخلاق و«الروح».

وقد مثلت «ثورات» فولتير للروح الإنسانية شكلًا متقطعًا ومتعرِّجًا من التقدم على مراحل من الثيوقراطية، التي يُصنِّفها على أنها الشكل الأحقر للطغيان، إلى الحرية المدنية على النمط البريطاني، وهي في وجهة نظره الشكل الأعلى والأكثر تَحَضُّرًا للمجتمع.(72) وقد أمّل فولتير في أن تكون هذه «الثورة» مصدر إلهام كذلك في فرنسا وكَرَّس لهذا الغرض جهوده الأدبية وأعماله الفلسفية. وقد قدّر، كما اقترح في عدة مسرحيات وقصص، أن التغيير الشامل في الثقافة والاتجاهات لا يمكن تعجيله إلا بحدث أو فعل حاسم،(73) على الرغم من أنه لم يزعم قط أن هذا يجب أن يبلغ حد نضال مُعادٍ للحكم المطلق أو يَتَضَمَّن عنفًا أو، في الواقع، أن يكون، في الأساس، سياسيًّا إطلاقًا. و«ثورة الذهن» هذه يمكن تحقيقها في فرنسا وفي أماكن أخرى، في ما اعتقد، عن طريق حملة فكرية وأدبية

---

(68) Armitage, 'Empire and Liberty', 43.

(69) Goyard-Fabre, *Montesquieu*, 216-18.

(70) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 537; Fockema Andreae, 'Montesquieu in Nederland', 179.

(71) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, 114.

(72) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, 246, 815-17, 906.

(73) Wade, *Intellectual Development*, 367.

نشطة ومدروسة جيّدًا قادرة على أن تستحوذ على عقول نخب المجتمع، وبالتالي خلق مجتمع أكثر حرية وتسامحًا، ومرونة ثقافية.

وإذا كان التأثير الثقافي الإنكليزي أكثر انتشارًا في ألمانيا في القرن الثامن عشر، خصوصًا في الإمارات البروتستنتية الأصغر، وفي إسبانيا وإيطاليا، ممّا كان يُفترض غالبًا،(74) فإنه بدا من المحتمل في فرنسا وهولندا على وجه التحديد، ولفترة من الوقت، أن التنوير سوف يتأسس بشكل شامل على «النموذج البريطاني» فلسفيًا وثقافيًا وعلميًا. وخلال عشرينيات القرن الثامن عشر، اعتبر المفكرون الفرنسيون والهولنديون والإيطاليون أن الديكارتية والمالبرانشية قديمتان وبدأوا في تبني لوك ونيوتن. وقد عُد مونتسكيو، وريومور، وفولتير، وكذلك، بعد زيارته لندن في 1728، موبرتوي، الفارس السابق وعالم الرياضيات القدير والذي، منذ 1723، أصبح عضوًا في أكاديمية العلوم وأصبح في ما بعد، خلال السنوات 1745–1753، أول رئيس لـ «الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم» في برلين، عُدّوا جميعهم وبشكل لافت ضمن أولئك الذين نشروا بقوة وجهات النظر الأنغلوفيليّة في فرنسا.

وفي حين ظل الكتاب «الربوبيون» الراديكاليون الإنكليز غير معروفين إلا بدرجة قليلة جدًا في فرنسا، فإن عدة كتابات من الربوبية الإلهية الإنكليزية حققت تأثيرًا لافتًا بالفرنسية، لا سيما، في 1726، كتاب ولاستون (Wollaston) **دين الطبيعة مُحدَّدًا** (*Religion of Nature Delineated*)، وهي ترجمة عرضت إيجابيًا في **مجلة العلماء** (*Journal des savants*) الباريسية في السنة التالية.(75) ومن المؤكد، أن الحماس الفرنسي، مثل الإيطالي والإسباني، للأفكار الإنكليزية كان في البداية مُقَيَّدًا وحذرًا. ولكن منذ 1732، دشن موبرتوي مرحلة أكثر انفتاحًا، مُتحدِّيًا أكاديمية العلوم عبر الهجوم المباشر على المبادئ «الديكارتية» التي ما زالت متبناة (علنًا) من قِبَل فونتنيل ودورتو دو ميران. وبرفضه للمذهب الديكارتي–المالبرانشي حول «الدفع»، ناظرًا إلى تأثير الأجسام بوصفه القاسم المشترك في قوانين الحركة، تبنى موبرتوي بدلًا من ذلك مبدأ نيوتن في «التجاذب» وقوانين الجاذبية والحركة. ومثل فولتير لاحقًا، فَسَّرَ موبرتوي «التجاذب» بوصفه خاصية عامة ولكن «غير جوهرية» للأجسام، شيء نقله الله، أو أضافه مُجَدَّدًا للمادة.(76) منذ ذلك الحين شجع موبرتوي بشكل مستمر تنويرًا طبيعيًا–لاهوتيًا على النمط البريطاني مستندًا على وجه التحديد على بيكون وبويل ولوك ونيوتن وكلارك. ولكن تأثيره بوصفه مشرفًا على الأفكار النيوتنية واللوكية أولًا في فرنسا، وبعد 1745، في بروسيا تَعَرَّض للعرقلة بسبب مزاجه الصعب والعدواني. وقد تدهورت علاقاته مع «الفلاسفة» الآخرين المعتدلين والراديكاليين، بشكل لافت في أوائل خمسينيات القرن الثامن عشر عندما تصادم بمرارة مع كل من فولتير وديدرو.

غير أن موبرتوي، لم يكن سوى الأول ضمن حشد كبير. وقد ثبت أن زيارة مونتسكيو إلى إنكلترا، التي حل بها بجانب اللورد تشيسترفيلد (Chesterfield) في تشرين الأول (أكتوبر) 1729،

(74) Umbach, *Federalism and Enlightenment*, 31-57, 65, 67, 100.

(75) Ehrard, *L'Idée*, 418 n.

(76) Ibid., 140-2; Vamboulis, 'La Discussion', 162-3.

حيث ظل هناك حتى أوائل 1731، ومع أنه كان لا يعرف إلا قليلًا جدًا من اللغة الإنكليزية، كانت الجزء الأكثر تكوينًا في رحلته الأوروبية. وفي لندن التقى مع نيوتنيين وزملاء للوك مشهورين، ومنهم مترجم الأخير، بيير كوست (1668-1747)، وعلى الرغم من أنه وجد لندن مدينة قبيحة توجد بها «أشياء جميلة» جدًا مقارنة بباريس، المدينة الجميلة التي توجد بها أشياء قبيحة جدًا، أصبح بسرعة هو أيضًا أنغلوفيليًا مجاهرًا، ولو أقلّ تَحَمُّسًا من موبرتوي أو فولتير.[77] وقد أُعجب بوجه خاص بدينامية مجتمع لندن الحضري السريع النمو. وبوصفها المركز العظيم لما سماه «الحرية والمساواة»، ويعني بذلك حرية شخصية غير مسبوقة، بدت لندن له فضاء بامتياز يستطيع الناس فيه التصرف والتطور بحرية من دون أن يكونوا محاصرين بنظام اجتماعي جامد؛ ويمكن قول الشيء نفسه عن باريس ولكن بدرجة أقل، بينما لا تعرض البندقية، في وجهة نظره، أكثر من حرية خاصة للعيش بشكل غامض والتردد على «العاهرات».[78]

وفي الواقع تظهر «الحرية والمساواة» بشكل مركزي في فكر مونتسكيو السياسي، ولكنه كان يعني بهذين المصطلحين شيئًا مختلفًا تمامًا عن الجمهوريين الديمقراطيين. بالنسبة له، كانت «الحرية» و«المساواة» المعيارين الأساسيين للنوع الأفضل من المحيط الاجتماعي والثقافي، وسياق حضري وكوزموبوليتاني في آن، يحرّر الفرد المُرَفَّه بحيث يعيش حياة أكثر استقلالية وتَنَوُّعًا وحركية اجتماعيّة مما كان ممكنًا في الماضي. وقد قادته هذه الفكرة الأرستقراطية بشكل واضح حول الحرية والمساواة إلى تفضيل «الحرية» الإنكليزية بدرجة كبيرة، أي محيط تراتبي بشكل قاطع حيث النبلاء والطبقة العليا يسيّرون البرلمان ويضبطون النغمة بصفة عامة، على «حرية هولندا» الأقل تصنيفًا اجتماعيًا، وهو سياق مألوف لديه كذلك بشكل مباشر لكنه استهجنه، حيث يقول إن «حرية الحقير» حرية كئيبة ووضيعة تناسب الرجل العادي.[79]

لم يساوره شك في أن الملكية المختلطة على النمط الإنكليزي وفصل السلطات تجاوزا كل الأشكال السياسية الأخرى في التميّز وضمنا بالشكل الأفضل الحرية الشخصية التي بجُلّها كثيرًا. «إنكلترا»، في ما أعلن حوالى 1730، «هي الآن الدولة الأكثر حرية في العالم، بما فيه الجمهوريات».[80] كان تفوقها واضحًا بصفة خاصة، في ما اعتقد، متفقًا هنا مع هوبز وبيل، عندما قورن دستورها مع دساتير الجمهوريات الديمقراطية المضطربة في الأزمنة القديمة حيث «كانت سلطة الناس مباشرة». لن يستطيع أي مثير للشغب أو ديماغوجي أن يحقق شيئًا، في رأيه، بمحاولة إثارة العواطف الشعبية لغايات سياسية في إنكلترا الهانوفرية.[81] الوزن المحض للأرستقراطية، والطبقة العليا الريفية، ورجال الكنيسة، والخاصية التراتبية المرنة ولكن بحزم في

---

(77) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 331.

(78) Ibid.; Tillet, *Constitution anglaise*, 85-6, 99,118, 147; Courtney, 'Montesquieu and English Liberty', 275.

(79) Courtney, 'Montesquieu and English Liberty', 275; Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 15; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 331.

(80) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 334; Himmelfarb, 'Two Enlightenments', 311-12.

(81) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 647-50; Courtney, 'Montesquieu and English Liberty', 286.

المجتمع الإنكليزي، وسلطة الملك المتبقية وإنمّا المُعاد هيكلتها، جميعها ساعدت في تعزيز استقرار مُؤسَّساتها السياسية والقانونية، وقَفْل الطريق أمام كل الضغوطات والمطالب الشعبية غير المرغوبة. لم يكن ذلك أقلّ حيوية في الحفاظ على الحرية كما يفهمها هو من تقليص الامتيازات الملكية في 1688.

وبصورة شخصية، احتقر مونتسكيو دومًا الحكم المطلق الملكي الفرنسي من النوع الذي مارسه لويس الرابع عشر؛ ولكنه أدرك أيضًا أن نزعته الإنكليزية السياسية الناشئة ذاتها لا يمكن نشرها في فرنسا في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر إلا ببطء وحذر شديد. عيوب الدفع بعيدًا أو سريعًا جدًّا ظهرت، في 1734، من خلال الضجة حول كتاب فولتير **رسائل فلسفية**، وهو نص أثار، لإعلانه بحدة شديدة التفوق الإنكليزي في المُؤسَّسات، والثقافة، والتجارة، والبنية الاجتماعية، سخطًا لا مدعاة له، ما اضطر مُؤلِّفه إلى الهرب من باريس بسرعة.[82] وبعد عودته من إنكلترا في 1731، قضى مونتسكيو السنتين التاليتين بهدوء في كوخه بالقرب من بوردو، لتأليف كتابه الثاني المهم **الاعتبارات** (*Considérations*) حول الجمهورية والإمبراطورية الرومانية (أمستردام، 1734). وفي الفترة نفسها تقريبًا، وَضَعَ أيضًا مسوَّدة تقريظه الشهير للملكية المختلطة في إنكلترا الذي ضمّنه في ما بعد بشكل مختصر في كتاب **روح القوانين**؛ ولكنه امتنع آنذاك عن نشره، وفي الواقع امتنع عن ذلك لمدة عقد ونصف. كذلك ترك من دون نشر نصًّا قصيرًا آخر كتبه في ذلك الوقت، وعنوانه **تأملات في المَلكية العالمية في أوروبا** (*Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*)، لاحظ فيه أنه لو أن مخططات أمير عظيم بعينه (لويس الرابع عشر) لم تُلجَم «بهزيمة كبيرة» (بلينهايم، 1704)، ولو أن ذلك الحاكم نجح أخيرًا، بعد سلسلة من الحروب الرهيبة، في تأسيس مملكة عالمية، لما كان هناك شيء أكثر كارثية أو «أكثر قتلًا لأوروبا».[83]

برز فولتير، صاحب الأسلوب الأروع في فرنسا، في الصدارة الفكرية في منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، وسرعان ما تفوق على موبرتوي ومونتسكيو وريومور بوصفه المناصر الرئيس في فرنسا للفلسفة والعلم والمعايير الاجتماعية والثقافة الإنكليزية. ومنذ 1722، باختلاطه مع حلقة ربوبية، ضَمَّت الأخوين ليفيك (Lévesque)، والتي ربما كانت الأولى في فرنسا التي تدرس نيوتن والعلم التجريبي الإنكليزي، ومعرفته ببولنغبروك،[84] رفض فولتير منذ البداية العداء للنزعة الفلسفية عند «المخلصين» والجانسينيين من جانب، والنزعة الإسبينوزية عند حلقة بولانفيلييه، من جانب آخر. وبعد عودته من إنكلترا، حيث حض أبناء بلده على تبني نظام ثقافي جديد بالكامل يستند على إمبيريقية لوك، واللاهوت الطبيعي، والدراما الواقعية على النمط الإنكليزي، والتسامح، وحرية التجارة، وحرية التعبير، سرعان ما أصبح أيضًا على خلاف مع المعادين للنيوتنية والديكارتيين المحدثين والمالبرانشيين. وفي سائر حياته المهنية، ظل أنغلوفيليًّا متحمسًا، على الرغم من أنه،

(82) Courtney, 'Montesquieu and English Liberty', 277; Rahe, 'Book', 55-6.

(83) Rahe, 'Book', 64-5; Montesqueiu, *Œuvres complètes*, 192, 196.

(84) Barber, 'Newton de Voltaire', 118.

مقارنة بمونتسكيو، كانت فلسفة وعلم وأدب إنكلترا، وتسامحها وحرية تعبيرها، هي ما أُعجب به وليس مُؤسَّساتها البرلمانية وسياستها.

وبالنسبة لفولتير، كان البعد الفلسفي مُهمًّا. وانطلاقًا من هذه النقطة، اعتبر نفسه «معجبًا كبيرًا بلوك»، الذي اعتبره «الميتافيزيقي الوحيد المعقول»، المفكر الذي لم يلغ الأفكار الفطرية فحسب، بل أبطل عمليًّا كل الفلسفة القبلية، وأخضع كل شيء لقوة الإبستيمولوجيا الإمبيريقية الجديدة.(85) وقد قبل بالكامل المذهب اللوكي-النيوتني بأن «اللاهوت الطبيعي» والعلم موحدان بعناية إلهية كلية العلم وكلية الوجود، وما الجاذبية و«التجاذب» إلا سماتها الخارجية. وبِنَظَر فولتير، ليس بأقلّ من لوك ونيوتن، الكون محكوم مباشرة من خالق ذكي وخيّر يقرر التزاماتنا وواجباتنا، فضلًا عن إثابة الناس ومعاقبتهم في الحياة الآخرة. وقد قاده هذا إلى الاصطفاف مع لوك ونيوتن أيضًا في الدفاع عن «حرية الاختيار» في مواجهة الحتميّين. كذلك من أساسيات نسقه الزمان والمكان والحركة المطلقة عند نيوتن، وخارجية الحركة عن المادة. إضافة إلى ذلك، أيد باستمرار الخاصية المحدِّدة إلهيًّا لأنواع الحيوان والنبات التي اعتبر أنها تضمن التقسيم المطلق بين الأجسام الحيّة والجامدة، والناس والحيوانات، فضلًا عن الحركة والمادة،(86) ولكنه كان أكثر تردُّدًا في ما يتعلق بخلود النفس. أما مسألة «المعجزات» فلقد تجنبها بالكامل.

وقد ظلت بريطانيا بِنَظَر فولتير الجوهر الحقيقي «للحداثة».(87) أكثر من ذلك، فإن ولاءه يُجسِّد بوضوح سمة أساسية في «التنوير البريطاني» في أوائل القرن الثامن عشر في كل من تجلياته الأنغلو-أميركية والفرنسية: تحديدًا، قدرته على استيعاب كل من المتحررين أو اللاهوت الأرمينيني من جانب، ومن الجانب الآخر ربوبية عناية إلهية تقصر التشكك في المعجزات والوحي على النخبة الاجتماعية والفكرية. وقد علمن فولتير الصياغة اللوكية-النيوتنية، كما تطورت في فرنسا، أوّلًا بنبذ مذهب لوك بأنّ السلسلة المتصلة من الشهادات المبرهِنة على معجزات يسوع المسيح، ومعجزات حوارييه، تُؤمّن أسسًا غير قابلة للشك للإيمان بمسيحية يسوع، وثانيًا، بإنكار زعم لوك (وكلارك) أن المسيحية كانت حاسمة في تمكين الجنس البشري من تأسيس المبادئ الأساسية للأخلاقيات، وهو بذلك يؤيد بقوة مؤهلات كونفوشيوس وزرادشت وأبكتيتوس (Epictetus) والبرهميين بوصفهم مصلحين أخلاقيين،(88) وخلاف ذلك، حافظ على جوهر مبادئ «هذا الحكيم لوك وذاك العظيم نيوتن»، فضلًا عن كلارك، بما في ذلك العناصر الرئيسة في اللب اللاهوتي، مُرتِّبًا براهينه حول وجود إله خيِّر حول «البرهان المُؤسَّس على التصميم».(89) وقد أظهرت ربوبيته عَلاقة قوية مع ربوبية شافتسبري ولكنها كانت أقرب إلى ربوبية ولاستون.

وكانت لدى فولتير شكوك خطيرة حول ما إذا كان «التنوير» الذي سعى هو وبطانته إلى تقديمه إلى النبلاء والنخبة الإدارية في فرنسا، ينبغي، أو يمكن، بسطه للناس العاديين. في غالب الأحيان،

(85) Voltaire, *Mémoires*, 39.

(86) Ehrard, *L'Idée*, 199; Fichera, *Il Deismo critico*, 100.

(87) Dziembowski, 'Défense du modèle', 93.

(88) *Corpus des notes marginales*, ii. 650-1, 657.

(89) Benelli, *Voltaire metafisico*, 70-2.

عارض فكرة «تنوير» الناس العاديين، كونه مقتنعًا، بشكل لا يختلف عن خصميه روسي دي مسى وسان هياسنت، بأن الحفاظ على النظام الاجتماعي والأخلاقي يتضمن الإبقاء على عناصر أساسية من الدين التقليد، خاصة الإيمان بـ«حرية الاختيار» والثواب والعقاب الأبدي في الآخرة.[90] وشعر أن هناك حاجة للإبقاء على أساسيات المعتقدات والسلطة الموروثة، بشرط الحد بحزم من الادعاءات الإكليريكية بالسيطرة على الفرد المستقل الذي يفكر بشكل ناقد، وكبح سلطة الخرافة، والتعصب، بجانب شهية رجال الدين للعقارات والإيرادات.

وعلى الرغم من أن «الثورة المجيدة» برزت في تفكيره بشكل أقلّ من إنجازات لوك ونيوتن، فإنه أقر بمركزية الثورة في النموذج الإنكليزي الذي أعجب به كثيرًا وبدوره المحوري في التسامح وحرية التعبير في إنكلترا[91]، مع ذلك ارتأى، مثل بولانفيلييه ومونتسكيو، أن «الديمقراطية لا تناسب إلا البلد الصغير جدًّا»،[92] وقد ظل ملكيًّا بصفة عامة، واحترم بعض الجمهوريات إذا كانت صغيرة بشكل مناسب، وخص أثينا القديمة وجنيف الحديثة بالتبجيل. مع ذلك، كان يميل لأن يقارن بين ما اعتبره الخاصية البدائية للجمهوريات وثقافة وعظمة الملكية «التنويرية» الحديثة، شيء نظر إليه بوصفه نتاجًا لعملية تمدين طويلة تجعل، بطبيعتها، المجتمع تدريجيًّا أكثر تراتبية.

حماسة فولتير «للثورة المجيدة»، التي كانت دائمًا هامشية، قلّت كثيرًا بسبب خشيته من أن يُنظر إلى «الفلاسفة» على أنهم يعملون ضد البلاط والطبقة الحاكمة. إذا كان «الفيلسوف» يريد أن يشن حربًا على الخرافة والتعصب بفعالية، يجب عليه، في ما اعتقد، أن يصطف مع الحاكم والأرستقراطية. وفي حين أنه حكم دائمًا على الخرافة بأنها «العدو الأكثر بشاعة للجنس البشري»، فإنه لم يجد أي سبب معقول لمعارضة الملوك أو الأرستقراطية أو التراتبية الاجتماعية من حيث المبدأ. في الواقع، ليس هناك مثال على الأرض، وَفقًا لفولتير، لفيلسوف حقيقي يعارض إرادة الأمراء.[93] الاضطرابات والنزاعات والكوارث والفوضى والانتفاضات هي دومًا، في ما يصرّ، ثمرة الخرافة وعدم العقلانية والتعصب، وليست أبدًا أفكار الفيلسوف.

وبعد انهيار الديكارتية والمالبرانشية، في عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر، حقق ترويج موبرتوي وفولتير للوك ونيوتن، و«للنموذج البريطاني» في فرنسا نجاحًا كبيرًا.[94] ولكنه لم يحقق قط الاختراق الحاسم الذي كانا، مع حلفائهما مثل ريومور وفي ما بعد تيرغو، يأملون فيه. بدلًا من ذلك، حدث تراخ ملحوظ في الحماس نحو الفلسفة والثقافة الإنكليزية في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، نتج جزئيًّا عن تَغيُّر المزاج بعد استئناف الصراع العالمي المرير بين إنكلترا وفرنسا الذي أعقب فترة طويلة من السلام. وبعد 1745، أصبحت الأنغلوفيليا في فرنسا أقل قبولًا من ذي قبل،

---

(90) Payne, *The Philosophes*; Pearson, *Fables*, 10-11.

(91) Wade, *Studies on Voltaire*, 190.

(92) ذُكر في:

Pomeau, *Politique de Voltaire*, 40, 182, 185.

(93) [Voltaire], 'La Voix du sage', 427.

(94) Spallanzani, *Immagini*, 50-1; Firode, 'Locke et les philosophes', 58, 63, 71-2.

وسرعان ما أصبحت أيضًا أقل شيوعًا. وفي الوقت نفسه، ومهما كان حجم الكبرياء الوطني الذي كسباه في بريطانيا، كشخصيتين، لم يكن لوك ولا نيوتن مناسبين خاصة للقيام بدور البطل الأيقوني في الخارج. عوزهم لمداهنة لايبنتز، ولمهارات بيل البلاغية، ولروعة فولتير الأدبية، لم يجعل من الممكن أن يحظيا بشعبية دولية إلا على أساس منجزاتهما العلمية فقط.

وبينما كان بإمكان مؤيدي الأفكار الراديكالية الاحتفاء بإسبينوزا وبيل، بحيث يجعلون منهما قديسين علمانيين للفلسفة اضطُهدا ظلمًا من قبل جمهور من المتعصبين السذّج، ضاربين أمثلة لكل الذين يرفضون التفكير السائد ويرغبون في العيش بالعقل وحده، لم يكن لوك ونيوتن أندادًا لهما كقدوة. ويمكن تصميم الصورة، بالطبع، وَفقًا لما يتطلبه المجتمع ولكن من الصعب مع ذلك تزويرها بالكامل، ولم يكن هناك بد من أن تمنع التقارير المتداولة عن شخصيتيهما غير الخلّابتين الاحتفاء بهما هناك. ولا يمكن إنكار أن نيوتن كان طاغية متصلبًا تلاعب بلا رحمة بتلاميذه وزملائه، رافضًا بانفعال كل النقد، بما في ذلك نقد هايخنز ولايبنتز، في حين بدا للكثيرين أن أسلوب لوك الكتابي وسلوكه العام مبتذل ومسهب لدرجة تستنفد كل صبر، وهذه سمات تلقى إعجابًا محدودًا في «النظام القديم» الأرستقراطي في فرنسا. وفوق هذا، كان لوك مغرورًا جدًّا، كما أكد كوست لمونتسكيو، عندما كان في لندن،[95] لدرجة أنه بالكاد يستطيع الحياة من دون أن يُطرى باستمرار، وهو عيب أكده شافتسبري، وعزاه إلى أنه أقام لسنوات في أماكن ريفية محاطًا بمن هم «أدنى منه منزلة»، على الرغم من أن كوست أبلغ مونتسكيو أيضًا أن مقالات لوك حول الحكومة، التي لم يكن قد قرأها في ذلك الحين، لها عَلاقة كبيرة بعمله هو نفسه.[96]

الأكثر إشكالًا من كل هذا، أن شغف نيوتن باللاهوت العويص، وهوسه بالخيمياء، وتخميناته في التسلسل الزمني الإنجيلي وخصوصياته الغريبة التي يضنّ بها على العامة، على الرغم من أنها جميعًا أبعاد جوهرية في عمله، نادرًا ما تُجسّد الصورة التي سعى مناصروه البريطانيون والهولنديون والفرنسيون إلى تعزيزها بأنه رجل تجريبي حكيم ومتواضع بشكل رفيع، أي التجسيد الحقيقي للعقل العلمي والحس السليم والدين، شخص يضع دومًا «الحقائق الواضحة فوق الميتافيزيقا المبهمة».[97] وفي بريطانيا صنع ذلك فارقًا ضئيلًا؛ لأنه لا شيء هناك يمكنه الصمود أمام التزلف العام المحيط به. كانت جنازته، التي حضرها فولتير، في 28 آذار (مارس) 1727 في كنيسة وستمنستر الكبيرة، حيث خُصص له ضريح بارز، حدثًا ذا رمزية عالية، حيث حمل غطاء النعش كل من اللورد المستشار العالي، ودوق مونتروسي ودوق روكسبورو، وإيرلات بيمبروك وساكس وماكليسفيلد، وجميعهم زملاء في الجمعية الملكية.[98] وامتُدح نيوتن على نحو لا يضاهى بوصفه «أعظم الفلاسفة، ومجد الأمة

---

(95) BL, MS 4282, fo. 125. Collins to Des Maizeaux, Hatfield Peverel, 28 Feb. 1716; Klein, *Shaftesbury*, 65-7.

(96) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 988; Schøsler, *Bibliothèque raisonnée*, 57-8.

(97) Porter, *Enlightenment*, 136-8; Westfall, *Life of Isaac Newton*, 111-19, 122-3, 300-4, 311; Clark and Clark, *Newton's Tyranny*, 9, 13, 86-7, 90, 110, 116, 141-2.

(98) Clark and Clark, *Newton's Tyranny*, 142; Westfall, *Life of Isaac Newton*, 312; Barber, 'Newton de Voltaire', 121.

البريطانية». ولكن على وجه التحديد لم تساعد هذه الجلبة الوطنية كثيرًا في نشر هالة شخصيته في الخارج في زمن من الحروب العالمية والتنافس العظيم على القوة، على الرغم من أنه ظل، بطبيعة الحال، أحد أكثر الشخصيات الثقافية تأثيرًا (ولو الأقل قراءة) في عصره.

استمر المد العالي للنفوذ الثقافي والفكري البريطاني في فرنسا من أواخر عشرينيات القرن الثامن عشر ولحوالى عقدين حتى أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر. ومع حلول 1740، بدا انتصار «النموذج البريطاني» في فرنسا مُؤكَّدًا وعلى وشك أن يصبح بدرجة الكمال نفسها في هولندا.[99] ولكن، بعد 1745، بدأ تيار مضادّ قوي، كما سوف نرى، وأصبح واضحًا في النهاية أن فولتير فشل، في النهاية، في أسر الطليعة الفلسفية الباريسية أو تعزيز وضعه رئيسًا للحزب الفلسفي في فرنسا.[100] ومنذ أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر، جنح التنوير الفرنسي العالي [التقليديّ] بالأحرى نحو الفلسفة الواحدية، والمادية، والنزعة الحسية المضادّة والحتمية المعادية للوك ليس بقيادة فولتير أو محبي الإنكليز الآخرين ولكن بقيادة ديدرو ودلمبير وهلفيتيوس وبولانجيه ودو مارسي وبورو ديلاند وغريم وبوفون.

وفي صميم الاختلافات بين هذين الفصيلين المتنازعين كان «البرهان المُؤسَّس على التصميم»، شيئًا جوهريًا للنيوتنية التي ظلت، بالنسبة لفولتير، تقريبًا عقيدة مُقدَّسة ولكنها أصبحت مرفوضة كلية من قبل ديدرو والموسوعيين. ومؤكدًا أن «الساعة تبرهن على صانعها»، جاهد فولتير بقية حياته المهنية الأدبية والعلمية والفلسفية الطويلة من أجل حشد الدعم لمعتقده النيوتني اللاهوتي-الطبيعي، مُتَمَسِّكًا بأن نظام الكون وتناغمه يبرهنان بوضوح على خالق عليم وأن المادة بنفسها، كما بيّن نيوتن وكلارك بوضوح، خاملة بالكامل بحيث إن الحركة والمبدأ الفاعل، على الرغم من حجج الماديين، لا يمكن أن ينبثقا إلا من الله. وفي حين أن الأخلاقيات مقدرة إلهيًا، فإن الإرادة الإنسانية حرة، والفكر لا يضاف مرة أخرى للمادة إلا إلهيًا، مثلما أصر «الحكيم لوك». وقد ثبت أن الفجوة بين الجناحين، المعتدل والراديكالي، بالطبع، غير قابلة للتجسير، كما رأينا، لأن هذين التصورين المتنازعين للتنوير مُؤسَّسان فلسفيًا بطرق متعارضة تمامًا ويلزم عنهما مُترتِّبات أخلاقية وسياسية واجتماعية وفكرية مختلفة تمامًا. مع ذلك، كان ديدرو وفولتير كلاهما في حاجة لتجنب شقاق علني ونجحا (بمساعدة أعدائهما) في ضمان أن هذا الصراع على الروح الحقيقية للتنوير الفرنسي العالي، مهما كانت مضامينه الأوسع، ظل في الغالب محجوبًا عن العامة وداخليًا في «الحزب الفلسفي» نفسه.

ويتطلب استقرار النظام الأخلاقي والاجتماعي، فيما يعتقد فولتير، الإقرار بارئ خيّر. وقد أكد أن ما يحدث في كوننا لا ينتج من قوانين طبيعة «الملحدين» غير القابلة للتغيير ولكن من إرادة الله، بحيث يجب حتى (على خطى لوك) الاعتراف بإمكانية المعجزات.[101] من هنا جاءت مقولته التي لا تتزعزع بأنه « لو لم يكن الله موجودًا، لكان من الضروري اختراعه»، على الرغم من أنها في الواقع مقولة قديمة في الفكر الفرنسي، وعزا بيل إلى بودان ملاحظة أنه لو لم يكن الله موجودًا،

---

(99) Dziembowski, 'Défense du modèle', 90.

(100) Ibid., 96-7.

(101) Fichera, *Il Deismo critico*, 89-92, 97; Roe, *Voltaire versus Needham*, 69-71, 75.

فإن مصلحة الجنس البشري تتطلب أن يجهل الرجال هذه الحقيقة، و«إقناعهم بخلاف ذلك».(102)
وعلى الرغم أنه أكثر ريبة بشكل ملحوظ من فولتير بخصوص وجود إله مَعنيّ بخلقه وحول الأصل الإلهي للأخلاقيات، أكد مونتسكيو أيضًا على الضرورة الاجتماعية والسياسية للدين المنظم: إذا لم يكن من المؤكد أن هناك إلهًا، في ما لاحظ مرة، وإذا تركتنا الفلسفة في شك من ذلك، فعلى الأقل «إننا نأمل في أن يكون هناك إله».(103)

3. «النزعة الإنكليزية» و«النزعة المعادية للإنكليزية» في منتصف القرن الثامن عشر

كان فولتير ومونتسكيو وموبرتوي، العمالقة بين «الفلاسفة» الفرنسيين في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، جميعهم بطرق مختلفة، مناصرين متحمسين «للتنوير البريطاني». وحوالى 1745، كانت الحركة التي أطلق عليها دلمبير اسم «النزعة الإنكليزية» في الواقع في قمتها، وكان دلمبير نفسه قد مَجَّدَ كثيرًا نيوتن ولوك في هذه السنوات بينما انضم ديدرو الشاب إليهم عبر ترجمته جزئيًا وتنقيحه جزئيًا لعمل شافتسبري **بحث في الفضيلة** (*Inquiry Concerning Virtue*) (1699)، المنشور في 1745. ومُحرّفًا بعض الشيء فكر شافتسبري ومصطفًا بقوة في تلك المرحلة مع فولتير، سلط ديدرو، في هوامشه ومقدمته، الضوء على الفجوة الواسعة المزعومة التي تفصل نزعة شافتسبري المُؤلِّهة عن الموقف الإلحادي الذي يتبناه تولند وتندال، الذي رفضه هو نفسه في ذلك الوقت، وَفْقَ صياغته، «مرعوبًا». قد تكون فلسفة شافتسبري شيئًا مختلفًا عن المسيحية ولكن بتوكيده (خاصة في نسخة ديدرو)، على خالق إلهي نشط وخيّر، تلاقت، في ما يعتقد، مع «أساس كل دين»، وفي النهاية مع المسيحية أيضًا.(104)

فلسفيًا، حدثت اللحظة الحاسمة في فشل إستراتيجية فولتير «الإنكليزية» بين 1745 و1749 ونتجت، في ما يبدو، عن تزايد ثقة «الحزب الفلسفي» وتغلغله في فصيل مضادّ ظل حتى ذلك الوقت صامتًا على المستوى العام ولكنه طموح فلسفيًا انحدر من الحلقات السرية حول فونتنيل وبولانفيلييه. وشمل هذا التجمع «القائل بالحتمية»، والمعادي للإنجيل، و«الماديّ» فريري وبويندين وميرابو وليفيك دو بورينيه وفوفنارغ ودو مارسي ولا متري، وأيضًا بعد ذلك ديدرو ودلمبير إلى جانب الطبيعاني الأرستقراطي جورج لوي لوكلرك والكونت دو بوفّون (comte de Buffon) (1707_88)، المعروف برفضه فكرة أن الروح البشرية جوهر روحي، وقد أصبح ماديًا في جلساته الخاصة قبل 1739، ومنذ منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، نزع تدريجيًا إلى معاداة نيوتن ولوك في اتجاهاته.(105)

وإذا كان الرأي الفرنسي المثقف بصفة عامة قد استجاب بحماس لكتاب فولتير الشارح لاكتشافات نيوتن العلمية في 1738، فلا شك في أنه لم يثر إعجاب بوفون. (ملأ فولتير في

---

(102) Roe, *Voltaire versus Needham*, 86; Bayle, *Continuation*, ii. 519.

(103) ذُكر في:

Kra, *Religion in Montesquieu's* Lettres persanes, 213.

(104) Diderot, *Essai sur le mérite*, 22-4.

(105) Ehrard, *L'Idée*, 176, 182-4; Roger, *Buffon*, 32,43, 438; Landucci, 'Introduction', 42-5.

ما بعد نسخته من مجلدات بوفّون المبكرة حول التاريخ الطبيعي، المحفوظة اليوم في سانت بطرسبرغ، بتعليقات تنتقص من قدر أعماله.) وبدأ تنافس طويل خلف الكواليس بين الفصائل المناصرة والمعادية لنيوتن في التطور في محيطات متنوعة تشمل مقاهي باريسية متميزة مثل مقهى غرادو الذي كان موبرتوي يتردد عليه كثيرًا ومقهى بروكوب الشهير. المقهى الأخير، الذي أسسه شخص صقلي في 1689، وكان أصلًا مقرًّا لزبائن معظمهم أدباء، وأصبح أيضًا خلال ثلاثينيات القرن الثامن عشر مكانًا مُفَضَّلًا لشخصيات «فلسفية» منهم مرة أخرى موبرتوي و«الملحد» نيكولا بويندين (1676ـ1751). وبويندين، المشهور بأنه «أحد أفضل المتحدثين في باريس»، وبأنه عالم أدبي لافت، مثل فريري، وعضو في أكاديمية النحت، ونجم منذ مدة طويلة في مقهى بروكوب، كان مباشَرًا في جدله، مثلما كان ديدرو وروسو اللذان، في السنوات 1746ـ1750، كانا يُشاهَدان هناك.[106]

حتى مقهى بروكوب ومقهى غرادو لم يكن من الممكن استعمالهما، مع ذلك، في التعبير العلني عن أفكار غير دينية أو مادية أو إلحادية. مستمرًا في تَردُّده على المقاهي، غلف بويندين ملاحظاته، في ما يبدو، بمصطلحات مُرمَّزة مصممة لإرباك جواسيس الشرطة، وحينما كان ينشر «إلحاديته» المادية بشكل أكثر صراحة، ورد أنه كان يعقد مجموعات نقاش في الهواء الطلق، تحديدًا في حدائق لوكسمبورغ.[107] ربما أنه «الرسول» الأشهر للإلحاد في باريس في أربعينيات القرن الثامن عشر، وكان على تناقض كلي مع فولتير تقريبًا في كل قضية،[108] وأبطاله الثلاثة الذين بنى نسقه على افتراضاتهم هم ديكارت وبيل وفونتنيل.[109] ويذكر لا بوميل، الذي قضى وقتًا طويلًا في مقهى بروكوب خلال عام 1750، أنه شهد نقاشًا ساخنًا بين بويندين وخصم له حول إعدام المثليين، وهذه قضية مزعجة جدًّا في ذلك الوقت في هولندا وإنكلترا فضلًا عن فرنسا. وفي تلك المناسبة، تَمَسَّك بويندين بأن اللواط ليس أكثر شرًّا من الاستمناء وأنه لو كان «ضد الطبيعة» لشجبته تمامًا كل الشعوب القديمة والحديثة التي احترمت وبجلت صوت الطبيعة، بمن في ذلك الإغريق والفرس والرومان، في حين، في الواقع، أن المثلية شُجبت وعوقبت بعنف من المسيحيين فقط.[110]

ومع منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، أصبحت باريس نابضة بالحياة ولكنها صارت أيضًا ساحة فكرية متنازعًا عليها بقوة بحيث أصبح من الصعب بطريقة متزايدة الحفاظ على هيمنة بيكون وبويل ونيوتن ولوك وكلارك، ويرجع ذلك بوجه خاص إلى التعارض الفكري المادي-الحتمي خلف الكواليس. وحسب أولئك الذين قدروا حقيقة لوك ونيوتن بوصفهما نبيين لحركة إصلاح فلسفي وعلمي قادرة على هندسة اقتران حيوي بين الإيمان والعقل، والقوة الطبيعية وفوق

(106) Terrall, *Man who Flattened*, 22-4; Trousson, *Rousseau*, 143, 197, 200-1.

(107) Lauriol, *La Beaumelle*, 175-6.

(108) La Mettrie, *L'Homme machine*, 117; Hazard, *European Mind*, 108, 131; Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 229.

(109) Larousse, *Grand Dictionnaire*, ii. 877.

(110) Lauriol, *La Beaumelle*, 176.

الطبيعية، والقيم العلمانية مع السلطة الكنسية، فإن «الثورة المجيدة» والحكومة البريطانية المختلطة هما الطريقة لفصل الملكية وطبقة النبلاء من الحق الإلهي ومن الميتافيزيقا المطلقة وإعادة قولبتها في شكل صحيح ومحدّث وأكثر فعالية، يمكن الدفاع عنه بسهولة في مُواجَهة الأفكار الجمهورية والديمقراطية الراديكالية. مع ذلك، وبحسبان أنها ضعفت لغياب فولتير الطويل عن المشهد، ومغادرة موبرتوي إلى برلين بعد 1745، فضلًا عن حرب الخلافة النمساوية (1740–1748) التي حَرَّضت فرنسا ضد إنكلترا، إلى جانب بروسيا، فقد النيوتنيون مواقع بعد 1745، حيث برز إلى الصدارة جيل جديد من الماديين الذين شككوا بشكل متزايد في القيادة الفكرية للأنغلوفيليين.

وفي هذا، تأثروا بالارتباطات الشخصية بالماديين الملحدين الأقدم، فدلمبير، على سبيل المثال، كان مُقَرَّبًا من دو مارسي وكان ديدرو معجبًا مُتَحَمِّسًا ببوفون.(111) وبهذه الطريقة بدأت عملية تطورهم المعقدة إلى «الإسبينوزيين الجدد»، الاسم الذي أطلقه ديدرو على ما أصبح مجموعة من الموسوعيين الموجهة والمهيمنة. وقبل أن يمضي وقت طويل، تبرأ ديدرو وهلفيتيوس وبولانجيه ولا متري ودلمبير، كلهم، عمليًا، من إبستيمولوجيا لوك وفكره الأخلاقي، بل وأكثر من ذلك، من لاهوت نيوتن الطبيعي ونظريته في المادة، فضلًا عن ديكارتية فولتير ومفهومه حول العناية الإلهية. كما أنهم رفضوا أفكار لوك حول العقل و«حرية الاختيار»، وهي أفكار أثرت بقوة في حياتهم المهنية المبكرة،(112) ولو أنهم استمروا علنًا في مدح لوك وكلارك ونيوتن، معتبرين ذلك أساسيًا لإرضاء البلاط والشرطة والجامعات والكنيسة.

وقد أمّن أسلوب الاستحضار المستمر للوك ونيوتن مع الابتعاد، في الوقت نفسه، بشكل راديكالي عن أفكارهما ذريعة ممتازة لرفض التقليد و«الأفكار الفطرية» وبالتالي كل الجهاز الميتافيزيقي للماضي، والحث على مُقارَبَة جديدة، والتجريب، ومزيدًا من التقصّي وذلك كوسيلة إلى معرفة أكثر وأفضل تأسيسًا. ألم يصر فولتير نفسه على أننا مع لوك ونيوتن نحصل على إطار جديد بالكامل يجعل كل شيء جاء قبله باطلًا وباليًا؟ باستحضار لوك ونيوتن بصوت عالٍ استغنوا مبتهجين عن الحاجة لتبرير التخلص من مجمل جسم الميتافيزيقا والأخلاقيات والعلم التقليديّ. وبشكل غير نمطي من جوانب أخرى، كان الطبيب لا متري ممثلًا لخصائص المجموعة، على الأقل قبل أن يهرب إلى برلين في 1748، في استحضاره بانتظام لوك بينما كان يُدمِّر في الوقت نفسه مواقف لوك الأساسية.(113) فلسفيًا، مادية كتاب **الإنسان الآلة**، حسب أحد المتخصصين في لا متري، «لم تُشتقّ من لوك»؛(114) ولكن بلاغيًا ظل ركون لا متري المتكرر للوك طريقة مهمة لتحييد صدمة القراء وسخطهم ولوضع ورقة توت على تبنيه، في ميتافيزيقيّته، لمادية صارخة مُتَجَذِّرة جزئيًا في فسيولوجيا هيرمان بويرهاف (Herman Boerhaave).(115) بعيدًا عن أن يعكس التأثير الإنكليزي، فإن تصور

(111) Larousse, *Grand Dictionnaire*, vi. 1372.

(112) Postigliola, *Città della ragione*, 115, 135-9, 146-8.

(113) Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 62-3; Wellman, *La Mettrie*, 120-6, 149-61.

(114) Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 62.

(115) Ibid., 62-3.

لا متري حول الطبيعة والواقع المادي يعكس فعليًا ذلك الاقتران المُحدَّد بين الميول الراديكالية الهولندية والفرنسية التي اتّحدت في أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر لخلع التنوير النيوتني.

ومنذ منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، انقلبت طليعة الحزب الفلسفي على اللاهوت الطبيعي وإبستيمولوجيا لوك، ورفضت ربوبية العناية الإلهية التي يقول بها فولتير ونزعته الملكية، واتجهت نحو مذاهب مادية وإلحادية وإسبينوزية، وربما بدأ حماسها يفتر مسبقًا تجاه الثقافة الإنكليزية بصفة عامة، ولكن حتى ذلك الوقت لم يكن هناك مطلقًا أي رد فعل ضد النموذج السياسي البريطاني والملكية المختلطة. وعمليًا، استمر إعجاب كل الحزب الفلسفي «بالثورة المجيدة» والنظام البرلماني البريطاني حتى خمسينيات القرن الثامن عشر وخلالها. في حين أن عدة كتّاب، ومنهم لا بوميل، ومابلي، بعد انفصاله عن الكاردينال تينسين (Tencin)، الذي كان سكرتيره في 1747، تحولوا مسبقًا إلى الجمهورانية في أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر، واستمر هؤلاء في النظر إلى الثورة المجيدة، وبروز الملكية الدستورية، بوصفهما التطور الحديث الأكثر إيجابية في السياسة. وفي عمله **ملاحظات على الإغريق** (1749)، على سبيل المثال، يحتفي مابلي بفوائد مزج الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، كما تَجَسَّدت أولًا في إسبرطة القديمة،[116] وفي حالته ما زال في هذه المرحلة يجمع هذا النموذج مع فكرة نظام إلهي غير قابل للتغيير سَنَّهُ خالق خيّر. في هذا الإطار، أثنى مابلي في 1749 بحماس على باربيراك، المُرَوِّج الرئيس لفكر لوك السياسي والاجتماعي والأخلاقي باللغة الفرنسية.

لم تبدأ النزعة الإنكليزية السياسية بوصفها متميّزة عن النزعة الإنكليزية الفلسفية في الانحسار إلا بعد أن اجتاحت موجة جديدة من الأنغلوفوبيا في منتصف خمسينيات القرن الثامن عشر قبل اندلاع حرب السنوات السبع في 1756،[117] التي ظهر خلالها موضوع جديد: الغطرسة والعدوان الإمبراطوري البريطاني. ومع سبعينيات القرن الثامن عشر، أصبح النموذج السياسي البريطاني بغيضًا بالنسبة للطليعة الفكرية الفرنسية بقَدْر بغضها للبناء اللوكي- النيوتني، وقام مابلي ضمن آخرين، عندئذ، بتحول أيديولوجي كامل وصار يعتبر التاج البريطاني «العدوّ الرئيس للحرية العامة» في أوروبا والعالم. وقد جعله تَحَوُّله من الأنغلوفيليا إلى عداء تجاه بريطانيا يقترح أن البلاط في لندن أفسد إنكلترا وأتقن فنون الرشوة والتملّق لدرجة أنه صار قادرًا على الانحراف بالمبادئ الدستورية للعام 1688 بالكامل وربما حتى في النهاية استعادة «السلطة المطلقة» وتقديم هنري ثامن جديد، ليس أقل وحشية.[118] وبالمثل، أصبح هلفيتيوس وديدرو يعتقدان أن «الضوابط والتوازنات» الدستورية في بريطانيا، التي أُعجب بها مونتسكيو جدًّا، شجعت في الواقع أشكالًا جديدة مصقولة من التلاعب والفساد السياسي.[119]

---

(116) Wright, *Classical Republican*, 41-2.

(117) Dziembowski, 'Défense du modèle', 90-1.

(118) Mably, *Observations sur le gouvernement*, viii. 382-3.

(119) Ibid., viii. 381-3; Dedeyan, *Diderot*, 341-2, 347-51; Wade, *Structure*, i. 160-1; Wootton, 'Helvétius', 314; Salmon, 'Liberty', 99, 105-6.

ومع سبعينيات القرن الثامن عشر، بدأ مابلي ينظر إلى هيمنة بريطانيا بوصفها شيئًا لم يقم فحسب بقمع أميركا وإيرلندا ولكن وَلَّد سياسة «أثارت الاضطراب والتمزق في أوروبا».(120) وقد كتب إلى جون آدمز، خلال الثورة الأميركية، معلنًا عن نفسه كمتحمس «لثورتكم السعيدة» ومناصر للمساواة، ورحب بحرارة بالانشقاق الأميركي من الخضوع لإنكلترا، على الرغم من أنها [أي أميركا] لم تُكسب بالكامل لقضية الديمقراطية.(121) ولم يقم بتشجيع الأميركيين صراحة في ثورتهم ضد التاج والإمبراطورية البريطانية فقط، بل إن مابلي قام بصفة مُتكرِّرة بإعادة نشر تحذيراته للأميركيين والبولنديين والفرنسيين وحتى البريطانيين أنفسهم من محاكاة المُؤسَّسات البريطانية، مُرَكِّزًا على المخاطر المزعومة التي «تُهَدِّد إنكلترا».(122) وأصبح ديدرو معاديا بالدرجة نفسها، وصار هو أيضًا يتصور بريطانيا بوصفها الأكثر قمعًا بين القوى الاستعمارية خارج أوروبا والتي عاملت السود المعاملة الأسوأ.(123) ومنتقدًا هلفيتيوس لبقائه، حسب ما رأى، ميالًا جدًّا لتفضيل بريطانيا، تَمَسَّك ديدرو الأكبر سنًّا بأن بريطانيا لم تكن قمعية في مستعمراتها فحسب، بل أيضًا في إسكتلندا وإيرلندا.(124)

وفي النهاية أصبحت «الثورة المجيدة» مرفوضة بشكل غامر من التنوير الراديكالي على وجه التحديد لأنها رَسَّخَت توافقًا بريطانيًّا وطنيًّا جديدًا وقويًّا، يجمع عناصر من الحداثة مع التقليد ما أدى إلى ترسيخ الملكية والأرستقراطية والسطوة الإمبراطورية وكنيسة الدولة بدلًا من تدميرها. في البداية كانت ملهمة لكتّاب من أمثال تولند وبولنغبروك وفاكتر وهاتزفيلد وراديكاتي وروسي دي مسي ولا بوميل ومابلي، وفي النهاية بدأ المفكرون الراديكاليون في تَصوُّر «الثورة المجيدة» تَصَوُّرًا سلبيًّا أساسًا، وهي عملية تتوجت بكتاب كوندورسيه **تأملات** (*Réflexions*) الصادر عام 1792 حول ثورة 1688 حيث زعم، كما رأينا، أن الثورة انتهت بخيانة مبادئ السيادة الشعبية والمساواة الطبيعية التي ألهمتها في الأصل. وهكذا انتهى ورثة الثورة، وَفقًا لكوندورسيه وديدرو ومابلي وهلفيتيوس وآخرين، بالتغاضي عن الإساءة القديمة التي وَفقًا لها اخترق التاج الدستور بحصانة، مُعزِّزًا سلطة الامتيازات بينما يُنكر على الناس كل الوسائل الشرعية لتأكيد الحرية والحد من السلطة الاستبدادية.(125)

وقد تطورت ردة الفعل الفرنسية في منتصف وأواخر القرن الثامن عشر ضد الأنغلوفيليا السائدة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر تدريجيًّا إلى ثورة كاملة ضد كل شيء كان يمثله فولتير وموبرتوي وريومور وتيرغو وحلفاؤهم. وفي حين أن النزعة الإنكليزية الفرنسية أَطْرَت بإسهاب الكبرياءَ البريطاني، فإنها كانت جوهريًّا، كما أشار دلمبير، أداة نقدية صممها أدباء يسعون

(120) Mably, *De la législation*, *in Collection complète*, ix. 2, 15, 32.

(121) Mably, *Observations sur le government*, viii. 340-2, 364-6; Dedeyan, *Diderot*, 348-50.

(122) Mably, *Du gouvernement et des lois de Pologne*, 278.

(123) Ibid.; Firode, 'Locke et les philosophes', 69-70.

(124) Dedeyan, *Diderot*, 347-53.

(125) Condorcet, *Réflexions sur la Révolution*, 12-13.

لاستهداف جوانب من مجتمعهم يعارضونها ويرغبون في إصلاحها، أداة فكرية أصبحت في النهاية قديمة الطراز، في الفلسفة والعلم منذ أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر. و«كانت الأمة الإنكليزية مدينة أساسًا بنجاحها المذهل بيننا»[126] لمصلحين بعينهم في الفكر، والفلسفة الطبيعية، والتاريخ الطبيعي، والفكر السياسي، والشؤون الأدبية، فيما يلاحظ دلمبير في 1753، ملمحًا إلى موبرتوي وريومور ومونتسكيو وفولتير. وفي حين استمر الفرنسيون، في رأيه، يبزّون جيرانهم في أمور الذوق والتصميم، فإنه وافق بالكامل على أن إنكلترا تجاوزت فرنسا لعقود، وفي الواقع استمرت في القيام بذلك حتى سنوات قليلة خلت، في «العدد الكبير من الفلاسفة الممتازين»، الذين قدمتهم وعلّموا الفرنسيين استعمال «حرية الفكر النفيسة التي استفاد منها العقل، والتي أساء بعض الناس استخدامها، والتي يشكو منها الأغبياء».[127] ولكن قبل 1750 بكثير، في ما اعتقد، تم تعلم الدروس المهمة.

وقبل ذلك، في ثلاثينيات وأوائل أربعينيات القرن الثامن عشر، مَجَّدَ الكتّاب الفرنسيون الإنكليزَ بحماس كبير لدرجة أنه «يبدو أن ثناءنا قد قلل من الكره القومي القديم»، في ما أضاف، «على أي حال من جانبنا».[128] مع ذلك، في ما لاحظ دلمبير، بدا هنا أن الفرنسيين متقدّمون إلى حد ما على جيرانهم في الجهة الأخرى من القنال، حيث إن الإنكليز ردوا بمديح أقل بشكل لافت مقابل الإطراء الذي كاله الفرنسيون عليهم. و«هذا التحفظ»، حسب دلمبير، يشكّل في الواقع «اعترافًا بتفوقنا». لقد كان البَلدان منخرطين، في ما يعتقد، في عملية تبادل مشترك للتأثيرات الثقافية حيث بدأ الفرنسيون، كونهم «ثُقّفوا ونُوّروا» من قبل الإنكليز، آنذاك في منافستهم وربما تجاوزوهم، خاصة، كما اعتقد، في العلوم الدقيقة مثل الرياضيات والديناميكا النظرية (تخصّصه هو تحديدًا)، بينما، وفي الوقت نفسه، اكتسب الإنكليز، عبر زياراتهم المتكررة إلى فرنسا، ميولًا للحياة الراقية والتصميم والفنون.[129] ويجب أن يحترس الفرنسيون، في ما قال مازحًا، خشية أن يتفوق الإنكليز على معلميهم في أمور الذوق، بحسبان أن الفرنسيين أصبحوا يتجاوزن آنذاك الإنكليز في الفلسفة الطبيعية والفلسفة.

وربما ظل هلفيتيوس أكثر إيجابية إلى حد ما تجاه بريطانيا من ديدرو أو مابلي أو هولباخ،[130] ولكنه انتقد هو أيضًا دور بريطانيا العالمي بطريقة متكاملة مع راديكاليته المتزايدة في ستينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر. على سبيل المثال، يتساءل في كتابه **حول الإنسان** (*De l'homme*) (1773)، وكأنه يواصل تأمّلات شافتسبري حول إسهام بريطانيا في «التنوير»، عما إذا كانت إنكلترا، بكل قوتها ورخائها ومزاياها الأخرى، قد أسهمت في الواقع، خلال العقود الحديثة، في الفكر السياسي والاجتماعي والأخلاقي «وكل الأنوار التي يجب أن نتوقعها من أناس أحرار؟»،

---

(126) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 119;
(الإحالات إلى طبعة 1770، ما لم يُشر إلى خلاف ذلك).

(127) Ibid. ii. 120.

(128) Ibid.;
انظر أيضًا:
Bell, *Cult of the Nation*, 44-7.

(129) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 121.

(130) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 344; Wootton, 'Helvétius', 313-15, 347.

وكانت إجابته أنها، لسوء الحظ، لم تقم بذلك. فبدلًا من ذلك، فإن نجاحاتها البحرية والاستعمارية والعسكرية والاقتصادية الساحقة سيطرت على عقول شعبها بحيث لم يفكروا إلا قليلًا في تحسين الإطار الأوسع للأمور أو المبادرة بتغيير أساسي في الداخل أو الخارج. «ثَمِلين بمجدهم»، في ما يقول، «لم يشتبه الإنكليز في نقطة الضعف في حكومتهم الحالية».[131]

وبعد انتصارات بريطانيا المذهلة في حروب منتصف القرن الاستعمارية، لم يكن من المستغرب أن الكبرياء الإمبراطوري والمديح الذاتي، إلى جانب الميول نحو هذا النجاح العالمي، شَجَّعَ على سيكولوجيا عامة قومية وواسعة النطاق أكثر ضيقًا وأقلّ نقدًا للذات من سيكولوجية الفرنسيين الذين كان عليهم التعامل مع هزيمة عالمية ضخمة وغير مسبوقة. واتفق هلفيتيوس مع دلمبير وديدرو على أن الفرنسيين لا البريطانيين أصبحوا آنذاك يطورون النظرية الاجتماعية والأخلاقية ما أطلق عليه «أضخم الأفكار وأشملها». وأصبح الكتّاب الفرنسيون في المواضيع الفلسفية «مفيدين أكثر عالميًّا مثل الكتّاب الإنكليز»، ولا يرجع ذلك إلى أي خصائص فطرية ولكن أساسًا لأن السياقات الإمبراطورية والثقافية كانت مختلفة تمامًا. مع ذلك، كتب الإنكليز أعمالًا ممتازة، «ولكنها تتعلق تقريبًا بالكامل بشكل حكومتهم المُحدَّد في الظروف الراهنة، وفي نهاية المطاف بواقع الحال».[132] في المقابل، لم يكن لدى الفرنسيين ما يدعو إلى تهنئة أنفسهم عليه سوى القليل. ولكن فرنسا لم تُسحق تمامًا بالفقر أو الجهل أو الخرافة، كما لاحظ هلفيتيوس، أو الهزيمة العسكرية، بالدرجة التي جعلت الرجال ييأسون، والعقول تتوقف، والفلسفة تُكبت. بالأحرى، كانت «التعاسة» في مستوى يمكن تحمله وكافيًا لتحفيز «الفلاسفة» بدلًا من سحقهم؛ ولهذا أيضًا، في ما اعتقد، أفضلية بطريقة ما، حيث مَكَّنهم من انتزاع القيادة فلسفيًّا في النظرية السياسية.[133]

وكان انحسار النزعة الإنكليزية الفرنسية تطورًا تاريخيًّا ذا أهمية جوهرية لم يُدرس إلا قليلًا. وليس هناك شك في أن هذا يرجع جزئيًّا إلى أن معظم المؤرخين المثقفين والعامة (والفلاسفة) اعتبروا كأمر مفروغ منه الأولوية المفترضة للأفكار الإنكليزية أصلًا في صنع التنوير الغربي. ولو كانت هذه النظرة التقليدية حول هذا صحيحة حقًّا لما كان يجب، بالطبع، أن يكون هناك أي انحسار في الإلهام والتأثير الإنكليزي مع دخول التنوير العالي في طوره الأكثر إبداعًا، وكُثُر هم المؤرخون الذين لمّحوا ضمنيًّا أو افترضوا أن لا شيء من هذا النوع قد حدث. وحسب أحد البُحّاث، كان لوك «المؤثر التشكيلي الأعظم في فرنسا في القرن الثامن عشر»؛[134] ووَفْقًا لآخر، كرين برينتون (Crane Brinton)، «لا سبيل للمبالغة في أهمية لوك للنظرة العالمية للتنوير». وكان بيكون ولوك ونيوتن، في ما يُوكّد، «المنشئين المجازفين بأفكار لم تفعل فرنسا شيئًا حيالها سوى تطويرها ونشرها».[135]

---

(131) Helvetius, *De l'homme*, ii. 565.

(132) Ibid., ii. 586.

(133) Ibid.; Wootton, 'Helvétius', 321.

(134) ذُكر في:

Schouls, *Descartes*, 177.

(135) Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, ii. 519, 523.

ولحاجتهم لاستبدال نظم الماضي المهجورة، يقول بيتر غي، «صاغ رجال التنوير هالة جديدة» وأشبعوا حاجتهم لشخصية ممثلة، وتوقهم لبطل، من خلال إسحق نيوتن».(136) «ويوافق على ذلك نورمان هامبسون (Norman Hampson)»: تيارات الفكر الجديدة «بدا أنها جميعًا تتدفق معًا في صديق نيوتن، جون لوك» وكما «بدا أن نيوتن قد استبدل قانونًا عقلانيًا للطبيعة بقوى لا يمكن التنبؤ بها وشريرة في الغالب، بدا أن لوك قد اكتشف القوانين الطبيعية للعقل البشري»، فضلًا عن وضع أسس «التسامح» و«قبول المساواة المحتملة للإنسان» التي سوف «تسمح للرجال ببناء المجتمع وَفْقَ مسارات أسعد وأكثر عقلانية».(137)

وهذا الافتراض السائد حول التفوق الخاص الذي لا نظير له للوك ونيوتن في صنع التنوير الغربي هو جزء من تقليد طويل ومهيب، لكنه أيضًا مُرَكَّب ومُتحيّز ويرجع كثيرًا إلى الوراء حتى ثلاثينيات القرن الثامن عشر. وكما هو الحال بالنسبة لكثير من الأمور المألوفة، فإن بساطته تخفي درجة كبيرة من التبسيط المفرط والتشويه. وعلى وجه التحديد، على الرغم من أنه نادرًا ما يُذكر، فإن الجناح الأكثر راديكالية (والمهيمن بعد 1745) من الحزب الفلسفي، والتنوير الراديكالي، الأساس الرئيس للمفاهيم الحديثة حول التسامح والمساواة والحرية الفردية وحرية التعبير والتحرير الجنسي ومعارضة الاستعمار، لم يكد يشارك، في الواقع، في هذه العبادة الشخصية الواسعة الانتشار فعلًا للوك ونيوتن، وهي حقيقة ذات أهمية جوهرية للفهم الصحيح للسمة الحقيقية للتنوير الغربي. ذلك أن الأبطال الفكريين المتصدرين «للفلاسفة» الراديكاليين، كما سوف نرى، كانوا كلهم شخصيات من طينة مختلفة.

هذا لا يعني إنكار أن توقير إنكلترا، والملكية البرلمانية البريطانية، والفلسفة البريطانية، والتعلم. والعلم استمر في التغلغل في المجتمع والثقافة تقريبًا طيلة القرن الثامن عشر في أوروبا وأميركا. في الواقع، كان القرن الثامن عشر قرنًا مشبعًا في كل مكان بالأنغلوفيليا. ولكن عادة، بعد 1750، كان هذا أسلوبًا موروثًا بدلًا من طريقة نقدية في التفكير، ومع مرور كل عقد، أصبحت هذه الاتجاهات بصورة خاصة حكرًا على فرع واحد من التيار الرئيس المعتدل، وإضافة نمطية للأرستقراطية، وهو نزوع أصبح نفسه أكثر محافظية اجتماعيًا وسياسيًا مع زيادة قوة الميول الجمهورية والعالمية والديمقراطية. وهكذا، فإن هذا التنوير المعتدل والمحافظ تَعَرَّض لمُواجَهة قوية من التنوير الراديكالي، الذي كان من قبل في الغالب هولنديًا وإنكليزيًا ولكنه أصبح أساسًا فرنسيًا في سماته، التي جمعت المادية والفلسفة الواحدية مع وجهة النظر التي تعتبر أن الديمقراطية والمساواة الأساس الحقيقي لنظرية اجتماعية عادلة ولأخلاقيات مُؤسَّسة بشكل ملائم، والسيادة الشعبية بوصفها هدفًا قابلًا للتحقيق وشيئًا حريًا بأن يفيد مجتمعات بعينها والجنس البشري كله معًا.(138)

---

(136) Gay, *Enlightenment*, ii. 128.

(137) Hampson, *Enlightenment*, 38-40, 97-9, 113.

(138) Wright, *Classical Republican*, 75-7; Rachum, '*Revolution*', 187-9.

15

انتصار «التنوير المعتدل» في المقاطعات المتحدة

1. هزيمة الفكر الراديكالي الهولندي: السياق الاجتماعي

بدءًا من أوائل سبعينيات القرن السابع عشر، برزت في المقاطعات المتحدة حركة تنوير راديكالي واسعة النطاق باللغتين الهولندية والفرنسية، وقد وصفت (من قبل أولئك الذين علّقوا على وجودها) بأنها إسبينوزية. وتشكلت في ذلك الوقت، في أمستردام ولاهاي ولكن كذلك في مدن هولندية أخرى، حلقات راديكالية مُؤلَّفة من أكاديميين وطلبة وأطباء ومحامين، وأيضًا على الأقل من عدد قليل من عموم الناس المتعلمين ولكن بثقافة غير عالية ومن غير القادرين على قراءة اللاتينية. وعلى الرغم من أن الأدلة تظل انطباعية، فإن الشروح المُدَوَّنة حول هذه الظاهرة الفكرية الحضرية عديدة بما يكفي بالنسبة لنا ليكون واضحًا بشكل معقول أن هذا التيار نما على مدار نصف قرن أو ما يقرب من ذلك، إلى حوالى عشرينيات القرن الثامن عشر، حين لُجم عمليًا، وبصفة عامة انحسر مرة أخرى.[1]

وهذه حقيقة مذهلة وذات أهمية مركزية في فهم تاريخ التنوير الغربي وبنيته. وهي حقيقة لافتة لأسباب ليس أقلها أن جميع كتب إسبينوزا، فضلًا عن مُلخصّات وإعادة صياغة فكره، إذا ما استثنينا شرحه لديكارت، كانت نصوصًا ممنوعة بمراسيم من الحاكم العام ومن ولايات هولندا صدرت في العامين 1674 و1678. وبطبيعة الحال يجب أن لا يفترض المرء أن الوعي بأفكار إسبينوزا بين سبعينيات القرن السابع عشر وعشرينيات القرن الثامن عشر في هولندا اعتمد على الأحاديث وعدد قليل من النسخ المطبوعة والمبيعة سرًّا، إذ لا ريب في أنه كانت هناك مصادر أخرى. وإذا كانت سيرة إسبينوزا للكاتب يوهانس كوليروس (Johannes Colerus)، التي ظهرت باللغة الهولندية في 1705، لم تُتداول بشكل واسع، فإن البحث في محفوظات المكتبة الهولندية حتى 1720 يُبيِّن أن مقالة بيل المُطَوَّلة حول حياة إسبينوزا وفكره في كتابه **القاموس**، التي ظهرت في كتاب منفصل عنوانه بيير بيل، حياة ب. إسبينوزا (Pierre Bayle, *Het Leven van B. de Spinoza*) (أوترخت، 1698) ونشره فرانسوا هالما (François Halma) (1653–1722)، كانت معروفةً بشكل واسع، والواقع أن الكتاب هو أحد أكثر الكتب مبيعًا في البلد خلال أوائل القرن الثامن عشر، وأكثر بكثير في الواقع من أي عمل آخر من أعمال بيل.[2] كذلك فإن النسخة الهولندية من عمل فيتيشيوس (Wittichius) **ضد-إسبينوزا** (*Anti-Spinoza*) تم تداولها بشكل واسع.

---

(1) Nieuhoff, *Over Spinozisme*, 40; Israel, *Dutch Republic*, 916-25; Mijnhardt, *Over de Moderniteit*, 23; Mijnhardt, 'Construction', 231-4, 245-62; van Eijnatten, *Liberty and Concord*, 240; Vermij, 'Formation', 189-92.

(2) Israel, *Dutch Republic*, 924; Leeuwenburgh, 'Meten is weten', 82, 84.

ومن أوائل الذين علقوا على انتشار الإسبينوزية في المجتمع الهولندي، في أيلول (سبتمبر) 1678، بعد أكثر من سنة بقليل من وفاة إسبينوزا، النائب الأسقفي العام للكنيسة الكاثوليكية الهولندية خلال السنوات 1661ـ1686، يوهانس فان نيركاسيل (Johannes van Neercassel). ففي تقرير إلى روما حول النشر السرِّي لمتن **الأعمال الصادرة بعد الموت** في أمستردام قبل شهور قليلة، لاحظ نيركاسيل أن التأثير الحقيقي الوحيد لقرار منع كتب إسبينوزا الصادر حديثًا عن ولايات هولندا هو ذيوع صيته وارتفاع ثمن كتبه، ولكن ليس «بين الكاثوليك» الذين ظلوا، في ما أكد للفاتيكان، حراسًا حريصين للعقيدة، وكارهين تمامًا لكل البدع الدنسة. وبالأحرى، فإن سمعة إسبينوزا كانت تذيع، في ما يقول، على وجه التحديد بين هؤلاء البروتستنتيين الكثيرين في هولندا المفترض أنهم يحكمون على مسائل العقيدة والدين ليس وَفْقًا لتعاليم يسوع المسيح ولكن عن طريق الفلسفة والأغاليط التافهة في منهج الهندسيين، حيث تأسّوا بمبادئ دنيوية وبأقليدس، أي على أساس العقل، والأدلة المادية والرياضية.[3]

وبعد سنتين كتب وصي أوترخت الديكارتي لامبرت فان فيلثوسين (Lambert van Velthuysen) (1622ـ1685) يقول «إن كثيرًا من الرجال الذين ليسوا أشرارًا أو أغبياء» تخلوا عن إيمانهم بإله معنيّ بخلقه ومهيمن عليهم بسبب حجج إسبينوزا.[4] ويظل أوضح من ذلك فيلسوف أمستردام السفردي والطبيب إسحق أوروبيو دي كاسترو (Isaac Orobio de Castro) (1620ـ1687)، الذي كان يكتب في 1684: ذلك أنه أقر صراحة بأنه كان مخطئًا في تخمينه السابق بأنه ما كان للاتدين إسبينوزا أن يكون ذا تأثير واسع. وفي وقت سابق، حُكم على فلسفة إسبينوزا بأنها ناقصة جدًّا بالنسبة للعارفين ومبهمة جدًّا بالنسبة للناس العاديين. غير أن الخبرة برهنت على خطئه: فلم تُؤَدِّ تعاليم إسبينوزا إلى تغيير آراء بعض العارفين فحسب، بل اقتنع أيضًا عدد ليس بالقليل من الناس العاديين «بمذاهبه الوبائية».[5]

ومن التقويمات الرئيسة المعاصرة لمكانة الإسبينوزية بوصفها حركة في المجتمع الهولندي تقويم بالثاسار بيكر (Balthasar Bekker) في مُلخَّص خطوطه العريضة لتاريخ الكنيسة العامة في 1686. ففي هذا التقويم أوجز بيكر الإسبينوزية في ستة بنود جوهرية، مضيفًا أن «على المرء أن يقر بأن آراء إسبينوزا انتشرت وأصبحت مُتَرَسِّخة بعيدًا جدًّا وكثيرًا جدًّا في كل الأجزاء والنظم الاجتماعية، لدرجة أنها طالت كثيرًا من أفضل العقول، من بينها بيوت العظماء؛ وأنها أبهجت أناسًا من مكانة عادية جدًّا وقادتهم للإلحاد، وكأنها شيء إلهي. نتيجة لذلك، ازداد عدد أولئك الذين يقرون بإيمانهم بالدين والمذهب الديني ظاهريًّا فحسب، ولاعتبارات إنسانية وليست إلهية؛ وإذا استمر ذلك، فليساعدنا الله، إذ كيف سيكون تأثير وقع هذا السقوط الهائل لهذه الكتلة من الناس على هيكل بيت الله».[6]

(3) Neercassel to Cardinal Francesco Barberini, 13 Sept. 1678, in Orcibal, 'Les Jansénistes face à Spinoza', 467; Israel, *Radical Enlightenment*, 293-4.

(4) Velthuysen, *Tractatus de cultu*, dedication.

(5) Orobio de Castro, *Certamen philosophicum*, 389.

(6) Bekker, *Kort Begryp*, 39; Koelman, *Het Vergift*, preface p. 9.

وفي 1687، أضاف عالم اللاهوت البدعي [المحدث] الذي يحظى بشعبية، وصانع السلال، والتاجر، فيللم دورهوف (Willem Deurhoff) (1650–1717) ملاحظته، من خبرة مباشرة، أنه بجانب الليبرتانيين المثقفين، أصبح بعض الناس قليلي الشأن، حتى البسطاء جدًّا، منجذبين لمذاهب إسبينوزا.[7] وشهادته مهمة بشكل خاص لأنه كان شخصية بارزة في الثقافة اللاهوتية-الفلسفية المعادية للكنيسة التي تكاثرت بشكل وافر في هولندا في أواخر القرن السابع عشر في تَحَدٍّ سافر لأورثوذكسيات الكنيسة الإصلاحية، والطوائف الرئيسة الأخرى، وكان شخصًا قرأ كثيرًا عن ديكارت وغولينكس (Geulincx)، وإسبينوزا مترجَمًا. وكزعيم روحي محلي، كان بمعنى ما منافسًا مباشرًا للفيلسوف المتوفى آنذاك في سباق التأثير على هذا الجمهور الجديد من الأفراد المستقلين ذهنيًّا، والمعتمدين على الذات، وذوي التفكير الحرّ المحتملين، الذين يرغبون في الحكم على حقيقة الله والإيمان والدين بأنفسهم، على أساس «أدلة بعينها»، من دون توجيه من السلطة أو أي كنيسة قائمة. وقد عرف مزاج كثير من قليلي الشأن لكن المستقلين ذهنيًّا في المجتمع الهولندي وأفكارهم.

وبالمثل، فإن الواعظ الكالفني القوي ياكوبس ليديكر (Jacobus Leydekker)، في كتابه **الشيطان «الفيلسوف» للدكتور بيكر** (*Dr. Bekkers Philosophise Duyvel*) في 1692، وهو كتاب يجادل بأن مجادلات بيكر التي أثارت آنذاك المجتمع الحضري الهولندي بقوة شديدة تبرهن بوضوح على مخاطر منح شرعية للفلسفة الحديثة، استنتج أن الإلحادية الإسبينوزية كانت تنتشر في هولندا، على الرغم من أنه قال إنها كانت خاصة بين الأثرياء، لأن كتبه لم تكن مُيسَّرة للفقراء.[8] وفي 1695، في تقديمه للترجمة الهولندية لعمل فيتيشيوس ضد إسبينوزا، تساءل الكاهن الكوكسيّ ديفيد هاسيل (David Hassel) متعجِّبًا، «من كان إسبينوزا وما الهرطقة التي يتبعها؛ لا اعتقد أن ثمة من يعرف. يمكن العثور على كتبه في كل مكان وهي تباع، في هذا العصر القلق، بسبب جدتها تقريبًا في كل متاجر الكتب».[9] ويظل أكثر لفتًا للنظر تعليق هاسيل حول التغلغل الاجتماعي للإسبينوزية: «وقد ترك إسبينوزا خلفه جمهورًا من الاتباع ليس أصغر وليس أقل خصبًا من أفضل السوفسطائيين الإغريق، وكانوا مناصرين يسعون بعزم، بطبيعتهم وسجيتهم الفاسقة، مدفوعين فقط بتلهُّف عقولهم القلقة وتعطشها للشهرة، إلى غرس المذاهب المخربة لسيدهم الجديد في كل شخص، ونشرها بعيدًا وعلى نطاق واسع. وقد نجحوا في ذلك، فشاع خلال وقت قصير هذا السم تقريبًا في معظم أرجاء العالم المسيحي، وهو ينمو يوميًّا ويزحف أبعد فأبعد».[10]

وقد برّر هالما (Halma) بائع الكتب من أوترخت ترجمته لسردية بيل حول إسبينوزا باللغة الهولندية في 1698، بالإشارة إلى أن الجزء الثاني الممنوع من قصة إسبينوزا محب وطنه الذي ظهر في أمستردام العام السابق، أضاف المزيد من الدعم لأتباع إسبينوزا المنتشرين أصلًا بحيث

(7) Deurhoff, *Voorleeringen*, p. 5.

(8) Leydekker, *Dr Bekkers Philosophise Duyvel*, 117-19.

(9) Hassel, 'Voorreden', p. i; De Vet, 'Spinoza en Spinozisme', 13.

(10) Hassel, 'Voorreden', p. i.

كانت هناك حاجة لترياق قوي.[11] وفي 1700، خلص الواعظ الزيلندي فيللم شبانداو (Willem Spandaw) (1667_1708)، الذي راجع باختصار كل تاريخ «الكفر» في العالم بدءًا من المفكرين الإغريق وعبر عصر النهضة الإيطالية إلى فانيني (Vanini)، إلى القول: «مع ذلك، لا أحد رفع الكفر إلى نقطة أعلى، ونصّبه على العرش رافعًا راياته في كل مكان مثل الماكر إسبينوزا. فرنسا وإنكلترا، ومدرسة تلاميذ الآراء المتوحشة هولندا، وأراضٍ أخرى، كان هناك حشد هائل يوقره بوصفه شيئًا «رائعًا». وقد تَشَرَّبت الأذهان الأعظم وجهات نظره وكشفت علنًا من دون خوف عن كونها ملحدة».[12] وإذا كان اللادين قديمًا، فيما يضيف، فإن إسبينوزا أعطى شكلًا جديدًا للكفر الفلسفي وأصبح موقّرًا في كل من هولندا والبلدان المجاورة من قبل حشود كاملة احتضنوا أفكاره «وأعلنوا بدون خوف وجاهروا بكونهم كُفّارًا».[13] وفي كتاب نُشر خلال مُجادَلة فان لينهوف في أيار (مايو) 1704، وافق الواعظ في إنكهاوزن فرانسيسكو بورمانوس (Franciscus Burmannus)، ابن عالم اللاهوت الشهير فرانز بورمان (Frans Burman)، على أن أفكار إسبينوزا كانت تنتشر بشكل واسع في المجتمع الهولندي وأنه «من الصحيح تمامًا أنه كان هناك أصلًا الكثير من الإسبينوزيين، أي مَلاحدة أشرار وحقراء، في بلدنا». وفي «بعض المدن الرئيسة»، وهذا بِنَظَره شيء كارثي، «تُعقد اجتماعات لهذه الطفيليات الضارة بالدولة، وبكل الأخلاقيات القويمة، بحيث يُلقن الصغار الغر والجهلة ومن دون أن يعرفوا مبادئ إسبينوزا وإلحاده. وإذا لم تُتخذ تدابير سريعًا فسوف نندم كثيرًا على ذلك».[14]

وفي السنة التالية، أعلن واعظ إصلاحي آخر، يوانيس ألستيوس (Joannes Aalstius)، من بيفيرويك، حربًا لا هوادة فيها على المفكرين الأحرار. وفي شرحه علة تبنيه هذا الأسلوب الصريح، عبّر عن شعور قوي بالخطر والحاجة الملحة: «يجب علينا أن ندخل المعركة تحت راية يسوع ضد الكفار والمفكرين الأحرار، وأن نستعمل كل وسيلة لجعلهم يهجرون أفكارهم وطرقهم الشريرة، ويسلمون بالحقيقة. ولن نجد صعوبة كبيرة في تعقّبهم في مخابئهم، بحسبان أن هذه القبيلة تتكاثر، في الحاضر، بشكل هائل، وأصبحت نتيجة لذلك جرئية جدًّا لدرجة أنهم لم يكشفوا عن أنفسهم في نمط حياتهم فحسب بل أيضًا في خطابهم ونصوصهم».[15] وقد حَدَّد بشكل واضح هذا الجيش من المفكرين الأحرار، الذين نقابلهم، إن لم يكن في كل مكان، فمن المُؤكَّد في أجزاء كبيرة من السياق الحضري الهولندي، بوصفهم «إسبينوزيين»، حيث زعم أن مناصري إسبينوزا يتباهون علنًا بفهمهم المتفوق ليس للفلسفة فحسب، بل لكل شيء عمومًا. الصمت سوف يجعل «الإسبينوزيين» أكثر جرأة وثقة، وهذا قلق تفاقم بسبب تَصوُّر واسع الانتشار ومتنام بأنه على الرغم من التفنيدات الكثيرة التي ظهرت، بما فيها تفنيدات بيل، فإنها، فرديًا وجماعيًا، لم تنجز في الواقع مهمة تقويض إسبينوزا.[16]

(11) Halma, *Aanmerkingen*, 20, 26, 78.

(12) Spandaw, *De Bedeckte Spinosist Ontdekt*, 'Opdragt'.

(13) Ibid., 'Dedicatie'.

(14) Burmannus, *'t Hoogste Goed der Spinozisten*, 20; Wielema, *March*, 81.

(15) Aalstius, *Inleiding*, 4-5.

(16) De Vet, 'Spinoza en Spinozisme', 15-16.

وبعد بضع سنوات، في طبعة 1716 من التاريخ اليهودي ما بعد التوراتيّ، لاحظ صديق بيل، جاك باسناج (Jacques Basnage)، أن إسبينوزا خلّف «طائفة تبنت مبادئه»، ولكن كان من المستحيل تقدير عددها لأنها تتألف من أناس متناثرين في أماكن مختلفة «بحيث إنهم ليسوا جسمًا أو مجتمعًا»؛ ولكن لا يمكن للمرء أن يتجاهل ببساطة أولئك الذين يوقرون إسبينوزا المتوفى، خاصة أنهم في الغالب «كانوا حِرفيين».[17] أيضًا في 1716، رفض كرستوف أوغست هويمان (Christoph August Heumann)، بعد فحصه اعتراضات بيل (في الهامش «t») لمقالته المطولة حول إسبينوزا في كتابه **القاموس**) على الزعم بأن «أتباع إسبينوزا كانوا كثرًا»، المذكور في كتاب ستوبي (Stouppe) **دين هولندا** (*La Religion des Hollandois*) (1673)، وهو أول سرد معروف للإسبينوزية بوصفها حركة، استنتاج بيل أن ستوبي كان مخطئًا.[18] ولعل ستوبي بقوله إن لإسبينوزا «عددا كبيرًا من الأتباع الملتزمين تمامًا بمشاعره» كان مبالغًا؛ ولكن بيل أعطى الانطباع الخاطئ بإنكاره لهذا، فيما يستنتج هويمان، مستشهدًا بالأستاذ الهولندي الشهير في علم اللاهوت هيرمان ألكسندر رويل (Herman Alexander Roëll) (1653–1718)، الذي عارض بيل بقوة في هذا الأمر، حيث أقر بأنه «في بلدنا هولندا ثمة قطعان كاملة تتبع إسبينوزا بوصفه قائدها».[19]

وفي 1719، بعد أكثر من أربعين عامًا من وفاة إسبينوزا، أكد الراهب الزيلندي كورنيلس توينمان (Cornelis Tuinman) (1659–1728) أن عدد «الإسبينوزيين زاد لسوء الحظ في أرجاء وطن آبائنا»،[20] وقد ساعد على هذا الانتشار المستمر، في ما زعم، خداع عالِم اللاهوت المنشق بونتيان فان هاتيم (Pontiaan van Hattem) (1645–1706) الذي يفترض، مثل فان لينهوف، أنه غلّف الإسبينوزية الشعبية الجديدة في عبارات تبدو مسيحية كما تَبيَّن، حسب رأيه، من التَّصنيف الحديث لأعمال فان هاتيم الموسوم **أفول عوالم الله** (*De Val van's Wereldts Af-God*) (لاهاي، 1718)، الذي حررته ونشرته سرًّا الشخصية الاستثنائية ياكوب روخيفين (Jacob Roggeveen) (1659–1729)، مكتشف جزر ساموا، وفي نيسان (أبريل) 1722، جزر عيد الفصح. ومعترفًا بأنه إسبينوزي سابق، زعم روخيفين مع ذلك، في مقدمته أنه أُعيد للدين على وجه التحديد بفضل فان هاتيم.[21]

وقد اشتكى توينمان من انتشار الهاتيمية ومن الأسلوب غير الكفء الذي قمعت به ولايات زيلند طبعة روخيفين لكتابات فان هاتيم.[22] وفي رده المنشور على فوينمان، أكد روخيفين، مع إقراره بأن إسبينوزا كان «ملحدًا»، وجود اختلافات جوهرية بين أفكار إسبينوزا وهاتيم، حيث ناصر الأخير. ولكنه دافع أيضًا عن إسبينوزا، وأثنى على نظرياته الأخلاقية والاجتماعية التي

(17) Basnage, *Histoire des Juifs*, ix. 1035; Leemans, *Het Woord*, 297.

(18) Heumann, *Acta philosophorum*, iv (1716), 650.

(19) Ibid., i. 651; Schröder, 'Spinozam tota armenta', 157.

(20) Tuinman, *Korte Afschetzing*, 13.

(21) Ibid., 7-8; Vermij, *Secularisering*, 72-3; Wielema, *March*, 172-4; van Eijnatten, *Liberty and Concord*, 42-3.

(22) Tuinman, *Korte Afschetzing*, 7.

عـزت، في ما يعتقد، أخلاقًا لا غبار عليها.[23] وكشخص محوري في نشر الهاتيمية، لم تكن وجهات نظر روخيفين حول ذلك المذهب، وأيضًا الإسبينوزية، من دون أهمية اجتماعية بعينها: عندما لم يكن روخيفين في البحر، كان يقضي معظم وقته يتسكع في مقاهي ميديلبورغ، وهي موضع مريح لنشر وجهات النظر التحريضية، وهذا ما قام به، وَفقًا للمجلس الكنسي الإصلاحي، «كأنه معول للشيطان».[24]

وأخيرًا في 1724، خلال مُراجَعته للتاريخ المنشور حديثًا للفلسفة الوثنية الحديثة للكاتب جان ليفيك دو بورينيه (1692_1785) في مجلته مكتبة حديثة وقديمة المقروءة في كل أوروبا، اتفق لوكلرك مع مقولة ليفيك بأن إسبينوزا، مَهما كان قَدْر خبثه، «استطاع أن يجذب العديد من الناس إليه»، وهي مُلاحَظة يُفترض أن تنطبق على هولندا فضلًا عن فرنسا، حيث أقام ليفيك هناك معظم عام 1720.[25] لذلك، لا شك في أن تغلغل الإسبينوزية في الثقافة الهولندية بين سبعينيات القرن السابع عشر وعشرينيات القرن الثامن عشر، خاصة في البداية، كان أسرع وأعمق مما حسب المؤرخون. وكان هناك المزيد من المجادلات المُعقَّدة حول إسبينوزا والإسبينوزية في هولندا أكثر من البلدان المجاورة. مع ذلك، كان هناك حوالى عام 1700 شيء مماثل، كما تدل الإشارات، قد بدأ في فرنسا وألمانيا. في حين أنه قبل عشرين سنة، كما لاحظ الباحث من دريسدين، فالنتين لوشر (Valentin Loescher) (1673_1749) في مجلته اللاهوتية في 1701، سمع الناس في ألمانيا باندهاش عن تدفق «هوبز وهوتيون (Houtuyn) وإسبينوزا وأكوستا (Acosta) وبفرلاند وكتاباتهم» إلى هولندا، في حين لم يكن هناك في ذلك الوقت أي شيء مشابه في ألمانيا؛ أما الوضع الألماني آنذاك فقد أصبح خطيرًا جدًّا، في ما يؤكد، لدرجة أن هولندا بدأت تظهر وكأنها أشد تَدَيُّنًا بالمقارنة.[26] وإذا كان هذا مبالغة، كون الإسبينوزية مقصورة بصورة عامة على السياق الأكاديمي، فمن الواضح أن ما أُطلق عليه «الإسبينوزية» في ألمانيا كان ينتشر.

وليس هناك شك في أنه صعُب توقع أن الحيوية الفكرية الاستثنائية للفكر الراديكالي الهولندي بين ستينيات القرن السابع عشر ووفاة بيل في 1706، يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية. بعد وفاة لينهوف في 1713، لم يكن هناك مفكرون راديكاليون هولنديون أو مستقرون في هولندا رفيعو المستوى، باستثناء مانديفيل الذي عاش في لندن وكتب باللغة الإنكليزية. ولكن ظل هناك عدة دعاة نشطين آخرين وناشران راديكاليان رئيسان حقًا، يكتبون باللغة الفرنسية، هما القاص الطوباوي ومؤلف الكتاب السَّيِّئ السمعة **رحلات جاك ماس** (*Voyages de Jacques Massé*) (حوالى 1714)، تيسو دو باتو، وشخص آخر كان له تأثير أوسع دوليًّا، بائع الكتب والمحرر جان فريدريك برنار (1683_1744). وقد تطور برنار هذا إلى مُروِّج ماهر لإسبينوزا وبيل وعمل بمقياس مذهل. وقد أخبر بيل القراء

(23) Roggeveen, 'Voor-rede' to vol. ii and 'voor-rede' to vol. iii, p. 3 of van Hattem, *Den Val van's-Wereldts Af-God*; Wielema, *March*, 195.

(24) Wielema, *March*, 193-4.

(25) De Vet, 'Spinoza en Spinozisme', 3.

(26) ذُكر في:

Krakauer, *Zur Geschichte des Spinozismus*, 21-2.

أن هناك طرقًا حريصة ولكنها فعالة لنشر الأفكار الهدامة؛ ولكن القليل نجحوا في مُواصَلة سعيه المفرد بمستوى درجة مهارة ونجاح برنار الذي أهمله وتجاهله المؤرخون (حتى وقت قريب جدًّا).[27] وكان برنار هذا، وهو ابن قس إصلاحي في الأصل من جوار مرسيليا، قد بدأ في ممارسة تجارة الكتب الهولندية في العقد الأول من القرن الثامن عشر بوصفه العامل الهولندي في «جمعية باعة الكتب في جنيف».[28] وقد أثنى عليه سكرتير فريدريك العظيم جوردان، الذي تعرّف عليه عندما كان يتجول في متاجر الكتب في أمستردام في 1734، كبائع كتب يحوز على فكر ومعرفة معًا، ووصفه بأنه شخص «يحب أيضًا دراسة تجارة الكتب»، ما يعني ضمنًا، بحسبان نوع الدراسة التي كان منخرطًا فيها، أن حب الربح، في حالته، لم يُؤدِّ إلى حب المعرفة العلمية فحسب، بل أدى أيضًا إلى حملته الشخصية لتحرير الجنس البشري من العبودية والخرافة.[29]

وكان كتابه الذي صدر غُفلًا من اسم مؤلفه والمعادي للمسيحية بشكل صريح **تأملات أخلاقية وساخرة وفكاهية في أخلاق قرننا** (*Réflexions morales, satiriques et comiques, sur les moeurs de notre siècle*) (1711)، الذي نشره في ما زعم في «كولن» بيير مارتو (Pierre Marteau) ولكنه نُشر، في الواقع، سرًّا في أمستردام، قد وُظف بشكل مُؤَكَّد تقريبًا، مع كتاب مارانا (Marana) **الجاسوس التركي** (*L'Espion turc*) (1684)، كنموذج لكتاب مونتسكيو **رسائل فارسية** (1721).[30] وكانت رسائل برنار من فيلسوف إيراني مُتخيل يطوف في أوروبا أسبق عهدًا وأكثر راديكالية إلى حد كبير، وإن كانت أيضًا أقل صقلًا، من كتاب مونتسكيو. ويعكس النص بقوة نكهة بيل، خاصة فكرة «الملحد الفاضل»، ويعبّر عن وجهة نظر راديكالية بخصوص مجموعة واسعة من المسائل الاجتماعية والدينية والفكرية.[31] وقد أتبع **تأملات أخلاقية** بترجمته الحرة اللافتة لمؤلف **الخطيئة الأصلية** (*De peccato originali*) «للشهير أدريان بفرلاند» الذي ظهر، تحت عنوان **تاريخ الوضع الإنساني في الخطيئة الأصلية** (*Histoire de l'etat de l'homme dans le péché originel*)، في أمستردام في 1714 وأُعيد إصداره في 1731. هنا، يُكثِّف برنار قصدًا هجوم بفرلاند على علماء اللاهوت، حيث يؤكد أن الجهل العام خلق نظامًا «أصبحت فيه الخرافة فنًّا» ومن خلاله تحكم القلةُ الكثرةَ وتقودها كالأطفال.[32] وفي 1730، نشر كتابه الشَّديد اللهجة **محاورات نقدية وفلسفية** (*Dialogues critiques et philosophiques*).[33]

---

(27) Wade, *Clandestine Organization*, 209.

(28) Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, iii. 18-19, v. 89, 120.

(29) Cited Ibid., iii. 19;
انظر أيضًا:
Häseler, *Wanderer*, 86.

(30) Jacob, *Radical Enlightenment*, 212.

(31) Bernard, *Réflexions morales*, 22-3, 189.

(32) [Beverland], *État de l'homme*, 5-6, 19, 22, 45; Benítez, *Face cachée*, 20, 68 n.; Conlon, *Siècle*, iii. 114.

(33) Conlon, *Siècle*, iii. 33.

وفي غضون ذلك، ساعد برنار في تحرير **أخبار الأدب وتشمل الأخبار الأكثر جوهرية في جمهورية الآداب** (*Nouvelles littéraires contenant ce qui se passe de plus considérable dans la République des Lettres*) (12 مُجَلَّدًا، 1715_1720)، ونشرها في أمستردام هنري دو سوزيه (Henri de Sauzet) (حوالى 1686_1754)،[34] الذي كان، مثل برنار، باحثًا خاصًا وناشرًا أيضًا. وكان كذلك مراسلًا للمحرر الهيغونوتي الرئيس في لندن، بيير دي ميزو (Pierre Des Maizeaux)، الحليف المقرب لأنطوني كولنز. ومن بين كتابات أخرى، نشر دو سوزيه كتاب سالينغر (Sallengre) **مذكرات الأدب** (*Mémoires de littérature*) عام 1715، وعمَل الأب لابليتيري (Abbé de La Bléterie) **تاريخ الإمبراطور جوفيان** (*Histoire de l'empereur Jovien*) (1735)، مع مقتطفات من أعمال جوليان المرتد، الذي أصبح لاحقًا أحد مصادر غيبون الرئيسة حول جوليان، التي ظهرت في أمستردام من دون اسم مؤلف.[35] ومن المشاريع الأخرى التي تعاون برنار ودو سوزيه في نشرها **التاريخ النقدي للصحف** (*Histoire critique des journaux*) (أمستردام، 1734)، المفترض أنه للكاتب دوني فرانسوا كاموزا (Denis François Camusat)، وكذلك **مكتبة فرنسية، أو التاريخ الأدبي لفرنسا** (*Bibliothèque françoise, ou Histoire littéraire de la France*) (1723_46) الذي ظهر أولًا باسم برنار حتى 1730 وبعد ذلك باسم دو سوزيه.[36]

وعلى الرغم من أنه يبدو أن برنار لم يعمل مع ناشري لاهاي ومحرريها الراديكاليين شارل لوفييه (Charles Levier) وتوماس جونسون (Thomas Johnson) وسان هياسنت وسالينغر (Sallengre)، فقد تعاون بشكل وثيق مع النقّاش الراديكالي التفكير برنار بيكار (Bernard Picart) (1673_1733)، لا سيما في أكثر مشاريعه أهمية وأشهرها، الكتاب الضخم **الاحتفالات والعادات الدينية لدى جميع شعوب العالم** (*Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*) (13 مُجلدًا، أمستردام، 1723_1743).[37] وكان هذا المشروع الضخم، الذي أبرزه بيكار بإسهاب، أحد منشورات التنوير المبكر الأكثر طموحًا وإثارة للإعجاب، فضلًا عن كونه هدامًا بطريقة مواربة، وقد خصص له بيكار، في فترة 1721 ـ 1733، كثيرًا من وقته، كما فعل ذلك نجم آخر في عالم النشر الهيغونوتي في أمستردام، المتعاون مع برنار، أنطوان أوغستان بروزين دو لامارتينيير (Antoine Augustin Bruzen de La Martinière) (1662_1746)، وهو خبير في تجارة الكتب والرقابة الفرنسية كانت لديه أيضًا آراء راديكالية أكد طباعةً [علنًا]، في 1736، أن عبودية السود «عار على الجنس البشري».[38] وظهر هذا الكتاب الجوهري في فترة لاحقة في نسخة باللغة الإنكليزية تحت عنوان **الاحتفالات والعادات الدينية لدى مختلف أمم العالم المعروف**

(34) Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, iii. 108; Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, 113, 206.

(35) Bowersock, *Julian the Apostate*, 6.

(36) Van Eeghen, *Amsterdamse boekhandel*, iii. 107-8.

(37) Ibid., ii. 122, 170-1, iv. 41-2; Graesse, *Trésor des livres*, ii. 104; Jacob, *Radical Enlightenment*, 212.

(38) Seeber, *Anti-Slavery Opinion*, 26-7.

(*The Ceremonies and Religious Customs of the Various Nations of the Known World*)
(7 مُجلَّدات، لندن، 1733ـ1734) وباللغة الألمانية في 1754.

وقد استفاد منه ماركيز آرجون كثيرًا بعد سنوات قليلة[39] في وصف الطقوس الصينية في كتابه **رسائل صينية** (*Lettres chinoises*)، وكان كتاب برنار وبيكار وبروزين دو لامارتينير **الاحتفالات والعادات الدينية** مُصَمَّمًا لمحاربة الخرافة، والإعلاء من شأن التسامح، والارتياب الديني، والأفكار الجمهورية، والعداء للسلطة الكنسية، وخاصة معرفة الشعوب والأديان غير الأوروبية، عن طريق الوصف التفصيلي والشرح الواضح لمجموع الطوائف الدينية، والمذاهب، والممارسات الدينية الهائلة الموجودة في العالم.[40] وعلى الرغم من كونه مشروعًا مكلفًا، ومحترمًا كما يبدو، فإن العديد من الملاحظات تلمح بلطف إلى أهداف المحررين الهدامة: «هل كل أشكال العبادة المختلفة هذه، وكل هذه الأفكار الرومانسية»، في ما تساءل برنار، مستشهدًا بأشكال الوثنية الإنسانية غير المحدودة في المجلد الأول، «أقل قبولًا عند الكائن الأعظم من كفر الوثنيين؟ إني أرى أن الأمر محل خلاف»، في ما يستنتج، حيث استشهد بـ«الشهير بيل» على أنه يؤكد على أن الإلحاد أقل إساءة إلى الله من الوثنية.[41]

وقد أتاحت مناقشة الهنود الكنديين في المجلد الأول للمحررين فرصة للفت الانتباه إلى أفكار لاهونتان (Lahontan)، كما أنهم، عند تناولهم لمحمد، استدلوا بالجانب الأكثر هدمًا عند بولانفيلييه. ومن بين الأفكار التي وضحها بيكار برسوم ضمنها في السلسلة في أوائل عشرينيات القرن الثامن عشر حفل الطلاق المزعوم لقبائل الهورون الكندية المتضمنة في تقرير أوسع حول تعليقات لاهونتان عن توجهات الهنود المتساهلة نحو ممارسة الجنس ونمط زواجهم غير الرسمي.[42] أحد الأمثلة الأكثر إثارة في كتاب بيكار الخيالي بالكامل يسلط الضوء على ما يقوله لاهونتان عن القرابين والاحتفالات المصاحبة لعبادة الهورون لـ«الروح العامة» أو «الروح الكبيرة، المعروفة أيضًا باسم كيتشي-موتو».[43] وإذا كان الكثير شبه-خيالي على الأقل، كان هناك أيضًا قَدْر كبير من المادة المبحوثة بعناية اشتملت على تصوير موضوعي ودقيق بطريقة غير مسبوقة للحياة اليهودية المعاصرة في أمستردام. كذلك نال المينونيون والسوسينيون حقهم: وعلى نحو مميّز، أدخل برنار في المجلد الرابع، الذي نُشر في 1736، رسالة مضادّة للثالوثية تسرد ممارسات «الإخوة البولنديين»، استنادًا على نص سوسيني بولندي، باللغة اللاتينية، أُلف في 1642، أودعه لديه، في ما قال برنار، «عالم ذو نزعة موحِّدة».[44]

---

(39) Minuti, 'Orientalismo', 898-9, 901.

(40) Israel, *Dutch Republic*, 684, 1040, 1048; Israel, *Radical Enlightenment*, i. 724; Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 35-6, 41-2.

(41) [Bernard], *Cérémonies et coûtumes religieuses*, i. 8-9; *Ceremonies and Religious Customs*, i. 12.

(42) *Ceremonies and Religious Customs*, i. 58.

(43) Ibid., iii. 80; [Bernard], *Cérémonies et coûtumes religieuses*, i. 53-4.

(44) Skrzypek, 'Libertinisme polonais', 515-16.

وكان برنار مروِّجًا وأيديولوجيًّا وجامعًا للنصوص عظيمًا وعنيدًا جمع بين قراءة واسعة من النوع غير الأكاديمي ومعرفة لا تُضاهى بتجارة الكتب، وكان أيضًا، بصحبة بروزين دو لامارتينيير، على صلة ورابطًا قويًّا بين العوالم السرية في باريس وأمستردام (فضلا عن جنيف)، لا سيما عن طريق نشره مجموعات من المخطوطات السرية تَحَصَّل عليها من باريس، ومنها كتابه **بحوث مختلطة في مختلف الموضوعات** (*Dissertations mêlées sur divers sujets*) (أمستردام، 1740)، من بين كتابات أخرى، تشمل أول نسخة مطبوعة من كتاب ميرابو **آراء القدامى في العالم** (*Opinions des anciens sur le monde*).[45] وبطرق هادئة وواعية دافع برنار بانتظام عن كل من بيل وإسبينوزا، وسخر من هوتفيل، على سبيل المثال، في مراجعته لكتابه **الأخير الدين المسيحي مثبتًا بالحقائق** (*La Religion chrétienne prouvée par les faits*) (1722).[46] وعندما كان، في 1728، يناقش الترجمة الفرنسية (1717) لكتاب كلارك **برهنة** (*A Demonstration*)، وهو كتاب احتفى به لوكلرك ومن بعده فولتير بشكل كبير، وصف برنار إسبينوزا بأنه «المدافع الأكثر شهرة عن الإلحاد في عصرنا»، ولخص تعاليمه في كونها تنكر كثرة الجواهر وتقر أن العالم المادي، في مجمله وجميع أجزائه، «كائن موجود بذاته، ليس هناك من إله غير الكون»،[47] وهو تلخيص مناسب، في ما يبدو، لوجهات نظر برنار نفسه.

وفي عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر كان هناك بلا شك العديد من الإسبينوزيين والبيليين بين الطلاب فضلًا عن مهن النشر وبيع الكتب والتدريس في المقاطعات المتحدة. مع ذلك، فإن الاتجاه العام في الثقافة والمجتمع الهولندي ناضل بشكل متزايد ضد طريقة تفكيرهم، وخلال الربع الثاني من القرن هزم التيارُ الرئيس المعتدل الهولندي، بمساعدة الأورانجية والكنائس والمدارس والجامعات ومُؤسَّسات الرعاية الاجتماعية، بشكل حاسم التحدِّيَ الراديكاليَّ وأخمد أنفاسه. ويمكن تفسير هذا الانحسار السريع للإسبينوزية بطريقة أفضل باعتباره جزءًا من عملية واسعة من التكيف والاصطفاف الثقافي في الجمهورية الهولندية خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر الذي شهد الانحدار السريع، وبعد قليل الانقراض العملي، لمعظم الحركات الهامشية الأخرى المميزة للعصر الذهبي الهولندي التالي، ويشمل هذا ضمور الحركة الكوليجيانيّة في أمستردام وروتردام.[48] ما حدث، بعبارة أخرى، كان نكوصًا عامًّا عن النمو المذهل خلال العقود الأخيرة من القرن السابع عشر لطيف كامل من الجماعات الشعبية الحضرية شبه السرية، والجمعات الدينية المدنية المنشقة، مثل الدورهوفيين في أمستردام، و«اليهود» في زيلند، والهاتيمية في زيلند وأجزاء من جنوب هولندا، والكوليجيانيّين، الذين تكمن جاذبيتهم في جماعات نقاشهم المنتظمة، في بيوت خاصة، حيث يستطيع المتعلمون المستقلون ذهنيًّا، الذين لم يكن معظمهم من أرباب التعليم العالي، وكان أغلبهم من الحرفيين أو أصحاب المتاجر، التعبير عن وجهات نظرهم في محيط حميمي من الجدية الأخلاقية العالية.[49]

---

(45) *La Lettre clandestine*, 3 (1994), 357.

(46) [Bernard], *Bibliothèque françoise*, 11 (1728), 341.

(47) Ibid., 12 (1728), 291-2.

(48) Van Eijnatten, *Liberty*, 45, 181; Wielema, *March*, 203.

(49) Wielema, *March*, 143-4, 147, 195-6; van Eijnatten, *Liberty*, 40, 42, 67.

ومن خلال النظر إليها كظاهرة ثقافية واجتماعية، فإن تكاثر هذه الجماعات المتنوعة، ومنها الإسبينوزية، كان بالتأكيد نتيجة مباشرة لانتشار السخط والإحباط من الوضع المقيّد بالتقليد بصورة مفرطة، والجامد، وغير المستجيب للكنيسة الإصلاحية الهولندية وغيرها من الكنائس الرئيسة في أواخر القرن السابع عشر. ولأن الكنائس الرئيسة كانت أسيرة ممارساتها المعتادة، ومستغرقة بإفراط في المجادلات الطائفية الماضوية، فضلًا عن الانقسام بين الفوبتيين والكوكسيّين داخل الكنيسة العامة، لم تعد قادرة على الاستجابة لاحتياجات ثقافة حضرية تتحرك بعيدًا عن المجادلات الطائفية وتسعى للتوافق مع ثقافة تسامح جديدة ناشئة، وأنواع جديدة من اللاهوت والفلسفة والعلم. وقد عكست كل هذه التيارات الروحية وعيًا قويًّا وشاملًا بأهمية التطورات الفكرية الحديثة وربما، فوق كل ذلك، الديكارتية، التي تكمن معظم جاذبيتها في وعدها للناس العاديين بأشياء عظيمة من الفلسفة، حيث أكدت من خلال كتب دُوّنت بلغة عامية سهلة القراءة أن الديكارتيين هم الذين يستطيعون فتح الباب على معرفة حقيقية وتصحيح فهم الكتاب المُقدّس. وإذا كانت الديكارتية تكمن في جذور مجادلات بيكر في الأعوام 1691-1694 حول ما إذا كان الشيطان والسحر والشعوذة موجودة حقًّا، فإن الفلسفة الديكارتية كانت الأساس في ما أُعلن في الكتب الطبية العامية مثل كتب كورنيلس بونتيكو (Cornelis Bontekoe) وهيدينريك أوفيركامب (Heidenryk Overcamp)، ليس في ما يتعلق بالمعلومات العامة حول الطب والجراحة فحسب ولكن أيضًا في أنماط الحياة المتحسنة، حتى في تأمين حياة أطول. وفي سعيها للتفاعل مع هذه التأثيرات الجديدة، كانت معظم الجماعات المنشقة، وليس بأي حال الهاتيميين وفصيل بريدنبرغ فقط من بين الكوليجيانيّين، في حين أنها رفضت بحزم «إلحادية» إسبينوزا وحتميته، تميل إلى تبني وجهة نظر أكثر إيجابية حَوْلَ فلسفته الأخلاقية وأفكاره الاجتماعية وبالتالي شَجَّعَت على تقصي الإسبينوزية.

غير أن الاستياء الذي سبب الانتشار الذي حدث ما بعد 1670 يُفَسّر أيضًا انتكاسة العملية ما بعد 1720. ذلك لأن الكنيسة الإصلاحية الهولندية وثقافة التيار الرئيس الحضرية ككل، مدفوعة بضغوطات اجتماعية جديدة، خاصة الانهيار الاقتصادي السريع والتدهور الحضري، تغيّرت بشكل جوهري خلال أوائل القرن الثامن عشر. وإذا كان تكاثر الطوائف الدينية البدعية والحلقات الفلسفية عكس تَوَسُّعًا سابقًا للسياق الحضري الهولندي ومعرفة القراءة والكتابة في أواخر العصر الذهبي، فإن انحدار ما بعد 1720 للحركات الحضرية الانفصالية الهولندية، بما فيها الإسبينوزية، قد نتج في ما يبدو عن تَحَوُّل ثقافي واسع بسبب المترتبات السلبية القاسية للانهيار الاقتصادي والديموغرافي في المحيط الحضري الهولندي.(50) وكان سبب النكوص العام للعوامل التي حَرَّكت في فترة سابقة التوسع الحضري الهولندي هو أساسًا الجولات المستمرة من الحروب المكلفة التي خاضتها هولندا بين 1688 و1713 خلال جهودها لمنع النزعات التوسعية والمركنتالية [النزعة التجارية] لدى لويس الرابع عشر، وما تلاها من اضطراب شديد في الشحن وتجارة ما وراء البحار الهولندية، الذي أصبح أسوأ حالًا بنجاح بريطانيا المتزايد، وكذلك فرنسا والسويد وبروسيا، في انتزاع المبادرة من

(50) Israel, *Dutch Republic*, 1006-12; Israel, *Dutch Primacy*, 399-402; De Vries and van der Woude, *First Modern Economy*, 681-2.

الهولنديين في أسواق كثيرة في كل من أوروبا وما وراء البحار. وقد سببت الخسارة الناتجة عن ذلك في دينامية وزخم تجارة ما وراء البحار والصناعة الحضرية الهولندية عملية شاملة من التدهور الحضري. وما بين 1713 و1740، كانت اختناقات المدن الهولندية، وفي مقدمتها مدينتا صناعة النسيج هارليم وليدن، العامل الأساسي في تشكيل المجتمع الهولندي والمؤثر الرئيس في الثقافة الفكرية الهولندية معًا.[51]

وفي الوقت نفسه، تزايد استياء معظم الجماهير الهولندية من حكم الوصاية الأوليغاركية في ما أصبح البلاط في لندن أكثر سخطًا على الجمهورية الهولندية كحليف وداعم للقوة البريطانية.[52] وهذا الاستياء السياسي المحلي، كما تُبيّن بشكل كبير منشورات ثورة 1747ـ1748، كان مرة أخرى وأساسًا نتيجة لتدهور التجارة والشحن والصناعة بعد عام 1713. أمامنا هنا إذًا عملية تدهور واسعة النطاق وشاملة خلقت للمرة الأولى (ولكن ليست الأخيرة) في التاريخ الأوروبي مجتمعًا حضريًا في الغالب بمستويات عالية من الثراء ومعرفة القراءة والكتابة أصبح يتعرض للضغط بلا هوادة بسبب فقدان الرخاء والتجارة والشحن والأسواق، وتقلص الصناعة الحضرية، وارتفاع البطالة، وخسارة المهارات المتخصصة، وإن لم يُؤدِّ إلى فاقة وإملاق منتشرين بشكل واسع.[53] مرة أخرى، خلال اضطرابات 1747ـ1748، اعتبر المواطنون وزعماؤهم ضمور التوظيف في مصانع نسيج أمستردام وهارليم وليدن القضية الاجتماعية الجوهرية التي تغذي استياءهم.

وقد اعتادت الجماهير الحضرية لمدة طويلة على حكم أوليغاركية ضيقة أصبحت تقريبًا وراثية في سماتها، واعتبرت نفسها غير مسؤولة أمام المواطنين، ولكن تعالي الأوصياء بدأ يبدو بشكل واضح أكثر وقاحة وفسادًا وغير خاضع للمساءلة في الظروف الجديدة. وقد ولدّ التهور الحضري وعيًا متزايدًا، ونقدًا لاستغلال الأوصياء أراضي البلدية ومبانيها والوظائف التي تحكموا بها سياسيًا، فضلًا عن إساءة إدارة المزارع الخاضعة للضريبة وتخفيض التقديرات الضريبية لثرواتهم في السجلات الضريبية. ومثل تدهور الجيش والبحرية، والانهيار الاقتصادي نفسه، شجع فساد حكومة الأوصياء الفكرة السائدة في الجمهورية في العقود التالية للعام 1720، بأنّ كل الدول، مهما كانت ناجحة، عرضة للتدهور ولتحلل مبادئها الأساسية التي لا يمكن استعادتها إلا بجهد مشترك وصعوبة كبيرة. وقد استنتج الكثيرون أن التدهور الواضح جدًا لمدنهم لا يمكن عكسه إلا «بثورة» أخلاقية واجتماعية وسياسية وخصوصًا العودة إلى القيم والمبادئ الأولى. إحدى الورقات الهولندية المنشورة في 1747 استدعت بصورة متكررة عمل فولتير هينرياد (*Henriade*) ضمن هذا السياق، حيث ركزت على وجهة نظر فولتير بأنّ كل الدول عرضة للتدهور، وللابتعاد عن «المبادئ» التي تأسست عليها عظمتها، وأنه لا يمكن إلا لزعيم بارز، مثل هنري الرابع بعد الحروب الدينية في

(51) De Jongste, *Onrust*, 11-64; Israel, *Dutch Primacy*, 359-404; Kloeck and Mijnhardt, 1800: *Blueprints*, 31-4, 39-41,162-4; Israel, *Dutch Republic*, 998-1118.

(52) Israel, *Dutch Republic*, 994-6; Palmer, *Age*, i. 39.

(53) Israel, *Dutch Primacy*, 377-404; Israel, *Dutch Republic*, 998-1018; Prak, *Gezeten burgers*, 94-5; Mijnhardt, 'Dutch Enlightenment', 207-10.

فرنسا، أن يقود المسلك إلى تصحيح الأشياء.[54] وفُهم الإحياء العام على أنه يعني في المقام الأول استعادة أخلاقية تستند على قيم إلهية مرتبطة بصفة عامة ببرنامج ديني.[55]

وهذا السياق الاجتماعي والحضري الهولندي المتغيّر يُفسِّر بدوره العنصر الجديد بشكل جوهري في تنوير التيار الرئيس الهولندي منتصف القرن الثامن عشر، وثورة 1747ـ1748، وتحديدًا، تدخل الناس العاديين بوصفهم الفاعل الرئيس في الجدال الاجتماعي وفي السياسة. الدور الأعظم للناس هو بالتأكيد الاختلاف الأكثر وضوحًا بين «الثورة» الهولندية في الأعوام 1747ـ1748 و«الثورة المجيدة» في عام 1688، والأساس الرئيس لأهميتها الخاصة لدارسي التنوير هذه الأيام. ذلك لأنه في حين أن ثورة 1688ـ1689 كانت بلا شك نقطة تَحَوُّل أعظم في تاريخ السياسة وسياسة القوة، ساعدت على التفكير في إطار «الثورات»، فإنه لا يمكن لأحد الزعم بأن عموم الناس أو الرأي العام أو أفكار السيادة الشعبية قامت بأي دور فيها إلا في أذهان بعض الراديكاليين. وكانت «الثورة الهولندية» 1747ـ1748 مختلفة بشكل درامي. فللمرة الأولى في العالم الغربي، احتل الناس العاديون بشكل واضح وبلا جدال مركز الصدارة من البداية إلى النهاية، حيث بدأوا على حد تعبير شرّاح مصدومين في 1748، «في تنظيم شؤون المقاطعات المتحدة»، مثلما أن «الإنكشاريين الوقحين» أملوا قرارات الباب العالي العثماني.[56] «عموم الناس»، كما اتضح فجأة للمعاصرين، وبعيدًا عن كونهم مُجرَّد شيء سلبي، كانوا، على الأقل في سياق حضري، قوة جبارة تشكيلية نشطة.

وقد ولّد الانهيار الاقتصادي المطلق، وتصفية الصناعة، وفقدان العمل أزمة سيكولوجية واجتماعية غير مسبوقة أثرت بعمق في سكان كانوا في الغالب حضريين ومتعلمين ومتعددي الأديان. ولم تعد الاستجابة لهذه المشاكل تكمن، في ما يبدو أن السكان الحضريين بدأوا يشعرون بوعي أو بدون وعي، في المجادلات الطائفية وانشغالات الماضي المذهبية، بل في ثقافة دينية إصلاحية وإحيائية من التوافق والتلاقي والسلطة الأخلاقية البروتستنتية، مصحوبة بتعزيز الدعم الاجتماعي، والنقابات، وإعانة الفقراء. الصلة بين الإحياء الديني والاقتصادي بدت واضحة لمعظم المعاصرين: الرخاء سوف يعود بفضل الله. وقد عبرت الحشود المتظاهرة في أمستردام وهارليم وليدن وفي كثير من البلدات الأصغر، خلال الثورة، وعلى الرغم من أنها كانت مدفوعة بالإحباط الاقتصادي (والخوف من فرنسا) الذي فاقمه الاستياء من أوجه قصور حكومة الأوصياء، عن سخطها في جزء كبير أيضًا بمصطلحات لاهوتية، حيث عبّروا عن تحيزات راسخة، ولكنهم، وبصورة أكثر تكرارًا، كانوا تواقين إلى يقظة دينية واسعة، وتوافق اجتماعي أكبر، وانضباط اجتماعي أقوى.

بالتالي، وخلال انتفاضة 1747ـ1748، جوبهت الدعوة لمزيد من الوعاظ الإصلاحيين من «المدرسة القديمة»، أي الفويتيين التسلطيين، للمساعدة في استعادة النسيج الأخلاقي للبلد والحد من الفساد، فضلًا عن إنعاش قوة الجمهورية العسكرية والبحرية المتأخرة، بمناشير

(54) *De Eerste en Voornaamste Oorzaken* (Knuttel 1775), 4-5, 12-13, 17, 27; De Jongste, 'Restoration', 57.

(55) Mijnhardt, 'Construction', 232; Mijnhardt, 'Dutch Enlightenment', 212.

(56) Raynal, *Histoire du stadhoudérat*, 208.

تُحذِّر من غرس بذور الانقسام والكراهية وعدم التسامح؛ وكان الحل موازنة النزوع لمزيد من التوجيه الفويتيّ بالميول الكوكسيّة والتأسيس على التسويات. وكان هناك حث قوي على وجوب قيام أمستردام بإعادة إدخال توازن رسمي وتلقائي من التعيينات الوعظية التبادلية، «بحيث يجب أن يكون نصف [الوعاظ الإصلاحيين] من القدماء، والنصف الآخر من المدرسة الجديدة أو الكوكسيّة»، كما كان الحال في أوترخت، لنزع فتيل الصدام اللاهوتي بصفة دائمة بين «الفويتيين والكوكسيين».[57]

وكان هناك اتفاق عامّ تقريبًا على أن استعادة النسيج الأخلاقي للبلد هو أساس إيقاف تدهورها، وبدا أن الارتباط بين التجديد الأخلاقي، والاستقامة الدينية، ورفاه المواطنين واضح عند معظم الناس. وقد أضفى هذا النزوع درجة من الإلحاح والحدة لا تُضاهى لتيار التنوير الرئيس المعتدل الهولندي المتسارع، ما مكنه من أن يصبح مهيمنًا ثقافيًا بشكل مُكثَّف بعد حوالى 1720. الدعوات إلى تسامح واسع، والتوافقية، والتصالح (خصوصًا) بين الكنائس البروتستنتية، التي تشمل إلى حد كبير حتى المينونيين والكوليجيانيّين، وضمن السياقات النقابية والميليشياوية وإلى حد ما حتى الكاثوليك، أصبحت مرتبطة بشكل وثيق مع توكيد جديد على الإنجيل كلمة الله وأساس فهم العناية الإلهية وحكم القادر العظيم للكون. وقد ساعد على هذا الضغط المتزايد من أجل مزيد من الوحدة داخل الكنيسة الإصلاحية ومزيد من التناغم بين جميع الكنائس تلطيف حدة الجدال الطائفي الماضوي وانتصار «البرهان المؤسس على التصميم» بوصفه البند المركزي في الوعي المسيحي المشترك الجديد الذي أضعف في الوقت نفسه التصلّب الطائفي وحاصر الإسبينوزية.

التحول اللافت في كتب اللاهوت الطبيعي في هولندا في القرن الثامن عشر، في بعض الحالات بنكهة لايبنتزية-وولفيّة فضلًا عن نيوتنية، جعل مُؤرِّخًا حديثًا يعلق بقوله إن «الحملة الناجحة أساسًا ضد الراديكاليين الديكارتيين لم ينظمها الفويتيّون الأرثوذكسيون، بل فلاسفة وعلماء لاهوت معتدلون».[58] ويبدو أن هذا صحيح في ما عدا أن التوافقية الجديدة في أوائل القرن الثامن عشر، التي غالبًا ما استلهمها «لاهوت التوافق» الكوكسيّ المتسامح والديكارتي الأصل، طوَّرها في أواخر القرن السابع عشر علماء لاهوت من أمثال سلمون فان تيل (Salomon van Til) (1643-1713) في دوردريخت، ورويل (Röell) بداية في فرانكر وفي ما بعد في أوترخت،[59] وشملت أيضًا الفويتيين. لهذا فإنه أحرى بنا أن نقول إن طرد التنوير الراديكالي في هولندا لم يحدث بسبب تأثير التيار الرئيس المعتدل، بوصفه كذلك، بقدر ما حدث بسبب تأثير نوع جديد من الثقافة الحضرية غير الطائفية أُقيم على تحالف مشترك بين اللاهوت والفلسفة الكوكسيّة-النيوتنية بجانب فويتية منتعشة ولكنها مخففة.

---

(57) *Antwoord aen den Opstelder* (Knuttel 18001), 4, 7-8; *Aan de Weledle Grootachtbare Heeren Burgemeesteren*, 3.

(58) Mijnhardt, 'Construction', 231; van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 208-9; van der Wall, 'Religious Context', 51.

(59) Israel, *Dutch Republic*, 898-9, 932, 1030; van Sluis, *Herman Alexander Röell*, 74, 153-4; Kloeck and Mijnhardt, *1800: Blueprints*, 23, 172-4.

وفي ما قبل 1700، سعى التيار الرئيس المعتدل، الذي كان في حينها ديكارتيًا في الغالب، ومنغمسًا في نزاع عنيف مع الفوتيين، من خلال مهاجمة الإسبينوزيين إلى «إيقاف هجوم الفوتيين عليهم»،(60) ومع ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، أصبح التيار الهولندي الرئيس «التنويري»، الذي أضحى أساسًا لاهوتًا-طبيعيًا، ولوكيًا-نيوتنيًا، مُرَجَّحًا إلى حد كبير، في ما أمسى الفوتيّون منهكين جدًا، بحيث لم يعد هناك أي خطر من أن يتمكن الأول من حشد شبه-المتعلمين لهجوم متواصل عليهم. عَوَضًا عن ذلك، غدت الأجنحة المتصارعة في الكنيسة الإصلاحية الهولندية قادرة على تجاوز خلافاتها، أو تعديلها بما يكفي، كما حدث بوجه خاص خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، لتشكيل جبهة مشتركة لإصلاح المجتمع والأخلاق والثقافة. وقد عجّل هذا، حينذاك، من انحسار الفوتيّة في حكومات المدن، ومجالس الكنيسة، والجامعات، ودفع إلى مزيد من توسيع التوافقية والتسامح. ومع 1740، وكان هناك حتى علماء لاهوت إصلاحيون ليبراليون، مثل هيرمان فينيما (Herman Venema) (1697-1787) في فرانكر، مستعدين للتلميح، إن لم يكن التصريح بوجوب التسامح مع السوسينيين.(61) وقد تطورت ثقافة شعبية حضرية جديدة بهذه الطريقة، تتسم بالتوافقية في ما يتعلق بكنائس الأقلية، وبإحساس معزز بالمعتقد المشترك، مجتمِعًا بطريقة مفارِقة مع تعصب متزايد تجاه الظواهر الهامشية التي لم يكن من الممكن استيعابها ضمن التوافق «التنويري» المعتدل الجديد.(62)

وقد بُذلت طاقة كثيرة نحو شيطنة ما كان مذهبيًا بعيدًا جدًا خارج السلوك الممكن استيعابه ضمن التوافق التسامحي الواسع الجديد. وخلال فحصها للمرشحين اللاهوتيين الراغبين في مهن وعظية، واصلت المجالس الإقليمية وقاعات درس الكنيسة الإصلاحية حملتها الرسمية لمحو تأثير بيكر وفان لينهوف بشكل كامل، ووضعت علامات واضحة لطلبة اللاهوت ومرشحي منابر الوعظ، لعدة عقود، إلى خمسينيات القرن الثامن عشر وما بعدها. وفي غضون ذلك، كان التركيز القوي على اللاهوت الطبيعي سمة واضحة في الثقافة الهولندية منذ نشر كتاب يان سفاميردام (Jan Swammerdam) **التاريخ العام للحشرات** (*Historia generalis insectorum*) في 1669؛ ولكن بعد 1715، تمتع هذا النوع من الفلسفة العلمية، ربما حتى بمدى أعظم مما كان موجودًا في بريطانيا، بشعبية استثنائية. ومن الأمثلة الرئيسة لهذا الأسلوب الأدبي كتاب **الاستخدام الحقيقي لرؤى العالم** (*Het Regt Gebruik der Werelt beschouwingen*) (أمستردام، 1715) الذي استهدف «إقناع غير الدينيين وغير المتدينين» لكاتبه حاكم مدينة بورميريند المعادي للإسبينوزية بحزم برنارد نيفنتات (Bernard Nieuwentyt) (1654-1718)، وهو أحد الكتب الهولندية الأكثر تأثيرًا بشكل واسع في القرن الثامن عشر، صدر في ثماني طبعات بين 1715 و1759.(63)

(60) Mijnhardt, 'Construction', 232.

(61) Vermij, *Secularisering*, 93-101; van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 82, 84, 86, 208.

(62) Van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 168-71; Mijnhardt, 'Construction', 234-6.

(63) Vermij, *Bernard Nieuwentijt*, 30-1; Vermij, *Secularisering*, 127.

وكانت المعاداة المُتشدِّدة للإسبينوزية في كتب نيفنتات مركزية دومًا في ثقافة التوافق الفكرية الهولندية الناشئة حديثًا وتعزَّزت بسبب اللاهوت الطبيعي وإمبيريقية لوك.(64) وقد تمحور الكتاب الرئيس الثاني، الذي نُشر بَعْدَ وفاته وهو أسس الأمن (*Gronden van Zekerheid*) (1720)، حول نقد إسبينوزا، وأضاف مَزيدًا من التوكيد على الاختلافات بين الإمبيريقية الصارمة «للمنهج التجريبي» المُصادَق عليه، المُؤكِّد على اللاهوت الطبيعي، و إجراءات إسبينوزا. ونوع «التنوير» المُجسَّد في هذه الكتب، بتركيزها على الإمبيريقية اللوكية ولاهوت معتدل حول التناغم والتسامح، كان مكوِّنًا تعلَّم تقنياته وأسلوب جدله، كما فعل نيفنتات نفسه، من خلال الجدال المباشر، داخل الجامعة وخارجها، مع الإسبينوزية «الكافرة». حجّة نيفنتات بأنّ «المنهج الهندسي» لإسبينوزا هو جوهريًّا خيال تخميني، لا يستند على التجربة أو التقصي الإمبيريقي على الإطلاق، مناسبة جدًّا للطريقة الجديدة للكنائس في مناقشة زعمها بأن منهج إسبينوزا يتناقض مع مبادئ نيوتن الرياضية ومع أي فكرة حقيقية للفلسفة الطبيعية.

وقد أصبحت الإسبينوزية تُشجب آنذاك ليس بوصفها غير مسيحية وهدامة فحسب، كما في السابق، ولكن أيضًا بوصفها شيئًا غير صحيح علميًّا، لا يُقدِّم أي أساس قابل للتطبيق لاستنتجات حول الله، أو الشياطين، أو العالم، أو المجتمع، وفي الوقت نفسه شيئًا يدفع للتفسخ الاجتماعي والأخلاقي، وخطرًا فوريًّا على المجتمع الهولندي، شيئًا مضادًّا بشكل مباشر لجماهير مستارة تَدَرَّبَت بشكل كامل على نوع جديد من التعصب مُوجَّه بشكل صريح ضد الإلحادية، والإسبينوزية، والمادية.(65) وقد كانت شكلًا من التنوير انتصر بالكامل وسط قلق اقتصادي متزايد، وجزءًا لا يتجزأ من عقلية شعبية جديدة نشأت على لاهوت يُؤكِّد، بدلًا من التصلّب الطائفي القديم، التكافؤَ والتناغم الكامل بين العقل والإيمان والأهميّةَ الحيوية للاهوت الطبيعي. وعبر مدح فضائل المنهج التجريبي في العلم مُقارَنة بالمُقارَبة الأكثر فلسفية المُمَيِّزة للديكارتيين والإسبينوزيين، جُمعت إمبيريقية مُلِحَّة مع شجب مُتَصَلِّب «للإلحاد» بوصفه شيئًا خبيثًا وضارًّا بالمجتمع ولا يمكن السماح به في مجتمع محترم، وأنغلوفيليا متشددة لا تذكيها حماسة لنيوتن ولوك فحسب ولكن أيضًا للاهوت التحرري الإنكليزي.(66) ومن الأمثلة النموذجية على هذه الأيديولوجيا الجديدة كما عَبَّرَت عنها، على سبيل المثال، مجلة لوكلرك الأخيرة مكتبة حديثة وقديمة، كان شرح الحجج العلمية والفلسفية المُصَمَّمة لمُواجَهة المشاكل العامة للعَلاقة بين العلم والدين، وشجب «شر» إسبينوزا والإسبينوزيين، ضمن إطار الحجج العلمية والرياضية المرتبطة بعقلانية بروتستنتية معتدلة ومُعمَّمة تُؤكِّد العناية الإلهية والتناغم الإلهي في الكون.(67)

---

(64) Petry, 'Nieuwentijt's Criticism', 7-8; De Vet, 'Spinoza en Spinozisme', 20, 23; De Vet, 'Spinoza's «systema»', 28-9, 33, 38n, 58.

(65) De Vet, 'Spinoza en Spinozisme', 20, 23; Israel, *Dutch Republic*, 1041; Vermij, *Bernard Nieuwentijt*, 22-3, 34-5; Mijnhardt, *Over de moderniteit*, 24-5.

(66) Mijnhardt, *Over de Moderniteit*, 76-80, 99-104; Wielema, *March*, 203-4.

(67) Mijnhardt, 'Dutch Enlightenment', 203; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 162.

2. الاصطفاف الفكري داخل الشتات الهيغونوتي

اللافت للنظر، ولعله لم يكن مستغربًا، أن هذا التكثيف والتوسيع للتيار الرئيس الهولندي المعتدل لم يَطاول الشتات الهيغونوتي فحسب بل أيضًا النخبةَ الفكرية اليهودية السفردية «التنويرية». وكانت «الأكاديمية» اليهودية في أمستردام، برئاسة «الفيلسوف» السفردي الشاب إسحق دو بينتو (Isaac de Pinto) (1717ـ1787) قد أمضت منذ أواخر ثلاثينيات القرن الثامن عشر معظم وقتها في مناقشة كيفية التغلب على تحدي الإسبينوزية، مع نزوعها القوي نحو اللاهوت الطبيعي بوصفه الترياق المفضل.[68] إبان ذلك، عكس كثير من القادة الفكريين للمجتمع الناطق باللغة الفرنسية في هولندا بقوة النزعة الجديدة للتوفيق بين الأرمينيين والسوسينيين والتيارات الكالفنية والربوبية الإلهية. «التنوير الأرمينيني» الهيغونوتي، المكافح لإصلاح الكنيسة الإصلاحية والدفع بالتسامح، بينما سعى في الوقت نفسه لمجابهة الأفكار الراديكالية، وجد نفسه مضطرًا، خلال مطلع القرن الثامن عشر، للبحث عن طرق جديدة لمجابهة وتجاوز الانقسامات والنزاعات القديمة الموهنة التي عَكَّرَت طويلًا صفو العلاقات بين الكالفنيين الأرثوذكسيين، والنزعات الأرمينينية والكوكسيّة والسوسينية، التي وسمت ثمانينيات وتسعينيات القرن السابع عشر.

ومنذ ثمانينيات القرن السابع عشر وحتى السنوات الأولى من القرن الجديد، كان الشتات الهيغونوتي منقسمًا بصورة متزايدة بسبب خلافات مذهبية مريرة وعنيدة مثل تلك التي نشبت بين جوريو وإيلي سورين، الواعظ الفرنسي الإصلاحي في أوترخت، حيث شجب جوريو سوسينية وبيلاجيانية سورين، ونزعته التسامحية المُدمِّرة المزعومة، أمام المجالس الكنسية.[69] وكان إسحق جاكلو، الذي وعظ في لاهاي بين 1686 و1702 وكتب هناك عمله **بحوث حول وجود الله** (*Dissertations sur l'existence de Dieu*) (لاهاي، 1697) ضد إسبينوزا، شخصًا آخر استهدفه الجناح الأرثوذكسي بسبب حماسه للتسامح ولمذاهب أخرى اعتبرها الكالفنيون المتشددون ضارة. وقد اتهمه جوريو أمام مجمع فالون، في 1691، بالتوكيد على خلاص الوثنيين الفاضلين، وهو شيء عزيز على قلوب «التنويريين» ولكنه صادم للأرثوذكسيين،[70] إلى جانب تبنّيه ميولًا عدائية للثالوثية، وفي النهاية أجبرته «أرمينيّته» المبغوضة بعنف، في 1702، على مغادرة هولندا إلى برلين، حيث أصبح واعظ بلاط الملك البروسي.[71] مع ذلك، كان سورين وجاكلو يطرحان وجهات نظر أضحت، خلال سنوات قليلة، نموذجًا بشكل معمق للثقافة الهيغونوتية الهولندية ككل.

وقد أصبح رجال الاعتدال، بسرعة شديدة، يُجسِّدون الجميع؛ ولكن نجاحهم كان يرجع جزئيًّا إلى تبيانهم لطريقة جديدة وأكثر فعالية في التغلب على تحدي الإسبينوزية. لم يكن جاكلو، على سبيل المثال، راغبًا في المُساوَمة على مبادئه في التسامح، كما أنه رفض لعدة سنوات المشاركة في الحملة ضد بيل، وأكد دومًا احترامه لشخصه ولسعة معرفته، حتى أصبح، بحلول 1704، قلقًا جدًّا

(68) Nijenhuis, *Joodse* philosophe, 11-12.

(69) Saurin, *Traité de l'amour*, appendix: 'Récit de la vie et de la mort de Mr. Élie Saurin', 15-17.

(70) Vernière, *Spinoza*, 64.

(71) Van Eijnatten, 'Huguenot Clerisy', 220-1.

من بيل بسبب إسبينوزيته الخفية، التي بدت له واضحة آنذاك، ولأنه دجال، ما جعله يشعر بأنه ملزم بالخروج علنًا ضده.[72] وفي الوقت نفسه، فهم بشكل كامل عبث مُواجَهة بيل والإسبينوزيين بالحجج اللاهوتية التقليدية. بدلًا من ذلك اعتقد مثل لوكلرك ولوك وبرنار وباسناج وباربيراك، وفي ما بعد لوزاك أنه يجب ممارسة الفلسفة والعلم بصورة عقلانية لقيادة الرجال إلى الله وأنه لزام على الممثلين العامين لكلمة الله، مثله هو، تقديم ردود فلسفية شاملة ومفحمة وواضحة بمصطلحات علمية شعبية والتوقف عن نزاعاتهم اللاهوتية.[73] وفي حين أن بيل أكد أن الإيمان عاجز عن دعم العقل، أجاب جاكلو بأن العقل لا يستطيع أن يتناقض مع الإيمان أو يفشل في التلاقي معه.[74]

وللعالَم الميكانيكي الذي أظهرته الفلسفة الطبيعية، في ما يعتقد جاكلو، مثل لوكلرك وجاك برنار، حدوده الصارمة. ومهاجمًا الإسبينوزيين لكونهم متيمين برؤيتهم الميكانيكية للواقع لدرجة أنهم أعموا أنفسهم عن رؤية دليل العقل الواضح، وتخيلوا أن قوانين الحركة كافية لتفسير «تشكُّل الكون»، أكد أنهم كانوا مخطئين علميًّا. ولإثبات ذلك، تحداهم أن يجيبوا عن سؤالين جوهريين حول افتراضاتهم: «الأول ما سبب الحركة، والآخر من هو خالق قوانين الحركة؟»[75] إنهم لا يستطيعون الإجابة، في ما يرى، لأن «البرهان المُؤسَّس على التصميم» هو وحده القادر على تأمين إجابات مقنعة فضلًا عن كونها مسيحية. لقد كان الإسبينوزيون وبيل لا المسيحيّون، في ما أكد جاكلو، هم من تنكر لتوجيه العلم والعقل الصحيح.

وعلى نحو متزايد، لم تعد هناك عند جاكلو مدعاة للتساؤل عمّا إذا كانت نزعة بيل «الإيمانية» صادقة أم نوعًا من الدجل، وهو تساؤل يشغل البُحّاث اليوم. ذلك لأن أي فحص دقيق يُبيِّن أن «النزعة الإيمانية المسيحية» التي يجاهر بها بيل لم تُعبّر عن موقف حقيقي، فقد بالغ بشدة في عدم عقلانية المعتقد المسيحي لدرجة أن كون المرء مسيحيًا «على طريقة السيد بيل»، حسب تعبير جاكلو، سوف يجعله يتوقف عمليًّا عن كونه إنسانًا. ذلك أن فكرة بيل في الحياة المسيحية أنها تتطلب «إهمال أنوار العقل في كل خطوة نخطوها».[76] ويعزو إليه جاكلو، مُحقًّا، الفصل بين الإيمان والعقل، في ما يحتج بيل، ولكنه كان مخطئًا عندما اتهمه بأنه قال إن الدين «ملزم دائمًا بتقليص العقل»؛ لقد كان هذا افتراء مطلقًا.[77] وكان القادم الجديد للحملة ضد بيل صديقه السابق ديفيد دوران (David Durand) (حوالى 1680–1763)، وهو خصم عظيم للخرافة والتعصب وواعظ توافقي استثنائي في روتردام ولاهاي، إلى جانب لندن في ما بعد.[78] وكان دوران ليبراليًّا إلى حد كبير، لدرجة أنه استحسن فان ديل واعتبر كتاب فونتنيل **تاريخ النبوءات**

---

(72) [Jaquelot], *Conformité*, 23-5; Vernière, *Spinoza*, 64; Brogi, *Teologia senza verità*, 24.

(73) Brogi, *Teologia senza verità*, 18, 28-9; Vernière, *Spinoza*, 64.

(74) *L'Europe savante*, 4 (1718), 58-62; Des Maizeaux, *Vie de Monsieur Bayle*, pp. xcvi-xcvii; Bots, *Henri Basnage de Beauval*, ii. 140.

(75) Bots, *Henri Basnage de Beauval*, ii. 124.

(76) [Jaquelot], *Conformité*, 238; Brogi, *Teologia senza verità*, 43-4.

(77) Bayle, *Réponse*, iii. 688; Bayle, *Entretiens*, 47-9.

(78) Wielema, *Filosofen*, 93.

(*Historie des* oracles) كنزًا.[79] مع ذلك، ومثل جاكلو، فإنه أيضًا، وبمجرد أن اقتنع بأن بيل قد هجر الدين وأصبح يُمثّل تهديدًا فكريًا خطيرًا، لم يَرَ أن المُساعَدة في نزع القناع عن مفارقات بيل المُغوِيَة وخداعه مجرد واجب مُلِحّ، بل هو سبيل لتوحيد الرأي الهيغونوتي. ومثلما أن إسبينوزا تظاهر بأنه ديكارتي، وأن الإسبينوزيين اليوم يوظفون القناع نفسه «للقضاء على الحرية وإدخال الجبرية الرواقية»، فإن بيل، في ما يدّعي، تكلف «نزعته الإيمانية» بفعالية أكبر لنشر أفكاره المحظورة.[80]

التسامح والتوافقية، ولكن أيضًا التجديد الاجتماعي والتعاضد المجتمعي فضلًا عن أنغلوفيليا قوية مُجَسِّدة لنظرة التيار الرئيس في فترة ما بعد 1700، ظلت تنعكس في عالم فكر جان باربيراك. نشأ باربيراك، الذي ينحدر من بيزيه في لانغدوك حيث هربت أسرته من فرنسا بعد الإبطال [إبطال مرسوم نانت] عندما كان في الحادية عشرة من عمره، في سويسرا الناطقة باللغة الفرنسية، ودرس هناك وفي فرانكفورت آن دير أودير. بدأ مهنته بتدريس الكلاسيكيات والفلسفة (ويُعد فورمي ضمن تلاميذه) في الكلية الفرنسية، في برلين، حيث درّس لا كروز أيضًا، وقد أُحبطت آماله للصعود اجتماعيًا عبر التدريس ليصبح قسيسًا إصلاحيًا، بسبب شكوك في أرثوذكسيته، وهي تجربة لم تُؤَدِّ إلا إلى تعزيز مناصرته طيلة حياته للتسامح اللوكي-الأرمينيني وللحاجة لتقييد السلطة الكنسية.[81] وبعد فترة من التدريس في لوزان في السنوات 1711 و1717، ولأنه لم يكن مرتاحًا مع «صيغة التوافق»، البنود الكالفنية التي كان على الأكاديميين فضلًا عن رجال الدين أن يؤيدوها في ذلك الوقت،[82] انتقل إلى هولندا حيث أمضى أكثر من ثلاثة عقود، منذ 1717، أستاذًا للقانون الطبيعي في خرونغن.

وبظهور ترجمته الفرنسية الشهيرة لتحفة بوفندورف في 1706، من خرونغن، رَدّ باربيراك على هجوم لايبنتز على بوفندورف، وعزّز وضعه بوصفه الشارح الرئيس في أوروبا لنظرية القانون الطبيعي باللغة الفرنسية. وفي حين أنه حمل سرًّا، بلا شك، نزعات مناصرة للسوسينية والمينونيّة والأرمينينية، حارب باربيراك بنشاط الإسبينوزية طيلة حياته المهنية العامة واعتُرِف به، بحق، مناصرًا راسخًا للسلطة الدينية والكنيسة العامة بمعنى بين-مذهبي عام. وقد أيد تَسامُحًا معتدلًا، مثل تسامح لوكلرك ونودت، وخاصة بطله لوك،[83] حيث من الضروري استبعاد بيل منه بالكامل لأن كتابيه الأخيرين مواصلة ورد اعتُبرا أساسًا تأثيرًا إسبينوزيًّا خفيًّا هدّامًا.[84]

وحتى قبل أن يصبح التحول الرئيس داخل الثقافة الهولندية ظاهرًا للعيان، حثت الضغوط المحددة للشتات الهيغونوتي، خاصة تحدي إسبينوزا وبيل، الأرثوذكسيين الكالفنيين والهيغونوتيين الليبراليين على حد سواء، بعد عقود من الصراع الغاضب والاتهامات المتبادلة، على إدراك ضرورة التوافق وتوحيد قواهم. وسواء أكان جوريو محقًّا أم غير محق في أن نفاق بيل وإظهاره المسرف

(79) Durand, *Vie et sentiments*, 170.

(80) Ibid., 176; Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 267 n.; Cerny, *Theology, Politics and Letters*, 112 n.

(81) Häseler, *Wanderer*, 26; Huussen, 'Onderwijs', 164; van Eijnatten, 'Huguenot Clerisy', 209.

(82) Israel, *Radical Enlightenment*, 33-4; van Eijnatten, 'Church Fathers', 16.

(83) Van Eijnatten, 'Huguenot Clerisy', 212; van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*, 47.

(84) [Barbeyrac], *Éloge*, 10-11, 22-3.

لندمه أمام المجلس الكنسي، مصحوبًا باعترافات مذلة بالتواضع والدموع، هي التي مكنته من التملص من «إدانة كفره»،(85) لم يحدث إلا بعد 1706 أن كان هناك رد فعل أوسع، وأكثر عمومية، ضده وضد إرثه الفلسفي بين المجالس الكنسية الهيغونوتية في هولندا. وقد تَطَلَّب الأمر عدة سنوات أخرى قبل أن يصبح هذا عامًّا في كل أنحاء الشتات الهيغونوتي. وفي جنيف لم تحدث الإدانة الرسمية لكتبه وسمعته إلا في 1713 فقط، وهو حدث تزداد أهميته كثيرًا لأنه سابقًا، في 1697، ومرة أخرى في 1702، أي قبل اللبرنة اللافتة في الاتجاهات والتحول نحو التوافقية الملحوظ في جنيف بعد 1700، لم يَرَ القساوسة الإصلاحيون هناك أنه من المناسب شجب كتاب بيل **القاموس**. على ذلك، فإنه تحديدًا خلال طورهم الأكثر تسامحًا، قام الوعاظ الجنيفيون بشجب كتاب بيل لكونه ميالًا لأن «يلهم اللاتديُّن والإلحاد»، ويفسد الأخلاق، ويشجع الليبرتانية، وذهبوا إلى حد أن طلبوا من جمهورية جنيف منع كتابه **القاموس**.(86)

وفي لب الأزمة الفكرية الهيغونوتية المتمحورة حول إسبينوزا وبيل كان إنكار هذين المفكرين إمكان ووجوب الجمع بين الإيمان والعقل. وإذا كان أسلوب بيل في عرض هذا الموقف قد بدا تقليديًّا بما يكفي، فإنه بحلول 1713 فهمت المجالس الكنسية في جنيف وبرلين وكوبنهاغن، وبالتأكيد في هولندا، أن هذا ليس، في الواقع، موقفًا لاهوتيًّا على الإطلاق ولكن إستراتيجية فلسفية ماكرة، هدفها التأسيس لنسق طموح مُعادٍ للاهوت مهتم بالمجتمع، والتسامح، والتاريخ، والسياسة، وفيه لا تُشتق الأخلاق الحقيقية من الدين ولكن مما سماه بروزين «العقل العامّ»، بأسلوب مُدَمِّر بالكامل ليس للسلطة الكنسية واللاهوت والتقليد فحسب، بل لصرح تنوير التيار الرئيس كله لدى العقليين. ومع إدراك ما كان يفعله بيل حقًّا، أصبح الاستقطاب بينه وبين كل هيئة الوعّاظ الهيغونوتيين في هولندا شاملًا عمليًّا. حتى باسناج، الذي دعمه بقوة ضد جاكلو والذي كان يمقت جوريو، والذي ظل أكثر منتقديه اعتدالًا، اقتنع بأن تسامح بيل وتوجهاته نحو الجنسانية غير مقبولة وأنه «دفع بحصافته بعيدًا جدًّا».(87) وتقريبًا كل الباقين كانوا أكثر اندفاعًا. لا شيء كان أكثر خطورة أو أكثر قدرة على تدمير الدين، في ما جادل جاكلو، من الزعم بأنه دائمًا «يناقض العقل ويعارضه» وأنه لكي يكون المرء متدينًا يتعيّن عليه أن يهجر العقل، و«ينكر الحس السليم كي يعتصم بالإيمان».(88)

وفي هذا الوضع الجديد، بعد 1705، نتج عن تَقارُب الكالفنيين المتشددين و«الأرمينيين»، لتشكيل ما أطلق عليه بروزين دو لامارتينيير «عصبة ظالمة بقدر ما هي عنيفة»،(89) لمُحارَبة العدوّ المشترك، أو، حسب تعبير بروزين اللاذع، التضحية به قربانًا لله بينما ينتهكون أكثر قوانينه قداسة «وهو الإنصاف»، بعض المُفارَقات المذهلة التي ما كان

(85) [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, 48.
(86) Ibid., 70-6.
(87) Cerny, *Theology, Politics and Letters*, 112-13, 115, 308, 313.
(88) [Jaquelot], *Conformité*, 265; Cantelli, *Teologia*, 342, 368; Mori, *Bayle philosophe*, 204.
(89) [Bruzen de La Martinière], *Entretiens*, ii. 553-4.

لأحد أن يستمتع بها أكثر من بيل الذي تَعَرَّض هو نفسه لِقَدْر كبير من الشجب. ذلك أن صنفه الاستثنائي من «النزعة الإيمانية» لم يجعل العقليين بحلول عام 1705 يصطفّون ضده فحسب، بل أجبر جوريو ومؤيديه على السلوك غير الوقور والسخيف لاهوتيًا الذي تَمثَّل أولًا في الدعوة إلى هدنة ثم بعد ذلك تشكيل تُحالف علني مع العقليين أنفسهم الذين شجب باستمرار واحتقر لاهوتهم، فضلًا عن «بدهياتهم الفلسفية». ولكن «بابا» الأرثوذكسية الهيغونوتية بدأ يدرك أنه ليس أمامه من خيار إلا إيقاف الحرب بين الكالفنيين الأرثوذكسيين و«الأرمينيين» إذا أراد استقرار السلطة داخل الجماعة الهيغونوتية ومحاربة بيل وإسبينوزا بفعالية، وهذان يمثلان طريقة تفكير كان يخشاها ويمقتها حتى أكثر مما اعتبره هرطقات لوكلرك وجاكلو وسورين المُدمِّرة.

المحررون اليسوعيون لمجلة مذكرات تريفو، المبتهجون بالمشهد المذهل لزعم بيل أن جوريو توأم روحه بينما ما زال يحتضن لوكلرك وبرنار وجاكلو بدلًا منه، لم يستطيعوا إلّا بصعوبة تصديق أدلة ما قرأوا: لأنه قبل هذا بوقت قليل فقط، كما أشاروا بابتهاج، عانى السيد جوريو من «استخفاف الأول وإهانات الآخر»، أي بيل ولوكلرك.(90) وأكثر مدعاة للدهشة، من وجهة نظر القرن السابع عشر، حقيقة أن إئتلاف اليمين-الوسط الأيديولوجي ضد بيل، بمُجرَّد تشكيله، صَمَدَ وتَعزَّز على الرغم من أن موقف الأخير، الذي تعيّن في رفض الفلسفة والإصرار على وجوب أن يقف الإيمان بمفرده، اقترب من وجهات نظر جوريو بشكل أكبر من وجهات نظر لوكلرك وسورين وجاكلو وباسناج وباربيراك و(جاك) برنار. ومبتهجًا بهذه المفارقة، أمعن بيل في سنواته الأخيرة في إرباك كل شيء عبر الاستمرار في تذكير القراء أن فصله بين الإيمان والعقل كان موقفًا إصلاحيًا أرثوذكسيًا، مثل موقف جوريو، وهو ادعاء رفضه الأخير الذي اعتبره قمة النفاق والدجل.(91)

أما العقليون، الذين كانوا يعارضون منذ مدة طويلة زعم جوريو أن الإيمان يجب أن يستند على حركة داخلية بدأها الروح القدس، فتمسكوا بأن الإيمان، على العكس، يعتمد على الأدلة، والأمارات، والتقليد، والمعجزات المُوَثّقة، وليس الثقة العمياء.(92) وأعلن بيل، رافضًا هذا، معارضته للعقليين مهما كانت خلافاته مع جوريو، لدرجة أنه، ولعل هذا ما أغضب أكثر من غيره ذلك النموذج المثالي للأرثوذكسية، كان من الوقاحة، خاصة في عمله رد، بحيث استشهد به ضد العقليين.(93) وكان جوريو محقًا تمامًا، في ما أكد بيل، في شجبه لبيلاجيانية ونسطورية إيلي سورين فضلًا عن مذهبه الأرمينيني-اللوكي أن الإيمان المسيحي يجب أن يمضي «دائمًا بنور الأدلة». فكرة أن «المبدأ الحقيقي للإيمان» ليس الاعتقاد بسلطة شخص آخر، بل عبر الحجج المنطقية وحدها، والتي شجبها

---

(90) *Mémoires de Trévoux* (Oct. 1707), art. cxxx, p. 1747.

(91) Bayle, *Entretiens*, 9-10, 35; Bayle, *Réponse*, iii. 813, iv. 139; [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, 106-7; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 444.

(92) Saurin, *Examen*, 93-8.

(93) [Bayle], *Entretiens*, 11-12, 18; Knetsch, *Pierre Jurieu*, 372-4.

جوريو محقًّا، هي في الواقع كارثية بالكامل للإيمان، في ما أكد بيل، وهي شيء يقود بطريقة لا يمكن تجنبها إلى «السوسينية والبيرونية والربوبية».(94)

وما كان لتهكم بيل إلا أن يزيد من عداوة جوريو الذي، بحلول 1706، اعتبر هذا الخصم أكثر ضررًا على الهيغونوتيين (وكل المجتمع) من إسبينوزا نفسه، لأنه في حين أن الأخير، في ما يقول، اجتذب فقط تلاميذ لديهم قابلية لتجديفه، فإن فيلسوف روتردام، بنكاته وحيله ومفارقاته، ينصب شراكه باستمرار للغافلين. وفي حين يبدو أن إسبينوزا مُصَمِّم، في ما يقول، على استعداء قرائه من خلال مبادئه وغوامضه الشنيعة، فإن بيل وجد الطريقة «التي تجعله يبدو أفضل».(95) وقد استلزمت إستراتيجية جوريو الجديدة أن يغير بالكامل اتجاهه العلني نحو أمثال جاكلو فضلًا عن لوكلرك الذي «كرهه بشكل مميت»، كما لاحظ كل من بيل ودي ميزو (des Maizeaux)، ولكنه هو الذي، كما لاحظ في إحدى رسائله الأخيرة إلى شافتسبري، أصبح يذهب بعيدًا إلى حد الثناء عليه علنًا.(96) وعندما هاجم بيل أرمينينية لوكلرك، واستنكر «نزعته السوسينية»، فإن جوريو، على الرغم من أنه هو نفسه شجبه عقودًا بوصفه «أرمينينيًّا» و«سوسينيًّا»، عمل على دعم لوكلرك، معلنا أنه من السخف أن يقوم «ملحد» و«عدوّ مجاهر بعداوته لكل الأديان» بإطلاق تهمة الهرطقة على كاتب، حتى وإن لم يكن دومًا سليمًا في المذهب، «يؤمن بالله والعناية الإلهية».(97)

وقد اتهم بيل لوكلرك بإنكار «نزعته السوسينية» لتجنب الطرد من هولندا، فيما لاحظ جوريو مستاء؛ ولكن لو اعترف بيل علنًا بإلحاده لكان مصيره أسوأ بكثير من النفي!(98) وبعكس جوريو، لم يعلن العقليون كتابة، أو بكلمات كثيرة جدًّا، أنهم يعتبرون بيل «ملحدًا»، على الرغم من أن لوكلرك زعم مرارًا أنه مدافع عن المَلاحدة. ومع ذلك، فإن الذين يقرأون أعمالهم الحديثة ضد بيل، كما لاحظ جوريو، يمكنهم أن يروا بوضوح أن هذا كان فحواها.(99) ولا شك في أن تمجيد جوريو لعلم لوكلرك بوصفه متفوقًا على علم بيل قد كلفه كثيرًا. ولكن هذا أيضًا كان آنذاك ضروريًّا. لقد كان لوكلرك، خلافًا لبيل، يتقن العبرية ولغات شرقية أخرى، في ما أقر جوريو؛ كما كان يتقن اليونانية، ويعرف آباء الكنيسة، وقد استشهد بهم كثيرًا، في حين أن الحقير بيل كان يعوزه ما يكفي من اللغة اليونانية «على حد يمكّنه من الاستشهاد بنصوص المؤلفين اليونانيين الأصلية».(100)

وكان جزءًا من المفارقة أنه بتبنيه هذا المسار الاستثنائي قدم جوريو العون المادي لنزعة عامة، يمكن تمييزها في تلك السنوات في جميع أنحاء الشتات الهيغونوتي، بحيث عَزَّز نفوذ الجناح الأرمينيني الليبرالي في الكنيسة، وروح التسامح كي تصبح متحصنة بشكل أكثر اتساعًا. وقد حدث

---

(94) Bayle, *Réponse*, iii. 659; Saurin, *Examen*, preface p. 1 and pp. 76, 91, 98.

(95) [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, 137; Knetsch, *Pierre Jurieu*, 374.

(96) Bayle, *Entretiens*, 12; Bayle to Shaftesbury, Rotterdam, 29 Oct. 1706, in Bayle, *Œuvres diverses*, iv. 883-4; Des Maizeaux, *Vie de Monsieur Bayle*, pp. civ-cv.

(97) [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, 41; Knetsch, *Pierre Jurieu*, 390, 412.

(98) [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, 96.

(99) Ibid., 5, 18; Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 264-5.

(100) [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, 40.

هذا في جنيف وبرلين وسانت بطرسبرغ بقدر ما حدث في هولندا ولندن. مع ذلك، مهما كان الأمر غريبًا ومحفوفًا بالمخاطر بالنسبة لكالفني مُتَصَلِّب أن يهاجم موقفًا كالفنيًا متشدّدًا ظاهريًا، بالتحالف مع خصوم سابقين كان يهاجمهم على مدى عقود، فإن جوريو لم يتراجع قط لاحقًا عن التشويهات المؤلمة التي أقحم فيها نفسه آنذاك. ولأن محاربة بيل وإسبينوزا طغت في ذلك الوقت على كل شيء آخر، وفي ظل تلك الظروف، فإن الطريقة الفعالة الوحيدة لمجابهة الأفكار الراديكالية هي أن تعمل الأرثوذكسية الكالفنية يدًا بيد مع «الأرمينيين المكروهين». فكريًا، وضعه هذا أمام عائق مزدوج: بالنسبة للمناخ الثقافي السائد في هولندا، حيث يتوقع القراء «يقينيات» عقلانية يستطيعون تقويمها بأنفسهم، فإن العقليين وحدهم الذين يحوزون الجهاز الفلسفي اللازم للتنظير حول التسامح والتوافقية والتصالح بينما يكثفون في الوقت نفسه الهجوم على إسبينوزا وبيل.[101] من هنا، فإن المحيط الثقافي المُتغيِّر في هولندا بعد 1705 كان له أن يؤدي إلى مزيد من تهميش الكالفنية المُتشدِّدة وتعزيز التنوير المعتدل. وفي الواقع، وعبر انحراف غريب في الإستراتيجية، أصبح جوريو بعد 1705 أحد المخططين الرئيسين لانتصار تنوير التيار الرئيس المعتدل في جميع أنحاء الشتات الهيغونوتي.

ومع تكاثف الحملة الأرثوذكسية-الأرمينية المشتركة ضد الفكر الراديكالي، أصبحت الأنتلجنسيا الهيغونوتية مُتَوَجِّسة أكثر من أي وقت مضى من خطر التخريب المخادع. وبفضل بيل، هددت الإسبينوزية في ما يبدو الجماعة الهيغونوتية عبر تكتيكاتها المتطورة في الإيقاع والخديعة بقدر ما هددتها عبر مبادئها الأساسية. وقد سَلَّطَ دوران الضوء على مثَل فان لينهوف، «الكاهن السابق في [مدينة] زفوله والمعزول الآن»، وهو إسبينوزي خفي نجح فترة من الوقت بالخديعة والإخفاء في نشر الإسبينوزية تحت تسميات زائفة بين الناس العاديين ثم اكتُشف أمره، مع 1711، ووُصم بالعار بشكل كامل. وفي شخص بيل، في ما يقول، أصبح الدجل إستراتيجية هدامة وُضعت بدقة، على الرغم من أن أمره هو الآخر اكتُشف في النهاية وأصبح يُحارب بشكل منتظم. وليس هناك عوز في أمثلة أخرى جديرة بالذكر. ولمعظم حياته، عرف قليلون أي شيء عن الإسبينوزية السرية لدى سيمون تيسو دو باتو (1655 – 1738)، مدرّس الرياضيات في ديفنتر والمؤلف المجهول للكتاب المنشور سرًا **جاك ماس** (*Jacques Massé*)، إحدى القصص السَّيئة السمعة والإسبينوزية بشكل صريح في التنوير المبكر. ولم يُكتشف أمره أخيرًا إلا بسبب طموح قاتل للمشاركَة في شيء من شهرة بيل. وقد تَسَبَّب عمله **رسائل مختارة** (*Lettres choisies*) (1726)، حيث نزع القناع بما يكفي لإلقاء نظرة خاطفة على وجهات نظره الحقيقية، في فضيحة محلية في ديفنتر، ما أدى إلى شجبه علنًا لتبنّيه الإسبينوزية والبذاءة وإنكار خلود النفس، وطرده من وظيفته وتشويه سمعته بصورة دائمة.[102]

وفي هذه الأجواء، يبدو من غير المحتمل أن الذين خاطروا بشكل سري لنشر كتابات إسبينوزية صريحة قد فعلوا ذلك لمجرد رغبتهم في الربح أو لدوافع عادية أخرى. ومن الأمثلة على ذلك، بين الهيغونوتيين، شارل لوفييه (Charles Levier) (المتوفى عام 1734) والمتعاونون

(101) Ibid., 4-5.

(102) Rosenberg, *Tyssot de Patot*, 3, 26-35, 60-1, 92-3; Israel, *Radical Enlightenment*, 594-5.

معه المسؤولون على الطباعة غير القانونية لكتاب **حياة السيد بنوا دو إسبينوزا وروحه** (*La Vie et l'esprit de Mr Benoit de Spinosa*) في لاهاي في 1719. وكان لوفييه وأصدقاؤه يعرفون أن طبع هذه النصوص المضادّة للمسيحية بشكل سافر يُشكِّل تحديًا مباشرًا لمجتمعهم فضلًا عن المجتمع الهولندي عمومًا. ويلاحظ مارشان (Marchand)، مستخفًّا بلوفييه الذي تعاون معه عدة سنوات، أنه لم يتاجر خلسة فحسب، بل كان شخصًا «مفتونًا بنسق إسبينوزا» بشكل مفرط، على الرغم من أنه ليس لديه فهم مُعَمَّق لنسقه.[103] وفي 1711، في روتردام، ومن نسخة مخطوط نادر آنذاك تخص الكويكري الإنكليزي بنجامين فورلي (Benjamin Furley)، أيضًا في ما يذكر مارشان، نسخ لوفييه إصداراته من سيرة إسبينوزا للوكاس، وكذلك **رسالة المخادعين الثلاثة**، الأسوأ سمعة من بين المخطوطات السرية، وهو عمل، من المحتمل أن يكون من تأليف لوكاس، ويرجع إلى حوالى 1678.[104] وقد قام لوفييه حينئذ بصحبة روسي دي مسي في ما يُذكر، «بتحرير وتنقيح» النص،[105] وكان، وَفقًا للناشر غاسبر فريتش (Gaspar Fritsch) من لاهاي، مُتَخَصِّصًا في مثل هذا الأعمال السرية.[106]

في 1719، طبع لوفييه سرًّا نسخة مُوَسَّعة قليلًا من **الرسالة** مع سيرة لوكاس تحت عنوان جديد هو **حياة السيد بنوا دي إسبينوزا وروحه**. وقد شكك في دوافع لوفييه باحث حديث واحد على الأقل جادل بأنه من المحتمل أن يكون **حياة السيد بنوا دي إسبينوزا وروحه** مجرد حيلة من تاجر كتب ذي خبرة يسعى لربح بعض النقود من خلال استغلال السوق للكتابات السرية.[107] ويبدو أن هذا الاستنتاج تدعمه ملاحظة مارشان أن عنونة لوفييه لطبعته السرية **حياة السيد بنوا دي إسبينوزا وروحه** كان مخادعًا، حيث كان هدفه التحايل على محبي السير الذاتية، غير الواعين لحقيقة أن هذا النص لا يختلف إلا بدرجة طفيفة عن النسخة المخطوطة، لدفع مبالغ باهظة ثمنًا لهما. مع ذلك وبعد طباعة النص السري، تخلص لوفييه من مخزون النسخ بحذر شديد لدرجة أن مارشان، بعد أن ورث أوراقه بعد وفاته في 1734، اكتشف أن معظم النسخ المطبوعة، من أصل 300 نسخة من النص الممنوع، ما زالت مُخَزَّنة من دون أن تباع في متجر لوفييه. وقد قام بحرقها حينذاك لتجنب أن يصبح مساعدًا في التملص من منع المقاطعات المتحدة للأدبيات الإسبينوزية.

ولكنّ حذر لوفييه اللافت من وضع نسخ من **الرسالة** في التداول يكاد لا ينسجم مع تهمة أنه كان مدفوعًا أساسًا بالجشع. بدلًا من الاستغلال، فإن المسألة تعبر بصورة أكثر عن مناخ مُكَثَّف من القمع الثقافي في الجمهورية في ما يتعلق بالأفكار الراديكالية، والتفكير الحر، والإسبينوزية. وقد كان الشجب العامّ للإسبينوزية غامرًا بحلول 1719، في ما زعم لوفييه في مقدمته، لدرجة حالت دون

(103) Marchand, *Dictionnaire historique*, 324-5; Laursen, 'Politics', 281.

(104) Charles-Daubert, '*Traité der trois imposteurs*', 119-20.

(105) Fritsch to Marchand, Leipzig, 7 Nov. 1737, Ibid., 65.

(106) Berti, 'First Edition', 203.

(107) Charles-Daubert, '*Traité des trois imposteurs*', 76, 82.

الجرأة على المُضِيّ قُدُمًا «ضد التيار ونشر حياة السيد بنوا دي إسبينوزا وروحه علنًا». أي مؤلف أو ناشر يسعى للكتابة عن إسبينوزا، «أو لمصلحته»، في ما يضيف، يجب أن يخفي آثاره بأكثر درجة من الحرص والاحتراز، وكأنه يُخطِّط لارتكاب جريمة قتل.(108) وقد لاحظ لوفيبه أيضًا أن الناشرين طبعوا عمدًا نسخًا قليلة بحيث يظل نادرًا «ندرة المخطوط».(109) تعليقه التالي بأنه على مثل هؤلاء الأشخاص القادرين، كونهم مؤهلين لدحض حججها، «أن يهتموا بتوزيع» هذا العدد الصغير من النسخ، بدلًا من كونه حيلة لناشر سري، قد يكون طريقة متناقضة للقول إن هذه النسخ المطبوعة لم تكن مُعدَّة للسوق بقدر ما كانت مُعدَّة لأخوية تتناقص من الأتباع.

لا شيء يبرئ «المفكرين الأحرار»، في ما يؤكد لوفيبه في تنبيه الناشر، أفضل من التناقض الصارخ في الخطاب البلاغي لخصومهم. ويقر الخصوم بأنهم رفضوا حجج «المفكرين الأحرار» بإزدراء، لأنها تعوزها قوة الحجّة، في حين يقومون بعمل كل شيء ممكن لقمع الكتب التي تحتوي على هذه الحجج نفسها «التي اعتبروها حقيرة جدًّا».(110) ولكن بمنع المتشككين من حرية التعبير عن آرائهم ألا يغذّون الشك «بأننا نخشى تعليلاتهم»، وأن السلطات الدنيوية والكنسية تجد أن منع كتبهم أسهل من البرهنة على أغاليطهم؟ هذا القول أقرب إلى الحجّة الصحيحة منه إلى الخديعة، ولا يختلف عن **مقالة في حرية إنتاج المشاعر الخاصة** (*Essai sur la liberté de produire ses sentimens*) (1749)، وهو بيان هيغونوتي صريح حول حرية حق الخطاب والتعبير والنشر، يُعتقد أنه من تأليف لوزاك. كلا النصين ينكر أن المرء يمكن أن يعلن عن انتصار حتى «الحقائق الأهم» في حين أن المجتمع يمنع المَلاحدة، و«المفكرين الأحرار»، والناس الآخرين من الكتابة.(111)

وبالنظر إلى قرار قضاة أمستردام في 1710 بسجن هندريك وفيرمارس خمسة عشر عامًا لنشره كتابه الإسبينوزي، كان لدى لوفيبه ما يكفي من الأسباب لأن يتصرف بأقصى قَدْر من الحكمة. ولا شك في أن صديقه، والمتعاون معه في طبع **الحياة والروح**،(112) الإسكتلندي توماس جونسون (Thomas Johnson) (المتوفى عام 1735)، كان حذرًا أيضًا. وقد جمع مارشان بين جونسون ولوفيبه، بوصف الاثنين «لادينيين بالكامل»،(113) ومن السهل فهم ما كان يقصد. ولأن جونسون هو الذي نشر، في لاهاي، عمل تولند (Adeisdaemon) في 1709، والنسخة الفرنسية من عمل السير وليام تمبل **مذكرات** (*Memoirs*) في 1713، فضلًا عن الطبعة الأولى من نسخة مارشيتي (Marchetti) الإيطالية من **ليوقريطس** (*Lucretius*)، في 1715، وهو كتاب منعته محاكم التفتيش وغير قابل للنشر في إيطاليا.(114) ومن الأرجح أيضًا أن جونسون هو الذي أنتج قصة تيسو دو باتو السرية جاك ماس حوالى

(108) *La Vie et l'esprit*, 6.

(109) Ibid., 2.

(110) Ibid.

(111) *Essai sur la liberté de produire ses sentimens*, 26; Van Vliet, *Élie Luzac*, 307, 313.

(112) Charles-Daubert, '*Traité des trois imposteurs*', 48, 76, 120, 153.

(113) Berti, 'First Edition', 4; Laursen, 'Politics', 282, 292; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 151.

(114) *Journal littéraire*, 7 (1715), 458.

1714،[115] والذي أخرج، في 1722، عمل تيسو الإسبينوزي **خطاب حول الكرونولوجيا** *Discours sur la chronologie*) في **المجلة الأدبية** (*Journal Littéraire*) في لاهاي.

وبوصفه ناشر **المجلة الأدبية** (ومحررها)، وهي إحدى أكثر مجلات اللغة الفرنسية حظوة بالاحترام في ذلك الوقت، كان جونسون شخصية مرموقة في الحياة الثقافية الهولندية.[116] وكانت هذه الدورية مشروعًا تعاونيًّا بمجلس تحرير وسكرتير ورئيس، وقواعد لإدارة الاجتماعات التي جرت، ولو بشكل أصبح أقَل انتظامًا، من 1713 إلى 1722. وفي حين أن اللقاءات الودية وشرب الخمر كانت سلوكات معتادة، وفي حين أن المحررين، إلى جانب جونسون ومارشان، ألبير هنري دو سالينغر (Albert Henri de Sallengre) (1694-1723)، ويستوس فان إيفين (Justus van Effen) (1684-1735)، وسان هياسنت، والفيزيائي العظيم شرافيسندي، لم يتشاطروا جميعهم وجهات النظر نفسها، فإنهم اعتبروا أنفسهم مشاركين في مشروع مشترك حول «التنوير».[117] وقد طلبت افتتاحية العدد الأول من المجلة، في 1713، من أي شخص شعر بالإساءة من «حرية نقادنا» عدم الاتصال بأي محرر بعينه لأنهم صمموا «بالإجماع» على عدم تغيير أي شيء، لأي عضو، وافقت عليه «أكثرية الأصوات».[118]

وتعكس السياسة التحريرية لـ**المجلة الأدبية** بوضوح الضغوطات الثقافية والسيكولوجية المتفاعلة في المجتمع الهولندي ومأزق التيار الراديكالي الهولندي. لقد شعر المحررون أنهم مجبرون على ممارسة إستراتيجية «آمنة» من الغموض والتلميحات المقنّعة، لأن هذا كان الطريق الوحيد الذي يمكّنهم من نشر مجلة ناقدة وأدبية في ذلك الوقت وتشجيع التفكير الحر، مَهْما كان هامشيًّا. ويذكر مارشان خلافًا تحريريًّا، مستشهدًا بشرافيسندي مَصدرًا له، يتعلق بمُراجَعة الأخير لكتاب حول البعث. لم يكن في المُراجعة حتى تلميحًا إشارة إلى التساؤل حول حقيقة هذه «المعجزة»، في ما اعترض سان هياسنت على النغمة المسيحية الزائفة التي أظهرها شرافيسندي، وهي مُراجَعة لم تفشل فقط في أن تعكس وجهات نظره ونظرهم ولكنها خرقت، في ما اعتقد، حيادهم المتفق عليه في الأمور اللاهوتية. وقد تَمَسَّك سان هياسنت، الذي كان «ربوبيًّا» صريحًا أكثر من شرافيسندي، بأن الصحفي، مثل المؤرخ، يجب «أن يتجاهل من أي حزب هو» وألا يبدو أنه اعتبر صحة البعث أمرًا مُسلَّمًا به.[119] غير أن شرافيسندي، كما يلاحظ مارشان، الذي اتهمه في ما بعد الوعاظ الفويتيّون علنًا «بالإسبينوزية»،[120] ويبدو أنه كان أكثر راديكالية في ميوله مما افترض المؤرخون ولكنه شغل وضعًا محترمًا في المجتمع الهولندي، رفض هذا، وزعم أن سان هياسنت ذهب «بالسواتية» المُتَّفق عليها أبعد مما يجب. لقد دعمه، بالطبع، مجلس المحررين؛ ولكن أي بديل آخر كان أمامهم؟ ذلك أنه لم يكن في وسع **المجلة الأدبية** ولا أي مجلة هيغونوتية

---

(115) Rosenberg, 'Introduction', 28; Rosenberg, *Tyssot de Patot*, 90 n., 72-3, 172, 174.

(116) Rosenberg, *Tyssot de Patot*, 92-3.

(117) Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, 170-1; Vermij, *Seculisering*, 117.

(118) *Journal littéraire*, 1 (1713), 'Preface' p. xvi; Carayol, *Saint-Hyacinthe*, 35.

(119) Marchand, *Dictionnaire historique*, i. 241.

(120) Ibid., i. 239.

أن تتملص من رقابة المجالس الكنسية الصارمة أو أن ترفض علنًا الامتثال للتعبيرات الموروثة عن العقيدة.[121]

3. الاستعادة الأورانجية (1747-1751)

وَفق هذا فإن الإسبينوزية بوصفها تيارًا ضمن المجتمع والثقافة الهولندية صارت تتعرض للطرد بشكل متزايد منذ عشرينيات القرن الثامن عشر. وفي حين أنّ نوعًا بعينه من النشاط الجمهوري الراديكالي ربما ظل ممكنًا في هولندا في ظل ظروف معينة، فإنه لم يتبقَّ كثير من التنوير الراديكالي الهولندي كحزمة فكرية مع أربعينيات القرن الثامن عشر. ما كان يدور أساسًا في ذهن روسي دو مسي، في حياته المتقدمة، عندما أثنى على «الروح الفلسفية»، بوصفها مناوئة للنظرة اللاهوتية، هو ما كان يعتقد أنه إرث بيل.[122] ولم يكن يعني بذلك البيرونية، ولا النزعة الإيمانية المسيحية، ولا بالتأكيد مُجرَّد النزعة الموسوعية. وهي تدل بالأحرى على استقلالية بيل الشديدة، وتركيزه على حرية الفكر والتسامح، وتأكيده الفصل بين السياسة والدين، التي أضاف روسي إليها نزعته الديمقراطية القوية. وكان روسي دو مسي، المؤمن بوحدة الوجود، ونصير بيل، وخصم كل رجال الكنيسة، والمُروِّج المُتَمَرِّس، يراقب عن كثب التطورات الفكرية في باريس وكان سريعًا في شجبه للتحيز المضادّ لهولندا الذي وجده عند المؤلفين الفرنسيين. لقد كان معارضًا مُتَصلِّبًا لما أطلق عليه «نظام التعصب البغيض»، وفوق كل ذلك، كان مناوئًا صريحًا لكل «خصوم بيل الشهير واللامع».[123] لكن هذا كان أساسًا وجهة نظر خاصة وليس للنشر.

استمر روسي في التعبير عن مشاعر راديكالية ولكن بشكل رئيس في مراسلاته الشخصية. ولكن، مع قرب نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر، عندما رجع ماركيز آرجون إلى نمط حياة أكثر أرستقراطية وبدأ يقوم بدور رجل البلاط المتودد، لاحظ روسي ساخرًا بأنه، في زيه الجديد، الذي استبدله بعادة «الفيلسوف» القديمة البسيطة، لم يعد أي فرد يتعرف على مؤلف رسائل بهودية الذي شجب «هذه التفاهات بقوة». وقد أثارت سطحية تركيز تنوير التيار الرئيس على التناغم الإلهي للكون غضبه بصورة شاملة. وقد احتقر تمامًا الكتاب المحبوب في منتصف القرن الثامن عشر **القاموس التاريخي والنقدي** (*Dictionnaire historique et critique*) (1750) لشوفيبي (Chaufepié)، والمُفتَرَض أنه مكمل لبيل: كيف يوضع اسم بيل، في ما يتساءل، في عنوان كتاب مملّ جدًّا لا يعكس «نسق بيل، أو أسلوبه، أو سلوكه»؟[124] وبحسبان خيبة أمله من المُجَلَّد الأول من **الموسوعة** (1751)، وعدم إدراكه معظم أهمية إستراتيجياتها الهدامة، تساءل، في رسالة إلى مارشان، عما إذا كان مثل هذا الناتج التافه يستحق كل هذا الضجيج حوله. بالنسبة له، هو مجرد تكرار لتفاهة شوفيبي.[125]

---

(121) Van Eijnatten, 'Huguenot Clerisy', 223.

(122) Ibid., 73, 130.

(123) [Rousset de Missy], *Chevalier*, 60; [Rousset de Missy], *Intérêts*, 21; Charles-Daubert, '*Traité des trois imposteurs*', 78.

(124) Rousset to Marchand, Zwanenburg, 1 Oct. 1751, in Berkvens-Stevelinck and Vercruysse (eds.), *Métier*, 130.

(125) Rousset to Marchand, 10 Jan. 1752, Ibid., 136.

ولكن «الفلاسفة» الباريسيين حَيَّرهم بلا ريب ولاء روسي والنزعة الجمهورية الديمقراطية الهولندية للأورانجية. لماذا ساعد روسي خلال ثورة 1747-1748 على إحياء قوة الحاكم يدا بيد مع متحدثين باسم التنوير أكثر محافظية سياسيًا واجتماعيًا، مثل لوزاك وإسحق دو بينتو (Isaac de Pinto)، الذي أصبح آنذاك شخصية لها بعض التأثير في البلاط الأورانجي وشخصًا غامر بإخبار مراسليه الفرنسيين أن الحاكم العام كان نصيرًا للمساواة؟[126] وعلى الرغم من انتقاد فساد الأقارب ومحاباتهم وعدم كفاءة نظام الأوصياء الأوليغاركي، كان هناك فهم قليل، خارج الجمهورية، لكيفية دعم الأورانجيين والأسباب التي توجب ذلك على أي فيلسوف، ناهيك بالنزوع الجمهوري. وفي هذا الصدد، ربما يكون هناك تماثل مباشر مع مصير الجمهورانية الإنكليزية: كما أن المعتقد السياسي لتولند وحلفائه قد تزعزع دوليًا بسبب تحالفهم مدة طويلة أولًا مع وليام الثالث ثم مع أسرة هانوفر، أصبحت الجمهورانية الديمقراطية الهولندية معزولة دوليًا ومُتَعَذَّرًا تفسيرها عبر تحالفها القوي، الذي تَشَكَّل في 1688، واستمر حتى 1748، مع أسرة أورانج.

وكان هناك اصطفاف محلي بدا أنه يتناقض مع التفاعل الأوسع للقوى داخل التنوير على نحو شامل. كل «الفلاسفة» غير الهولنديين الذين علقوا على السياق السياسي الهولندي إما حثوا، مثل مونتسكيو أو هيوم، على إحياء سلطة الحاكم العامّ لأن وجهات نظرهم كانت مضادّة للجمهورية ورغبوا في رؤية تعزيز للعنصر الملكي والبلاطي في الدستور الهولندي بحيث يمكن إضعاف مبدأ السيادة الشعبية؛ وإما تمنوا، كما هو حال الشُرّاح الراديكاليين، مثل مابلي أو لا بوميل، أن يعيد الهولنديون عاجلًا أم آجلًا، اكتشاف مؤهلاتهم الديمقراطية والجمهورية الحقيقية ويرفضوا صراحة الحاكم العام والامتيازات والأورانجية. وقد عرض لا متري، من جانبه، احتمالًا ثالثًا؛ حيث يبدو أنه غير مهتم بالثورة التي شهدها عندما كان مقيمًا في ليدن خلال 1747-1748، وكانت تنويعته الخاصة من المادية الإلحادية جوهريًا غير سياسية إلا بقَدْر ما رغب في أن يرى التعصب محظورًا من فرنسا وهولندا وأن تُحترم حرية التفكر الفلسفي، لأولئك الذين، مثله، يفكرون بشكل مختلف عن الآخرين.[127] لم تَعْنِ «الثورة» شيئًا له، فقد كان مقتنعًا بأن العقل لا يستطيع جعل الإنسان أسعد، أو أكثر أمنًا أو فضيلة.

وخلال زيارته للمقاطعات المتحدة في 1729، في وقت كانت فيه أفكاره الخاصة تتبلور، حمل مونتسكيو تقريبًا كراهية فورية للبلد. لقد اعتبرها أرضًا تَفَشَّى فيها الفساد السياسي، وكانت هولندا، الأكثر حضرية (والأقل أرستقراطية) من بين المقاطعات المتحدة، في وجهة نظره «الأسوأ حكمًا».[128] ونظرًا لملاحظته في أمستردام اشمئزازًا واسعًا إزاء الأوصياء، فقد تنبأ بأن الجمهورية «لن تنهض أبدًا من دون حاكم».[129] وكل هذا تناقض بشكل حاد مع تجربته الإيجابية اللاحقة عن إنكلترا حيث إنه على الرغم من تأكيده في **روح القوانين** أن «الجمهورية الفيدرالية»،

---

(126) Nijenhuis, *Joodse* philosophe, 12-13.

(127) Wellman, *La Mettrie*, 44-5, 228, 233-4.

(128) Ibid., 577; Childs, *Political Academy*, 192-3; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 328.

(129) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 330; Hufton, *Europe*, 205; Fockema Andreae, 'Montesquieu in Nederland', 179.

كتلك القائمة في هولندا وسويسرا، تتفوق على الجمهورية المُوحَّدة، فإنه لم يعتبر قط الجمهورية نموذجًا يلزم أن يحاكيه الآخرون.[130] الأمر الأهم أنه في البداية وضع فقرة في **روح القوانين**، في 1748، مهنئًا الهولنديين على حسهم السليم في استعادة منصب الحاكم العام والتي قام عندئذ، احترازًا، بحذفها من النسخة المطبوعة، لأن وجهة نظره تناقضت مع محاولات التاج الفرنسي لمنع تعزيز النفوذ الأورانجي والبريطاني في المقاطعات المتحدة؛ وفي ما بعد حُذفت الفقرة أيضًا من الترجمات الإنكليزية والإيطالية وغيرها، وفُقدت لاحقًا، بحيث لم يظل معروفًا منها الآن سوى فحواها العام.[131]

وقد أَمَّلَ وتَوَقَّع كثيرون، وخاصة من المراقبين الأجانب، رؤية تعزيز ملحوظ للنزعات البلاطية، والوراثية، والأرستقراطية في الحياة الهولندية، وهو تَحَوُّل اجتماعي-سياسي حدث فعليًا في أعقاب اضطرابات 1747-1748. وقد اعتبر مونتسكيو الملكية المختلطة وَفْقَ النموذج البريطاني ضمانًا أفضل بكثير «للحرية» من أيّ شيء يمكن لجمهورية خالصة أن تقدمه، في حين أن هيوم، في مقالاته المنشورة في 1741-1742، حيث ناقش ما إذا كان بالمقدور «اختزال السياسة إلى علم»، كان مقتنعًا بالمِثْل أن الحرية في العموم، و«الحرية القصوى، التي نتمتع بها [في بريطانيا]، وفي إبلاغ كل ما نريد إلى العامة، وفي استنكار كل إجراء، يتخذه الملك أو وزراؤه»، تجاوزت بكثير أي شيء تقدمه النظم السياسية في «هولندا والبندقية». إن تفوق النموذج البريطاني، بحسبان أن «الدستور البريطاني» قد تَحَوَّل بفعل «الثورة» و«تولي العرش، والذي ضُحّي بعائلتنا الملكية القديمة من أَجْله»،[132] في ما يرى هيوم، يستند على حقيقة أن «شكل حكومتنا المختلط، الذي ليس ملكيًا بالكامل، ولا جمهوريًا تمامًا»، يفضي بطبيعته إلى الحرية بشكل أفضل من «حكومة جمهورية بالكامل، مثل حكومة هولندا».

ولأنه لا يوجد في النظام الهولندي حاكم بارز إلى حَدّ يثير الغيرة في الدولة»، فلن يكون هناك خطر في منح «الحكام سلطات تقديرية كبيرة». وإذا كانت عيوب الملكية المطلقة وَفْقَ النموذج الفرنسي واضحة، فإن عيوب النظام الهولندي، وَفْقًا لهيوم، كانت أكثر مواربة. ذلك لأن النظام الهولندي يُقدِّم مزايا مكينة، في ما يقرّ، «في الحفاظ على السلام والنظام»؛ مع ذلك فقد وضع «قيدًا كبيرًا على سلوك الناس» ما جعل «كل مواطن يولي احترامًا عظيمًا للحكومة».[133] وكان الدرس، في ما يقرّ هيوم، أن «شَكْل حكومتنا المختلط» هو الأفضل ببساطة في حين أن «النقيضين، الملكية المطلقة والجمهورية، يتقاربان في بعض الظروف المادية».[134] وهذا يشبه بالأحرى وجهة نظر **روح القوانين** حيث زعم مونتسكيو أن الديمقراطية، مثل الأرستقراطية، ليست بالطبيعة «دولة حرة»: «الحرية السياسية»، في ما أكد، «لا توجد إلا في حكومة معتدلة».[135] لو أن الهولنديين قاموا بتعديل

(130) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 577-8.

(131) Ibid.

(132) Hume, *Essays*, 10; Straka, 'Sixteen Eighty-Eight', 143-4, 146.

(133) Hume, *Essays*, 10-11.

(134) Ibid., 11.

(135) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 586.

دستورهم عبر استعادة أسرة الأورانج، وبالتالي إعادة إدخال العامل البلاطي والملكي، لكانت الحرية الهولندية، حسب هيوم مثل مونتسكيو، أفضل حالًا.[136]

الثورة الهولندية في السنوات 1747-1748، التي أشعلت فتيلها هزيمة القوات الهولندية أمام القوات الفرنسية في جنوب هولندا هزيمة نكراء والغزو الفرنسي لشمال برابانت، كانت بدأت في زيلند بأعمال شغب أدت بسرعة إلى إعادة منصب الحاكم العام في المقاطعة. وتبع ذلك أعمال شغب كبيرة في روتردام، ثم في دوردريخت، وهارليم، وأمستردام، وأجبرت قبل وقت طويل حكام هذه المدن بالمثل على الاستسلام للضغط الشعبي. وبسبب رهبتها التامّة، أعادت الولايات الهولندية منصب الحاكم العام بكل وظائفه القضائية في الثالث من أيار (مايو) 1747، وعُيّن أمير أورانج في ذلك المنصب جنبًا إلى جنب مع قيادة الجيش والبحرية، قبطانًا عامًّا للاتحاد. وفي هذا المنعطف، استولى وليام الرابع، أمير أورانج، عمليًّا على حكومة البلد. وبعد هذا، اضطرت ولايتا أوترخت وأوفيريجسيل، آخر مقاطعتين في الاتحاد من دون حاكم عام، إلى الاستجابة لمطالب المتظاهرين المشاغبين وإعادة منصب الحاكم العام. وبحلول منتصف أيار (مايو) 1747، كان وليام أول أمير لأورانج على الإطلاق يتقلد بالتزامن منصب الحاكم العام لكل المقاطعات السبع. لم يكن هناك شيء أوضح من أن الناس العاديين قد افتُتنوا بأسرة أورانج ورغبوا في عودة البلاط الأميري، والقيادة الأميرية، ومزيد من التراتبية الاجتماعية. واستُقبلت الأخبار بابتهاج في إنكلترا، والافتراض الشائع أن وليام كان منصاعًا لزوجته آن الهانوفرية (1709-1759)، ابنة جورج الثاني، وأنه مناصر لبريطانيا في اتجاهاته.

غير أن الثورة لم تنتهِ. وكما عبّر عن ذلك رينال (Raynal) في كتابه **تاريخ مَنْصب الحاكم العام** (Histoire *du stadhoudérat*) (1748)، «كنا نعتقد أن الثورة قد انتهت ولكنها بالكاد بدأت».[137] وقد استُجيب لرغبة الناس في استعادة منصب الحاكم العام والبلاط الأورانجي. وأُعيد العنصر الملكي في الدستور؛ ولكن سرعان ما اتضح أن الناس يريدون أيضًا مُعاقَبَة أوصياء حكومات المدن وملتزمي جباية الضرائب، واتخاذ إجراءات لتقوية نسيج الكنيسة العامة وتخفيف الأعباء المالية. وكان واضحًا لمستشاري الأمير، برئاسة فيللم بينتينك فان رون (Willem Bentinck van Rhoon) (1704-74)، أن النشوة الشعبية المصاحبة لعودة البلاط إلى لاهاي، وتعزيز التراتبية الاجتماعية في المجتمع الهولندي، وما رافقها من انبعاث للحماسة الوطنية والعاطفة الدينية، رفعت التوقعات بطريقة أجبرت الأمير في النهاية على التصرف ضد حكومات المدن وعلى أن يعمل على الأقل شيئًا ينبئ عن اتّجاه صوب إصلاح المُؤسَّسات المدنية والمالية للبلد. وقد أدى التحريض إلى مجموعة من المظاهرات الشعبية الضخمة، استمرت شهورًا كثيرة، إلى مزيد من أعمال الشغب في المدن الرئيسة، فضلًا عن جَوّ غير مسبوق من الإثارة السياسية والنقاش المُنظَّم من خلال المجالس والخطابات والكتيّبات.

(136) Hume, *Essays*, 11; Fockema Andreae, 'Montesquieu in Nederland', 179, 181.

(137) Raynal, *Histoire du stadhoudérat*, 209.

وفي أمستردام، سرعان ما انقسم التحريض الشعبي إلى تيارين متباعدين. فمن جانب، ركز الفاعلون والمُروِّجون الأورانجيون، الذين شجعوا توقير الناس للسلالة الحاكمة والبلاط، على تنظيم مظاهرات لترهيب الأوصياء والولايات الإقليمية بحيث تُعزِّز سلطة الحاكم العام بصورة أكثر، وتُستعاد فعالية آلة الدولة المالية والعسكرية المُعَطَّلة بشكل كبير. ولكن [من جانب آخر] سعت بعض الكتيبات الصادرة من المطابع، التي شجبت الأوصياء بوصفهم أوليغاركيين أنانيين، مهتمين فقط بملء جيوبهم واحتكار المناصب البلدية، بينما كانت تدعم الأمير أيضًا، إلى توجيه الحرفيين وأصحاب المتاجر نحو الضغط من أجْل إصلاح أوسع للإدارة الحضرية والنظام الضريبي، وإعادة ما أطلقوا عليه» الحرية الهولندية» و«المصلحة العامّة». وسعى [التيار] الأخير أيضًا بشكل متزايد إلى علاج من الحاكم العام بوصفه نوعًا من «الشافي» العام، شخص دُعي لكى يشفي الجسم السياسي المريض عن طريق اتخاذ إجراءات إصلاحية مُكَثَّفة. وقد حثت هذه الكتلة الأكثر راديكالية على أن تترافق إعادة منصب الحاكم العام مع توجُّهات نحو دَمقْرَطَة حكومات المدن الهولندية والميليشيات الحضرية.(138)

وقد اكتسبت النظرية السياسية، وخاصة نظريات السيادة الشعبية، في هذا السياق المشحون، أهمية جديدة. فخلال اضطربات أمستردام في السنوات 1747_1748، فإن النزعة الشعبية الساعية للدَّمقرطة على وجه الخصوص، حركة دوليستين، بقيادة هندريك فان جيمنيغ (Hendrik van Gimnig)، التي حاولت تحطيم القبضة الأوليغاركية لدى سلالات الأوصياء الحاكمة لمدة طويلة في المدينة، هي التي سعى إليها روسي دو مسي، والتي، من جانبها، استمدت إلهامًا من أفكاره ومهاراته الترويجية.(139) وبعد أن سرد المراحل المبكرة من الثورة في كتابه **الرواية التاريخية للثورة العظيمة التي وصلت إلى جمهورية المقاطعات المتحدة في 1747** (*Relation historique de la grande Révolution arrivée dans la république des Provinces-Unies en 1747*) (أمستردام، 1747)، حيث لاحظ أن منصب الحاكم العام قد أُعيد دون أيّ من العنف القبيح الذي شَوَّه الانتفاضة الأورانجية في العام 1672، واصل القيام بدور رئيس في أمستردام، حيث ساعد على إثارة الاضطراب الشعبي، معتبرًا إياه رد فعل مُبَرَّرًا بالكامل ضد الفساد الأوليغاركي الذي كان يأمل بأن يؤدي إلى تغيير حاسم ودائم في السياسة والتاريخ الهولنديين.

وكان روسي بلا شك راديكاليًّا سياسيًّا فضلًا عن كونه راديكاليًّا فلسفيًّا. وقد كره ذكرى لويس الرابع عشر، وكان يبغض كل الملكيات المطلقة: طالما أن الفرنسيين والإسبان لم يقوموا بأي حركة لتغيير ملكيتيهما المطلقتين، فلا يحق لأي من هذين الشعبين، في رأيه، الشكوى من خسائره الضخمة من القتلى والجرحى في الحروب الأخيرة أو من الاستنزاف الكبير لخزائنه القومية. أليس كل شيء يملكه الفرنسي أو الإسباني يخص مَلكه؟ ألا يفخر كل واحد منهما بأنه قد سُلب من كل شيء من أجْل أميره؟(140) وفي السياسة الهولندية، سعى إلى أوسع قَدْر ممكن من التسامح

(138) *Nadere Aanmerkingen op de Drie Artykelen* (Knuttel 17984), 23-4, 43, 44-5.

(139) De Jongste, 'Restoration', 46, 51, 58; Israel, *Dutch Republic*, 1070.

(140) [Rousset de Missy], *Intérêts*, 47.

والمزيد من حرية الصحافة وإصلاح عامّ للحكومة الحضرية الهولندية.(141) وكان معاديًا طيلة حياته ما أُطلق عليه «السلطة المطلقة والاعتباطية»، من جانب، ومن جانب آخر كان بالمثل خصمًا لأوليغاركية الأوصياء (وملتزمي جباية الضرائب)، لكونه اقتنع بأن الطريق الوسط هو الأفضل وأن المصلحة العامة في المقاطعات المتحدة تطلبت أن يرأسها حاكم عام.(142)

ولكنه استشعر هنا خيبة أمل مريرة. كل شخص، في وجهة نظره، له مصلحة وعليه مسؤولية، في آنٍ واحد، تجاه تعزيز «المصلحة العامة» وأن هذا سوف يكون الآن مفهومه المُوَجِّه. وعلى الرغم من كونه مريدًا لبيل، رأى روسي إمكانيات بارزة في نظرية لوك في المقاومة المُبرَّرة.(143) وبتبنّيه قضية السيادة الشعبية، اكتشف روسي فكرة إخراج نسخة جديدة منقحة من ترجمة ديفيد مازيل David Mazel) لكتاب لوك **الرسالة الثانية في الحكم** (*Second Treatise on Government*) التي نُشرت أخيرًا في أمستردام في 1755، تحت عنوان **في الحكومة المدنية** (*Du gouvernement civil*). أما ترجمة مازيل المختصرة والمعاد تسمية عنوانها (التي لم تذكر لوك بوصفه المُؤلِّف)، وبعد أن «تغيرت بشكل موارب»، وَفقًا لبيتر لاسليت (Peter Laslett)، «في اتجاه التنوير والنزعة الثورية في القرن الثامن عشر»، ونُشرت أصلًا في أمستردام في 1691، فقد أُعيد إصدارها بجنيف في 1724 وبروكسل في 1749.(144)

لكن روسي رغب في شيء أكثر راديكالية. وقد طرح نسخته، غُفلًا من الاسم، مستخدمًا مجموعة غامضة من الأحرف التي استعملها أيضًا في مناسبات أخرى ـ.L.C.R.D.M.A.D.P] Le Chevalier Rousset de Missy, Académie du Plessis]، كما قام بتغيير نص لوك في اتجاه جمهوري وديمقراطي، ساعيًا إلى تحويله إلى مُحفِّز للفعل الثوري.(145) وفي مقدمته، مَيَّز الجمهورية الهولندية عن الجمهوريات المعاصرة الأخرى السابقة، مُصِرًّا، خاصة، على «تميّز الدستور الجمهوري» للأولى بإعادة منصب الحاكم العام، وبوجه خاص لأنها تضمن لمواطنيها «فوائد الحرية الشخصية والحيازة السلمية لممتلكاتهم بشكل أكمل من «جمهوريات البندقية وجنوى وبولونيا» المعيبة بشكل مُؤسٍ والأوليغاركية حيث يتميز هؤلاء عن البقية «بلقب النبالة» ويبقون كل شخص آخر في عبودية «لا تطاق بدرجة أو أخرى».(146) أما عزلها طبقة النبلاء عن أي نفوذ سياسي فعّال، على أي حال في هولندا وزيلند، فاعتبره (وكان لديه مُبرِّر في ذلك) المجد الأعظم للجمهورية الهولندية.

---

(141) Ibid. 73, 103, 130; Berkvens-Stevelinck, '*L'Épilogueur*', 983-4.

(142) De Voogd, *Doelisten Beweging*, 83, 101, 219; De Vet, 'Jean Rousset de Missy', 135.

(143) Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 133; Berkvens-Stevelinck, '*L'Épilogueur*', 977, 979, 983.

(144) Christophersen, *Bibliographical Introduction*, 21-2; Laslett, 'Introduction', 12, 14; Hutchison, *Locke in France*, 42; Laursen, *New Essays*, 10; Jacob, *Radical Enlightenment*, 256; De Jongste, 'Restoration', 57.

(145) De Jongste, 'Restoration', 110-11; Jacob, 'Radicalism', 226; Wright, *Classical Republican*, 80.

(146) [Rousset de Missy], 'Avertissement', p. xvii; Jacob, 'Radicalism', 230.

وبالطبع، ظلت النبالة المُمَأسَسة موجودة، على الأقل هامشيًّا، في المُقاطَعات المتحدة وتَعَزَّزت آنذاك بثورة 1747ـ1748. ولكن روسي جادل بأن المساواة ظلت مع ذلك المبدأ الحقيقي للجمهورية، وأساس مُثلها المدنية ونجاحها في إقامة حكم القانون والحرية. وفي الواقع، فإن النبلاء الهولنديين، في ما جادل، «مواطنون مثل بقية السكان»، وحيث إنه ليس هناك ما يقولون أكثر مما أسسه الحكام «في الدستور»، وهذه بقايا سارَّة من «التركيب الأول للمجتمع».(147) وبعد أن جَهَّز نسخته من كتاب لوك خلال ثورة 1747ـ1748، معتبرًا **المقالة الثانية** مطية مناسبة لتعزيز السيادة الشعبية ونشر الوعي السياسي بين المواطنين، فضلًا عن كونها وسيلة لتبرير أعمال الشغب،(148) كتب روسي في 26 حزيران (يونيو) 1748، حين كان في قمة نجاحه في أمستردام، مُذَكِّرًا الوزير الأول للحاكم العام، بينتينك (Bentinck)، اسميًّا مشرفه السياسي، باجتماع في لاهاي في وقت سابق حيث اتفقا على الحاجة إلى طبعة جديدة رخيصة من **الرسالة الثانية** للوك للاستهلاك الشعبي الهولندي. وكان روسي قد رَتَّب حينها مع ناشر من أمستردام بخصوص إصدار طبعة رخيصة تناسب قُرّاء غير مثقفين نسبيًّا،(149) وكان ينتظر فقط إشارة بينتينك، في ما يقول، قبل المُضِيّ. غير أن بينتينك حجب الإذن، حيث ساورته شكوك حول فائدة مذهب السيادة الشعبية من وجهة نظر الأمير.

وفي النهاية لم تفلح جهود روسي. وبعد شهور من الاضطرابات، حثت ولايات هولندا الحاكم العام، في 31 آب (أغسطس) 1748، على الذهاب إلى أمستردام شخصيًّا «لاستعادة النظام» بأي وسيلة يعتبرها مناسبة. وبعد عقد مُحادَثات مع قادة الفصيلين الثائرين، وجد الأمير نفسه بشكل واضح غير متعاطف مع حملة فان جيمنيغ الشعبية ضد الأوصياء والفساد المدني، ومع الشكاوى بأن سكان المدينة يُقمعون في حقوقهم وأرزاقهم وبكل وسيلة أخرى. وفي حين أن المظاهرات الشعبية الضخمة، التي شكلت خلفية زيارة الأمير، أظهرت أن التأييد كان يتحول من مواقف حركة دوليستين المعتدلة إلى الراديكالية، فإن الأمير بيّن من خلال موقفه أنه ليست لديه أي رغبة في خدمة أهداف الراديكاليين وفَضَّلَ قضاء وقته في المآدب التي أعدها له الأوصياء الأوليغاركيون. وعلى الرغم من أنه كان مُلزَمًا بتطهير حكومة المدينة وتغيير عُمد المدن، فإن الحاكم العام جعل التطهير في الحد الأدنى، وغيّر فقط سبعة عشر عضوًا من أصل ستة وثلاثين عضوًا في المجلس وضامنًا أن بعض هؤلاء، بمن فيهم كل عُمد المدن الأربعة الجدد، ينحدرون من أسر أوصياء عريقة.(150)

وهذا التدخل، إلى جانب رفض الأمير تشكيل مجلس للميليشيا مستقل عن حكومة المدينة لتمثيل رغبات المواطنين، خَيَّبَ أمل قطاع واسع من جماهير أمستردام بشكل كبير. وحدث مزيد من المظاهرات الضخمة في التاسع والعاشر من أيلول (سبتمبر) 1748، مطالبة بمجلس «حر» للميليشيا، ولكن الحاكم العام رفض أن يستسلم، وعاد إلى لاهاي، تاركًا وراءه مدينة مرتبكة ومحبطة. واندلعت

---

(147) [Rousset de Missy], 'Avertissement', p. xviii.

(148) Ibid., pp. xv-xvi; Jacob, *Living the Enlightenment*, 97; Israel, *Dutch Republic*, 1067-78.

(149) BL, MS Eg. 1745, fo. 486, Rousset to Bentinck, Amsterdam, 26 June 1748; Israel, *Dutch Republic*, 1074.

(150) De Jongste, *Onrust*, 180-3; De Vet, 'Jean Rousset de Missy', 139-40.

أعمال شغب في الخريف في أمستردام وأيضًا في هارليم وليدن حيث وافق الحاكم العام أخيرًا على تطهير حكومتي المدينتين، ولو بصورة معتدلة، ورفض، مع ذلك، مُعظَم مَطالب المتظاهرين الأخرى، وعندما اندلع، في العاشر من تشرين الثاني (نوفمبر)، مرة أخرى، اهتياج خطير في ليدن، وطلبت حكومة المدينة مرة أخرى مساعدة عسكرية لتشتيت الحشود، قام الحاكم العام، الذي رفض بحزم في المناسبات السابقة استخدام القوة ضد الجماهير، لرغبته في عدم فقدان التأييد الشعبي لسلطته، بإرسال ألف جندي لقمع الاضطرابات. ودخلت هذه القوات ليدن في السادس عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) وأعادت الهدوء، ما مكّن قضاء ليدن من منع مزيد من الاجتماعات والمظاهرات. وبهذا انتهت «الثورة الكبيرة» للعامين 1747ـ1748.

وهكذا، فإن حركة روسي دي مسي وفان جيمنيغ الشعبية الراديكالية انتهت بقمع الجيش وبخيبة أمل مريرة. استمر فان جيمنيغ وروسي، على الرغم من احتقارهما تبجيل الناس للتقاليد، والقوانين القائمة، والسوابق، في تكرير أورانجيتهما المتقدة بينما كانا يحثان دائمًا على ضرورة «تكييف القوانين مع ظروف الناس وطبائعها»، على حد تعبير فان جيمنيغ، وليس العكس، مقدمين مجموعة متنوعة من المقترحات للإصلاح السياسي والإداري والاقتصادي، وكان روسي مصدر إلهامهما الأيديولوجي في العديد من الحالات.[151] ولكن في حين استنهض هذان الزعيمان الناس وعكسا رفض التنوير الراديكالي ما أُطلق عليه «أيديولوجيا الماضي المعياري»،[152] في آنٍ واحد، فإنهما وقعا في شَرَكٍ سياسي من صنعهما لم يكن هناك، في الواقع، سبيل للخروج منه. ذلك أنهما كانا مرتبطين بطريقة لا تنفصم عراها مع الأمير، الذي لم يكن متعاطفًا قط مع أهدافهما. بعد ذلك، في أيار (مايو) 1749، حدثت قطيعة نهائية: كتب بينتينك إلى الحاكم العام يخبره عن تقارير تفيد بأن روسي قد عمل، خلف الكواليس، ضد مصلحة الأمير، في أمستردام.[153] بعد ذلك بقليل، أُعلن عن فضيحته وصدرت أوامر بالقبض عليه، على الرغم من أنه تَمَكَّنَ قبل أن يُعتقل من الهرب إلى بروكسل، حيث ظل تحت طائلة حكم بغرامة كبيرة ونفي من أراضي الولايات، حتى 1751، عندما سُمح له بالعودة بشرط حسن السلوك. ولم يعد يقوم بأي دور في السياسة، وعاش بقية أيامه في ملاذه الريفي الهادئ، في مارسين على نهر فيخت، قرب أوترخت.

وبين «الفلاسفة» راديكاليي-التفكير، خارج الجمهورية الهولندية حيث كانت المعرفة بالظروف المحلية الهولندية سطحية وصُوِّرت بشكل مفرط ضمن إطار الصراعات الفئوية الأنغلو-فرنسية في آن، بدا مسار الثورة مُحَيِّرًا للغاية. وكانت صيغة روسي من الراديكالية السياسية الشعبية في 1747ـ1748 شيئًا جديدًا ومُهِمًّا، وقد فُهمت بالكامل، غير أن نزعتها الأورانجية المشبوبة بدت وكأنها تناقض في المُصطلحَات؛ بالنسبة لأولئك المتعاطفين مع الجمهورية، قمع الحركة الشعبية باستخدام الجنود في خريف 1748 وفضيحة روسي اللاحقة وطرده من قبل أمير أورانج بدت أكثر

(151) Ibid. 46; Jacob, 'Radicalism', 234; De Jongste, 'Restoration', 57.

(152) De Jongste, 'Restoration', 58; Zagorin, 'Prolegomena', 171.

(153) Berkvens-Stevelinck and Vercruysse (eds.), *Métier*, 9, 12; De Jongste, *Onrust*, 295; Jacob, *Radical Enlightenment*, 258, 271, 292; De Vet, 'Jean Rousset de Missy', 136.

منطقية. وكان مناصرو مبدأ السيادة الشعبية بالطبع ميالين للاعتقاد بأن الجمهوريين الحقيقيين يجب أن يعارضوا الحاكم العامّ، على الرغم من أنه في ذلك الوقت شُجبت وجهة النظر هذه بحدة في بريطانيا، لكونها وجهة فرنسية النمط تُحرّكها المصلحة الذاتية.[154] وفشل الجمهوريون الأجانب أن يفهموا أنه بحسبان تَوقُّعات الناس ورجال الكنيسة، والموقف المُتَرَسّخ للأوصياء الأوليغاركيين، فإن النزعة الراديكالية الجماهيرية المسيَّسة لا يمكنها العمل إلا بتبني الخطاب البلاغي للأورانجية الشعبية.

وعلى أي حال، وضعت هزيمة الحركة الراديكالية الشعبية في المدن الهولندية كل شيء في منظور أوضح. لا بوميل، على سبيل المثال، الذي زار الجمهورية عدة أسابيع في خريف 1750، في طريقه بين باريس وكوبنهاغن،[155] حاملًا في حقائبه تسعين نسخة من تكملته لكتاب مونتسكيو **دفاع عن روح القوانين** (*Défense de L'Esprit des lois*)، بإشاراته المحابية لإسبينوزا، تبنى وجهة نظر حول الثورة الأورانجية في السنتين 1747-1748 مختلفة تمامًا عن وجهة نظر مُعَلِّمه، رافضًا بشكل قاطع اعتبارها بأي طريقة خطوة إيجابية أو صدًى شرعيًّا للثورة المجيدة التي كان مُعجبًا بها بحماس شديد. وقد قام بتأويل انتصار الأورانجية وتبجيل الناس العميق لأسرة أورانج على أنهما كارثة على قضية الحرية في كل مكان، وبوجه خاص في المُقاطَعات المتحدة، حيث اتهم الهولنديين بخيانة المبادئ الجمهورية ومصالحهم ذاتها بشكل مُخزٍ. وقد قال بأسًى، إن المواطنين فقدوا بطريقة خسيسة حبهم القديم للحرية ويبدو أنهم أصبحوا على طريق إذعان مُذِلّ للعظماء ولما أطلق عليه «استبدادية الحاكم العام».[156]

وقد جعل لا بوميل فكر مونتسكيو راديكاليًّا، مثلما رأينا، خاصة بِحثّه على مزيد من التسامح، وحرية شخصية أعظم، وكذلك، بما يلائم «فيلسوفًا» له من المحتمل أسماء مستعارة أكثر من أي شخص آخر (على الأقل عشرة أسماء)، حرية تعبير أعظم. ولكن بدا له أن الثورة الأورانجية 1747-1748 هدمت كل القيم الجمهورية. حين كانت حرة، قبل 1747، كانت الصحافة الهولندية وسيلة ملائمة أكثر من أي وسيلة أخرى لدعوة الناس إلى وعي حقيقي بالوقائع السياسية، ولتقاليدها ذاتها في الحرية؛ ولكنّها تحت سلطة وليام الرابع، أصبحت مُجرَّد أداة، في ما بدا له، لِمَصالح البلاط وللقمع. وفي حين أنه كان معجبًا بالدستور البريطاني والثورة السويدية في 1719-1720 «المثيرة للإعجاب» التي وازنت بالمثل بين الملك، ومجلس النواب، والشعب، لتنتج حكومة مختلطة بالتحديد من النوع الذي أوصى به مونتسكيو وهيوم، فإنه استهان بالثورة الأورانجية على أساس ما رآه بنفسه وما سمعه في هولندا، بالتحديد حول إعادة الحكومة المختلطة، وتراتبية اجتماعية أوضح، ومبدأ التوريث.[157]

وجهة النظر المستنيرة حول السياسة كانت تعني بِنَظَره إعلان سيادة الشعب التي يجب أن تعني بدورها قبول أن الدولة جمعية من الرجال مُؤسَّسة «فقط للحفاظ بعضهم على بعض وتطوير المصالح

(154) Raynal, *Histoire du stadhoudérat*, 202-3.

(155) Lauriol, *La Beaumelle*, 194, 213, 216.

(156) Lauriol, *La Beaumelle*, 99-100, 171.

(157) La Beaumelle, *Mes pensées*, 259.

المدنية».[158] كيف يمكن لوضع السلطة وقيادة الجيش في يدي الحاكم العام، وإعادة البلاط، وتعزيز هالة أسرة أورانج أن يفيد الحرية أو التسامح أو مصالح الناس؟ حتى الحكومة البريطانية لا يمكنها الاستفادة من ثورة دعمتها بقوة، معتبرةً إياها أداة مناسبة لتوسيع القوة البريطانية. ذلك لأنه تَشكّكَ في أن إعادة منصب الحاكم العام سوف تؤدي حقًا إلى توسّع في حجم القوات الهولندية أو إلى تحسين مستواها، استعدادًا لمزيد من الصراع مع فرنسا، كما تَمَنّى البريطانيون. بالأحرى فإن أمير أورانج، في ما تنبأ، سوف يُوظِّف الجيش الذي وضعه الناس في يديه «في الإعداد للتدمير الكامل للدستور ذاته».[159] هؤلاء السكان الهولنديون، في ما يشكو، الذين تحدوا كل قوة إسبانيا في الحصارات البطولية لهارليم وليدن وألكمار، أثناء التمرد على فيليب الثاني، أظهروا الآن بأورانجيتهم الخسيسة خلال «الثورة» الأخيرة أنهم فقدوا بالكامل نزاهتهم الجمهورية القديمة، وكل الإحساس بمصالحهم ذاتها، وحتى إرادة الدفاع عن بيوتهم ضد الألمان والسويسريين الذين استأجرهم الحاكم العامّ للولايات للدفاع عنهم في ما يُفترض. وفي حين فقدت الصحافة حريتها، وأُرهب التجار، في ما اعتقد، تمامًا، وأصبح الإذعان للبلاط عامًّا ومورس التملّق والنفاق ثانية بقوة، في حين أن الوُعّاظ، كما قال ساخرًا (على الرغم من أنه هو نفسه هيغونوتي)، كانوا مثلما هم دائمًا «في خدمة الأقوى». «حسن! سوف يكون لديهم مستبد ما داموا راغبين في ذلك».[160]

لقد أصبحت المُقاطَعات المتحدة، في ما اعتقد لا بوميل، محصورة بطريقة لا فكاك منها بين «استبدادية الحاكم العام» (والهيمنة البريطانية)، من جانب، وخطر الانتقام، إن لم يكن الفتح، الفرنسي، من جانب آخر.[161] فقط الشجاعة والفعل المباشر يمكنهما إحياء حرية الجمهورية السابقة وعظمتها، ولكن بدا له أنّ هذا أمل ضئيل. إما أن تُستأنف عملية الانتفاضة الثورية مِن الناس، وفي اتجاه مختلف جدًّا عن قبل، وإمّا أن تؤدي السلطة المتأتية للأمير إلى زوال حرية الجمهورية السابقة، وإلى انزلاق لا هوادة فيه نحو «العبودية» حتمًا. إما أن تستعيد الجمهورية حريتها فورًا عبر انتفاضة شعبية، في ما أقر، وإما «أن تُفقد قريبًا وإلى الأبد».[162]

---

(158) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, 44.

(159) La Beaumelle, *Mes pensées*, 99.

(160) Ibid.

(161) Ibid., 100; Raynal, *Histoire du stadhoudérat*, 204.

(162) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 99.

القسم الرابع

الانعتاق الفكري

16

الإطاحة بالنقد الإنسي



1. «النقد الأدبي»

وَفْقًا لتحديد بول هازار (Paul Hazard) في 1935، من بين المُكوِّنات الرئيسة الثلاثة التي ولّدت «أزمة الضمير الأوروبي»، الفلسفة الجديدة، و«الثورة العلمية»، والنقد النصي الجديد، حظي الأخير، الذي ربما من الأفضل تسميته «العمل البحثي الجديد»، بأقل تركيز مِن المؤرخين المتأخرين. وبالكاد يرغب أي شخص الآن في إنكار أن الديكارتية، والفلسفة الجديدة عمومًا، بمفهومها الميكانيكي المنتظم حول العالم، كان لها تأثير ابتكاري وتحويلي عميق ودائم على الفكر الأوروبي. وإذا كان الكثيرون يتشككون هذه الأيام في ما إذا كانت هناك حقًّا «ثورة علمية» في الممارسة والإجراءات من النوع الذي درج البُحّاث على افتراضه، فإنه من النادر التشكيك في أن القادة الفكريين في التنوير المبكر، مثل فونتنيل، وموبرتوي، ودلمبير، وبالقَدْر نفسه النيوتنيين، كانوا مقتنعين بحدوث هذه «الثورة» وأن اكتشافاتها، ومنظوراتها، ومعاييرها قد أثرت بشكل كبير على علم عصرهم وفكره.

بالمقابل، حظيت «الثورة» الفعلية والمُتصوَّرة في العمل البحثي باعتراف أقل بكثير على الرغم من أنها ارتبطت بشكل متكامل مع كل من الثورتين الأخريين في الفلسفة والعلم، وربّما بأهمية مساوية. وبالطبع، تُقصِّيَت جوانب مُحَدَّدة بعينها. وقد اعتُرِف منذ أمد طويل بنقد الإنجيل الجديد لدى كل من إسبينوزا، ولوكلرك، وريشار سيمون (1638–1712)، بوصفه تطورًا مركزيًّا في تاريخ المعرفة. وبالمثل، فإن جهود لوكلرك لإصلاح قواعد النقد النصي لم تمر من دون أن تُلاحظ، وكذا شأن فن تحليل دوم جان مابيون (Dom Jean Mabillon) النقدي الدقيق الجديد للوثائق التاريخية، أو مقدمة بيل لنوع جديد من الموسوعيّة التاريخية النقدية. ومُؤَخَّرًا، بدأ المؤرخون أيضًا في تقصي بدايات الدراسة الحديثة لتاريخ الفلسفة رجوعًا إلى أبحاث ياكوب توماسيوس، وبوديوس، وهويمان (Heumann)، وغندلنغ، وصولًا إلى تاريخ الفلسفة «النقدي» العظيم الأول ليوهان ياكوب بروكر (Johann Jakob Brucker) (1696–1770) الذي نُشر في 1744.[1] ولكن لم يكن من العادة جمع هذه التيارات المُتَنَوِّعة معًا واعتبارها ظاهرة أوسع، وهي التحول العامّ في المعرفة الأوروبية بين ستينيات القرن السابع عشر وعشرينيات القرن الثامن عشر الذي حدث بالفعل، وَفْقَ منظور العديد من مفكري وعلماء التنوير المبكر.

يبدو هنا مرة أخرى أنّ ثمّة مشكلة في تأريخ التنوير. إذ لا شك في أنه كان لهذه التيارات المتنوعة لهذه الثورة «النقدية» العامة، عند فحصها، تأثير جماعي يُشَكِّل جزءًا حاسمًا من مجمل التنوير. وإذا كان هذا صحيحًا، فإنه يعني أنه يظل هناك إدراك غير كافٍ لدى المؤرخين بمزاعم أواخر القرن السابع

(1) Kelley, *Descent of Ideas*, 148-50, 164-8; Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 11-12, 14, 18-20.

عشر حول الاختراق البحثي، ورفض النزعة الإنسية (humanism)، وكشف أوجه قصور كل علوم التأويل والبحث النصي السابقة، الحقيقية والزائفة. ويبدو من الأفضل إضافة كلمة «المنحولة» هنا لأن مُؤرِّخي عصر النهضة قد يشعرون أنه كان هناك عنصر من المبالغة أو التشويه في وجهة النظر السلبية في الغالب التي يحملها البُحّاث النقديون العظام لتلك الفترة مثل سيمون، ولوكلرك، وفيكو، وبنتلي تجاه أعمال أسلافهم الإنسيين. مع ذلك، وحتى عندما كانوا يبالغون، فإن فجائية القطيعة واتساع الفجوة المُتصوَّرة بينهم وبين الإنسيين تستلزم من المؤرخين تقصي «الثورة» كما بدت لهم من أَجْل تقويم نطاق وتأثير النقد الجديد وأهميته بالنسبة للتنوير.

ويمكن الجدل بأن المنظورات والمُقارَبات كانت واسعة التأثير، وفي الواقع غيرت بشكل راديكالي حقولًا معرفية بالكامل، شملت مجالات حيوية مثل علم تأويل الإنجيل، وتاريخ الأديان المقارن، وتاريخ الفلسفة، ودراسة آباء الكنيسة، واليونان وروما القديمتين، والتاريخ اليهودي، والإسلام، والحضارة الصينية. ولم يكن هذا بأي حال كل شيء؛ فكما سوف نرى، للثورة في نقد النص والمعرفة تأثير رئيس أيضًا على ممارسة الفلسفة ذاتها وعلى الصراع الناشئ بين التنويرَين [المعتدل والراديكالي].

وفي ضوء هذا، من المنصف اعتبار الانتفاضة في نقد الإنجيل في ستينيات وسبعينيات القرن السابع عشر تعبيرًا براديغميًا عن الثورة في العمل البحثي عمومًا. فلا غرو في أن مؤلَّف إسبينوزا **رسالة لاهوتية-سياسية** قد وُصف بأنه «عمل القرن السابع عشر الأكثر أهمية في تَقَدُّم دراسة الإنجيل والدين بصفة عامة» وله أهمية مستمرة على المجتمعات «الحديثة»، كونه العمل الذي «نزع سلاح المؤوّلين الدينيين الذين كان لهم أن يفرضوا التماثل».[2] وقد قام إسبينوزا، وتبعه ريشار سيمون ولوكلرك، بتحويل علم تأويل الإنجيل في أواخر القرن السابع عشر جزئيًا عبر تَوكيدهم حاجة البُحّاث لمُقارَبة الموضوع بطريقة مستقلة بالكامل، بحيث يتحررون من كل الأحكام المسبقة حول معناه وأهميته، غير معترفين بالولاء لأي سلسلة من التقليد أو السلطة سواء أكانت يهودية أم كاثوليكية أم بروتستنتية أم مسلمة، وجزئيًا عبر التركيز على أهمية التميز، الذي لم يحدث قط من قبل بطريقة منتظمة، بين المعنى المقصود أو «الحقيقي» لفقرة في نص وبين «حقيقة الواقع». وقد حذر إسبينوزا «من أننا قد نخلط بين المعنى الحقيقي وحقيقة الأشياء، فالأول لا يكُتشف إلا عن طريق استخدام اللغة، أو عبر الاستدلال العقلي الذي لا يقرّ بأي أساس آخر سوى الكتاب المُقدَّس نفسه»؛ نتيجة لذلك، كان جوهريًا في منهج التأويل التاريخي-النقدي الجديد أنه يجب أن يستقل بالكامل، ومن ثَمَّ يميل إلى التعارض مع الآراء السائدة المقبولة قَبْلِيًا، وبالتالي مع كل السلطة المُكَرَّسة والحس العام المشترك آنذاك.[3]

ولا ريب في أن إسبينوزا كان محقًا في الزعم بأنه في عصره، وفي الماضي، كان هناك «خلط» بصفة عامة بين المعنى «الحقيقي» للنصوص الإنجيلية وغيرها، و«حقيقة الواقع». ووَفقًا لقواعد

(2) Goetschel, *Spinoza's Modernity*, 53-4, 56-7; Preus, *Spinoza*, p. x.

(3) Spinoza, *Opera*, iii. 101; Walther, 'Biblische Hermeneutik (1992)', 642-3; Walther, 'Biblische Hermeneutik (1995)', 650-1; Walther, 'Spinoza's Critique', 110-11; Preus, *Spinoza*, 160-1; Hösle, 'Philosophy', 194.

النقد عنده، لا يكفي أن تعرف لغة صياغة النص، وأن تكون مدركًا لمصطلحاته واستعمالاته وقواعده النحوية المميزة. يتعين أن يكون المرء، بالطبع، قادرًا على تحديد المعنى الحرفي للنص بأكبر قَدْر ممكن من الدقة ولكن أن يكون بعد ذلك قادرًا أيضًا على أن ينظر إلى هذا المعنى الحرفي بوصفه جزءًا من تركيبة معقَّدة من المعتقدات والأفكار، نسقًا إنسانيًا من الأفكار المُحَدَّدة لذاتها والمكتفية بذاتها التي نادرًا ما تكون متساوقة حول العالم، والتي يستلزم النظر إليها، بدورها، بوصفها نتاجًا للطبيعة والقوى الطبيعية. ونرى هنا فكرة اعتمدت على نظرية قبلية حول الثقافة والدين مثل تلك نجدها في كتابه **الأخلاق**. الدين، بالنسبة لإسبينوزا، نظام معتقدات يتعلق بوقائع متعالية متخيلة تستجيب لأعمق احتياجات الناس النفسية والعاطفية. ولذلك، فإنه ظاهرة طبيعية بمعنى أن العواطف الإنسانية، في ما يجادل في ملحق الجزء (i) من كتاب **الأخلاق** مُكَوَّنة بطريقة تفضي بنا إلى عَزْو تفسيرات أنثروبومورفية [تخلع صفات بشرية على الطبيعة] وغائية للظواهر الطبيعية ولكل الحوادث التي لا نفهمها ثم نفترض أنه يوجد حقًا نظام مُتعالٍ في السماء يتوافق مع تصوراتنا خارج تخيلاتنا.[4]

وبصفة عامة، فإن فهم النص عند إسبينوزا، ليس مسألة توكيد على ما هو «حقيقي» فيه أو البحث عما هو سلطوي، بل هو تمرين تاريخي-نقدي ولغويٌ مؤسَّس على موقف فلسفي طبيعاني أوسع. ما كان «حديثًا» وثوريًا بشكل جوهري في نقد إسبينوزا للنص (الذي يتعارض بشكل رئيس مع النقد النصي لكل تنويعات ما بعد الحداثة المعاصرة) هو على وجه الدقة إصراره على أنه لا يمكن أن يكون هناك فهم صحيح للنص، وبالتالي عمل بحثي حقيقي، ما لم يكن هناك في المقام الأول فهم «تاريخي»، و«التاريخي» وَفْقَ مصطلحات إسبينوزا، الذي هو أيضًا سمة للمعنى «الحديث»، كونه في الواقع مستحيلًا مفهوميًا إلى أن يتم التخلص، فلسفيًا، من كل الفاعلية فوق الطبيعية والقوى السحرية بشكل واعٍ من العملية التاريخية المتصورة، شيء بعيد بالكامل عن أذهان الغالبية العظمى من المفكرين والكُتاب الحديثين المبكرين. وكانت موضعة كل الكتابات ضمن سياق «تاريخي» تعني، بِنَظَر بيل ولوكلرك، وبدرجة ليست أقل عند إسبينوزا، إعادة تقويمها وَفْقَ مفاهيم ميكانيكية ديكارتية-إسبينوزية حول السبب والأثر الطبيعي بحيث تستبعد بشكل ممنهج كل تفسير ومعيار وعامل إعجازي وسحري وموحى به.

ولإعادة صياغة معنى النص يتعين، في ما يذهب إسبينوزا، دراسة كل تفصيل مُهِمّ عن مُؤلّفه أو مُؤلِّفيه، إنشائه وصياغته، استقباله، وحفظه ونسخه اللاحق، إلى جانب التغيّرات في استعمال اللغة، والمصطلحات، والأفكار، التي يَتعيَّن دراستها بمنتهى الدقة.[5] يجب أن يقر المرء بأن اللغة لا تستخدم بشكل مختلف في العصور المختلفة فحسب ولكن أيضًا بين المتعلمين وغير المتعلمين، وفي حين أن المتعلمين هم الذين يستنسخون النصوص ويحفظونها، فإنهم ليس من يقوم بشكل رئيس بتحديد معاني الكلمات وكيفية استعمالها. وفي حين أنه غالبًا ما يقوم الكتبة والبحاث، بقصد أو خطأً، بتغيير أهمية الفقرات، أو تأويلها بصورة جديدة، لا يستطيع أحد تغيير طريقة استخدام

(4) Spinoza, *Collected Works*, i. 439-46, 123; Preus, *Spinoza*, 169-71, 196-7.

(5) Preus, Spinoza, 160-1; Spinoza, *TTP* 141-54; van Rooden, 'Spinoza's Bijbeluitleg', 126-7.

أو فهم الكلمات والعبارات في مجتمع بعينه، وهكذا وعبر ربط كل شيء ذي علاقة باستخدام معين بسياقه التاريخي، ينشأ منهج لكشف الإضافات أو سوء التأويل أو التزييف اللاحق.

وفي حين تكمن القوة الرئيسة لنقد إسبينوزا للإنجيل بلا ريب في رفضه لافتراضات قبلية حَوْل مكانة الكتاب المُقدَّس وفي إمبيريقيته الصارمة، فإنه من الخطأ الاستنتاج من هذا، كما زُعِم، أن مقاربته كانت، لذلك، في أساسها مقاربة تصاعدية استقرائية بريطانية الملمح أكثر من كونها قارية، أو اقتراح أن «إسبينوزا لا يريد أن يبدأ بافتراضات مسبقة عامة، سواء أكانت عقيدة لاهوتية أم فلسفية، ولكن بتفاصيل ووقائع من التاريخ، ويتخذ طريقه وصولًا إلى تعميمات أوسع».[6] وبعيدًا عن مقارنة مقاربته بمقاربة الديكارتيين، أو تشبيهها بمقاربة «بيكون، الذي كان إسبينوزا يعرف أعماله بالتفصيل»، فإن التميز الصارم بين الطبيعي وفوق الطبيعي في طبيعانية إسبينوزا استمد قوته، وقدرته على الابتكار، تحديدًا من إعادة صياغته للتصورات الديكارتية حول الطبيعة والمادة. ولو كان إسبينوزا قد قام فعلًا بتقليد بيكون (الذي كان يزدريه في حقيقة الأمر صراحة)[7]، أو أيّد معايير بيكون، والإمبيريقية التجريبية التي تبنتها «الجمعية الملكية»، لفشل مثلهم في تَصوُّر التاريخ كعملية طبيعية حصريًا تخلو من الفعل السحري، أو الأرواح، أو الفاعلية فوق الطبيعية، أو المعجزات، وتَقَيَّد بتصور حرفي وشديد التوقير للإنجيل مثلما فعل في الواقع بيكون، وبويل، ونيوتن جميعهم.

وأبعد ما يكون عن إنكار «الافتراضات المسبقة العامة»، كان نقد إسبينوزا النصي، على العكس من ذلك، مُؤسَّسًا بشكل لا يهادن على ميتافيزيقيته. من دون هذا، ما كان من الممكن تَخيُّل تَصوُّره الجديد للتاريخ بوصفه شيئًا متشكّلًا حصريًا بقوى طبيعية خالية بالكامل من فاعلية فوق طبيعية وقوى سحرية.[8] لذلك، فإنه لا يمكن الفصل على الإطلاق بين نسق إسبينوزا الفلسفي ونقده النصي الإمبيريقي الدؤوب. ولكن هذا لا يغير من حقيقة أن مُسلَّماته الميتافيزيقية المُحَدَّدة، المُتَجذِّرة في مذهب الجوهر الواحد، أَدَّتْ إلى إمبيريقية شديدة الصرامة، مُؤسَّسة على الجمع بين الامتداد (الجسم) والعقل (الروح) بأسلوب جعله، هو وليس أعضاء «الجمعية الملكية»، من يختزل، بطريقة لم تستطع الإمبيريقية اللوكية اتباعها، مجمل الخبرة الإنسانية، وعالم الروح فضلًا عن العالم الطبيعي، إلى المستوى الحصري للمادي والإمبيريقي. وكان هذا ابتكار إسبينوزا ومصدر قوته الرئيس كناقد نصي. ولكنه أيضًا خاصية متأصلة في نسقه وبالتالي تُميِّزه بشكل واسع عن الخط الرئيس في الفكر البريطاني. مع ذلك وفي الوقت نفسه، كانت جزءًا أساسيًا من ثورة أكثر اتساعًا في نقد النص أجبرت البُحّاث الكبار في ذلك العصر مثل سيمون، ولوكلرك، وبنتلي، وياكوب توماسيوس على مُقارَبة تجليات الماضي الفكرية والدينية مستخدمين أساسًا التقنيات الجديدة نفسها حتى عندما كانوا يرفضون بالكامل الأسس الميتافيزيقية لإسبينوزا، أو بيل، أو فيكو.

(6) Preus, *Spinoza*, 61-2, 64; Strauss, *Spinoza's Critique*, 259; Rosenthal, 'Persuasive Passions', 262-4.

(7) Spinoza, *Letters*, 62; Gabbey, 'Spinoza's Natural Science', 170-2, 176.

(8) Walther, 'Spinoza's Critique', 101, 107, 110-11.

ويُؤكِّد إسبينوزا أن المبادئ العامة التي تُوَجِّه نقده النصي هي نفسها التي يُطبِّقها على دراسة الطبيعة بحيث إنه يتصور، على الأقل وَفْقَ مصطلحاته، أن نقده للإنجيل كان «علميًّا» بمعنى جديد بشكل راديكالي. وكما هو الحال كذلك عند بيل، فإنه من الأساسي عند إسبينوزا أن العمليات الطبيعية تَتشكَّل بأسباب وآثار ميكانيكية خالصة وأن العقل والمعتقد الإنساني جزء من العملية الطبيعية؛ وبالتالي فإن التاريخ، ودراسة الدين عنده، وبصفة عامة ما يُطلق عليه في اللغة الألمانية *Sozial und Geisteswissenschaften* (العلوم الاجتماعية وعلوم الروح) لا تختلف من حيث المبدأ منهجيًّا عن العلوم الأخرى: «إنني أقول إن منهج تأويل الكتاب المُقدَّس يكاد لا يختلف عن منهج تأويل الطبيعة، بل بالأحرى يتفق معه تمامًا».[9] وكان هذا مجرد أحد التمظهرات المختلفة الكثيرة في الغرب أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر في حقل البحث العلمي «للثورة» السابقة في الفلسفة المتجذرة عند ديكارت وهوبز والتي نالت مزيدًا من التقدم عند إسبينوزا، وبيل، وغيرهم كثيرين، وهي تغيّرات حولت النقد النصي، وبالتالي أسس المعرفة البحثية، وجعلت علم التأويل، لأول مرة، جانبًا أساسيًّا في الفلسفة ذاتها.[10]

وقد رفض علماء النص الديكارتيون، والديكارتيون المحدثون، والإسبينوزيون، وأيضًا لوكلرك وفيكو، والانتقائيون الألمان، أعراف النشاط البحثي الإنسي التقليدي بطريقة جارفة وغالبًا ازدرائية. وقد شارك التنويران بطريقة مباشرة في عملية تجديد أسس النقد النصي هذه، أولئك الملتزمون بتأمين تواصُل عقلاني بين الإيمان والعقل وكذا شأن المفكرين الأحرار والإسبينوزيين. ولم يكن الأولون [أنصار التواصل بين الإيمان والعقل] مُجرَّد أتباع، بل تحدوا خصومهم الراديكاليين في تطوير المعايير الجديدة في النقد النصي. لماذا يتعين على الأرثوذكسي-الكالفني، أو اللوثري، أو الكاثوليكي، أن يخشى من المناهج المُصمَّمة للبحث عن الحقيقة، أو هكذا تساءل إصلاحيو التوجه الكوكسيون الديكارتيون مثل فيتيشيوس (Wittichius) في ليدن؟ ويرى فيتيشيوس أنه لا ينبغي فهم أي شيء موجود في الإنجيل يتعلق بالظواهر الطبيعية ويتعارض مع ما تخبرنا به الفلسفة فَهْمًا حرفيًّا بل، تأويله بدلًا من ذلك وَفْقًا لتحيزات الناس العاديين لذلك العصر.[11] وقد وافق بوديوس (Buddeus) وموشيم (Mosheim)، العالم اللغوي العظيم من هامبورغ، ويوهان ألبرخت فابريشيوس Johann Albrecht) (Fabricius (1668-1736)، وكثيرون غيرهم من العلماء الألمان الكبار، على أنه لا يمكن أن يكون هناك خلاف بين المعرفة والحقيقة،[12] مقرين بالحاجة المُلِحَّة لإصلاح المناهج النقدية ومتوقعين بثقة استخدامها لترميم جدران السلطة التي خرقها إسبينوزا، وبيل، ولوكلرك.

وحسب فابريشيوس، الخبير في تفسير الإنجيل والكتابات المنحولة الذي كان يملك إحدى أكبر المكتبات الخاصة (32000 مُجلَّد) في ألمانيا البروتستنتية، يتعين على النشاط البحثي الإنجيلي من

---

(9) Goldenbaum, 'Philosophische Methodendiskussion', 153-5; Goetschel, *Spinoza's Modernity*, 61-4.

(10) Hösle, 'Philosophy', 181, 192-5.

(11) Wittichius, *Consensus veritatis*, 3, 11, 14, 357-8; Scholder, *Birth*, 124-5.

(12) Mulsow, 'Eine «Rettung»', 70-1; Reventlow, 'Johann Lorenz Mosheims Auseinandersetzung', 99-100, 105-6; Blair, 'Practices', 69.

الآن فصاعدًا أن يمضي وَفْقَ خطوط جديدة بشكل راديكالي، بحيث يقوم بإعادة صياغة بنى الاعتقاد القديمة، وتمحيص المصطلحات، وتقصي السياق الأوسع لطوائف الشرق الأدنى البالية وأدبياتها بدقة متناهية. وذلك لأن الاعتقاد الشخصي بأن الكتاب المُقدَّس وحي إلهي، أو التسليم بحقيقة أن الكل يقبلون المسيحية، وأن أسفار موسى الخمسة كلمة الله الحقيقية، لم تعد كافية سواء في تفسير معنى الكتاب المُقدَّس بشكل مناسب أم في الدفاع عما ظل يُعتبر، عند معظم البشر، حقائق لا ريب فيها ضد الليبرتانيين، والإسبينوزيين، والربوبيين، والمرتابين.[13] وهكذا يتعين استخدام إسبينوزا، وسيمون، ولوكلرك ضدهم.

كذلك، ما كان لفابريشيوس أن يختلف مع حجّة فان ديل (van Dale) بأنه لو سُمح باستمرار بالدفاع عن المزاعم الزائفة والدجل، مثل نبوءات سيبيل [نبوءات العرّافات] (*Oracula Sibyllina*) أو العبث بالأدلة (*Testimonium Flavium*)، كما حدث في السابق، مستشهدًا بنصوص وتأويلات متناثرة، لكانت النتيجة الوحيدة في النهاية، في المناخ الفكري الجديد، مهما كانت النوايا حسنة، هي تعزيز التفكير الحر بدلًا من الإخلاص.[14] وهكذا، وفي هذا المجال، لم ينشأ الناتج في إطار «الحداثة» من الفكر الراديكالي بوصفه كذلك بقَدْر ما نشأ عن التفاعل الشديد حول قضايا تفسير النص والنشاط البحثي بين التنويرين. وكان القاسم المشترك الحاجة المتصورة لإصلاح مجمل التعلم الإنسي بطريقة راديكالية. من هنا، كان العملاق النابولي جامبتيستا فيكو (Giambattista Vico) (1668ـ1744)، ولو أن البحاث نادرًا ما اعترفوا بذلك، وعبر تطلعه الصريح لتأسيس «علم جديد» للمعرفة بشكل جوهري، ورفضه القاطع للمبادئ الأساسية للتعلم الإنسي ومجمل إرثه، وقيامه بذلك بشكل مُحدَّد عن طريق تحفيز (وتحدّي) الديكارتية، وإسبينوزا، وبيل، ولوكلرك، مهما كانت درجة ابتكاره، كان في الوقت نفسه، وعلى درجة ليست بأقل من الانتقائيين الألمان، ممثلًا بشكل قوي لأعمق الميول البحثية في عصره.

وهكذا، كان «لثورة النقد النصي» للتنوير المبكر إحساس قويّ وربما مُبالَغ فيه حَوْلَ خاصّيتها «الثورية». وقد تَعيَّن الفشلان الكبيران في النشاط البحثي الإنسي، حسب لوكلرك، في ترجمة غير مرضية للنصوص القديمة وعجز بنيوي مُتجذِّر في تفسير معناها. وهو يقر أن الإنسيين قد أنتجوا بعض الترجمات المفيدة؛ ولكن «معظمها»، على حد تعبيره في النسخة الإنكليزية من كتابه بارهسيانا (*Parrhasiana*) (لندن، 1700)، «ليست أمينة بما يكفي، وغالبًا ما أساءت التعبير عن المعنى الأصلي؛ لأن القليل منها ترجمها رجال على درجة عالية من التعليم». ولسوء الحظ، ازدرى الإنسيون الرئيسون الترجمة بوصفها «عملًا مملًا لا يرقى إلى مستواهم» في حين أن الذين تولوا المهمة، التي تعدّ أساسية إذا كان للمجتمع أن يمتلك نتاجًا ذا مصداقية للأعمال الرئيسة في الأدب، والفلسفة، والتاريخ، والطب، والعلم، سواء أكانت كلاسيكية، أم مسيحية مبكرة، أم شرقية، أم وسيطة، كان يعوزهم في الغالب الفهم المطلوب للترجمة الوفية والصحيحة. وإذا كان إسحق كاسوبون العظيم (Isaac Casaubon) (1559ـ1614)، في ما يقر لوكلرك، قد ترجم كتاب بوليبيوس (Polybius)،

(13) Hamilton, *Apocryphal Apocalypse*, 246-7, 292, 294-5; Mulsow, *Moderne*, 252.

(14) Rabus, *Griekse*, *Latijnse*, 9-10; Evers, ' «Orakel» von Antonius van Dale', 235.

وإنياس تاسيتوس (Aenaeas Tacitus) (كاتب إغريقي عُنِيَ بفن الحرب)، وشخصيات ثيوفراستوس (Theophrastus) بشكل رائع، فإن معظم الترجمات الإنسية فشلت بالكامل في تقديم الإنتاج الذي تحتاجه الإنسانية «التنويرية» ومن حقها أن تتوقعه.

وإلى جانب تكبيل الإنسانية بكميات كبيرة من الترجمة غير الدقيقة والمضلّلة، خلت الطبعات اليونانية واللاتينية التي أمّنها الإنسيون، في معظمها، في ما يشكو لوكلرك، من «ملاحظات حول كل المواضع الصعبة»، فضلًا عن تفسيرات للمصطلحات والمعتقدات غير المألوفة للقارئ الحديث. وانطبق هذا العائق الرئيس أيضًا على أوّل ترجمة حديثة كاملة للقرآن، وهي ترجمة أندريه دي راير (André Du Ryer) الفرنسية التي نُشرت بباريس في 1647، واستُعمل هذا النص بشكل موسع خلال التنوير المبكر، وفي 1716 كان من أول النصوص التي ظهرت بترجمة روسية في سانت بطرسبرغ. وعلى الرغم من أن الكتاب كان مطلوبًا بشكل كبير في جميع أرجاء أوروبا، فإن فائدة ترجمة دي راير تقلصت بشكل حاد لعوزها، وَفْقَ تعبير جورج سيل (George Sale) الذي ظهرت ترجمته للقرآن إلى اللغة الإنكليزية في 1734، «لملاحظات تفسر عددًا هائلًا من الآيات، بعضها كان صعبًا، وبعضها الآخر كان من المستحيل فهمه في غياب تفاسير مناسبة، هذا على افتراض أنها تُرجمت أصلًا بشكل دقيق».[15] غير أن الأمور تحسنت إلى حد ما منذ منتصف القرن السابع عشر، في ما لاحظ لوكلرك، حيث «نُشرت مؤخرًا باللغة الهولندية أعمال لثلاثة مؤلفين يونانيين، مع ملاحظات مختلفة، يمكن الموافقة عليها؛ فقد تضمنت مجمل ملاحظات عدة رجال على درجة عالية من العلم. إنني أعني ديوجين اللايرتي (Diogenes Laertius)، ولونغنوس (Longinus)، وكاليماكوس (Callimachus)،[16] وظهر أيضًا عدد قليل من المؤلفين اليونانيين مُؤخّرًا في إنكلترا، «مع الشروح القديمة، وبعض الملاحظات النقدية» التي لا يمكن، مع ذلك، مُقارنَتها بالنسخة الهولندية، سواء من حيث النظام، أم من حيث تَميُّز المُلاحَظات، على الرغم من أنه «لا يتعين ازدراؤها على الإطلاق»،[17] وكل ذلك كان ضئيلًا جدًّا.

أما طبعة كاليماكوس القوريني، القيّم الرئيس على مكتبة الإسكندرية العظيمة لما يقرب من عشرين عامًا حتى وفاته حوالى سنة 240 قبل الميلاد، وأحد أشهر النحويين والشعراء في مصر الهلّينية، فكانت من عمل الأستاذ الألماني الشهير المقيم في أوترخت يوهانس غيورغيوس غرافيوس (Johannes Georgius Graevius) (1632ـ1705)، وهو أصلًا من نومبورغ، وعضو في حلقة أوترخت الفلسفية «كلية دير سكافنتين». غرافيوس، الديكارتي المتحمس (والمعادي الصارم للإسبينوزية)، كتب، مثل بيل وبيكر، معارضًا الخرافة الشعبية المتعلقة بالمُذنَّبات، وحُسب من ضمن أشهر علماء فقه اللغة الكلاسيكيين في أوروبا، وفي الواقع أحد مُصمّمي النقد الجديد. وكانت هذه

---

(15) Hamilton and Richard, *André Du Ryer*, 107, 117.

(16) Benthem, *Holländischer Kirch- und Schulen-Staat*, ii. 454-5; Gundling, *Vollständige Historie*, i. 191-7; Knuttel, *Balthasar Bekker*, 150; Hubbeling, 'Inleiding', 47; the Longinus edition Le Clerc cites was of the Utrecht classicist Jacob Tollius (d. 1696) published by Halma, under the title Dionysius Longinus, *De sublimitate commentarius* (Utrecht, 1694).

(17) Le Clerc, *Parrhasiana*, 174.

الطبعة، التي ظهرت في أوترخت في 1697 مُعزَّزة بجهاز ضخم من المُلاحَظات الشارحة، يتجاوز حجمها حجم النص اليوناني الأصلي بكثير، مع ترجمة لاتينية مقابلة، ملحقة بفهارس مُتعدِّدة للمؤلفين، والآثار، والكلمات اليونانية، والسياق العام، ومُساعِدة الفرد العادي ببعض المعرفة اللاتينية والعامة لتوجيهه.(18)

وهكذا، فشل البحاث قبل الربع الأخير من القرن السابع عشر كليًّا، وَفْقًا للوكلرك، في عرض وشرح الأدب القديم للمجتمع المدني المتعلم. وبدلًا من جعل الكلاسيكيات الإغريقية وغيرها من الكلاسيكيات مُتيسِّرة وجزءًا من الثقافة العامة عبر الترجمة والشرح، رَكَّزَ مُعظَم الإنسيين بشكل كارثي على قضايا الأسلوب والنحو، ما ساعد، حسب رأي النقد الجديد، على التعتيم، نسبة لمعظم القراء، على إرث ماضي الإنسانية النفيس، وقَصْره بشكل ضيق على مُجرَّد حفنة من البُحّاث المحترفين. مع ذلك كان تقويم التنوير المبكر للمهارات الإنسية التفسيرية هو الأكثر تدميرًا. لقد درس الإنسيون بكفاءة اللغات وعلوم اللغة القديمة، ولكنهم فعلوا ذلك، في ما يرى النقاد الجدد، أساسًا لاستعادة وتحرير النصوص بهدف تطوير الفصاحة والأسلوب الأدبي، وتشجيع الشعر، ومديح الصفات الأخلاقية. وحتى إذا كان هناك غرض بحثي جدي، مقابل البلاغي، في الدراسة الإنسية، مثلما في نزعة لورنزو فالا (Lorenzo Valla) الإيمانية، أو إنسية إيراسموس (Erasmus) المسيحية، تَرَكَّز الانشغال الأولي أساسًا في الحض على الخضوع والتقليد التديّني، وليس تقصّي المعاني.

ولكونها لازمة نَمطيّة في ذم التنوير للنشاط البحثي الأقدم، كانت الشكاوى من الانشغال الإنسي بالبلاغة متكرّرة وحادّة. وفوق كل شيء ازدرى جان فريدريك برنار حشو الإنسيّين لرؤوسهم «بعدد لامُتناهٍ من الكلمات اليونانية واللاتينية»، وجمعهم لمخزونات ضخمة من الجمل العقيمة التي وظفوها بعد ذلك لأغراض بيداغوجية، أو زخرفية، أو احتفائية، وترتيبهم لجمل وتعبيرات من المؤلفين القدماء «تقريبًا دائمًا بشكل عشوائي»، ما شجع الجميع على إساءة تفسير النصوص أو عَزْو أكثر المعاني خيالًا لهذه النصوص التي أساؤوا استخدامها بدرجة كبيرة.(19) البلاغة مناسبة لذوي الأذهان البالية، والمتحذلقين، والأغبياء العاجزين عن التصارع مع الأفكار الصعبة؛ ولكن ما نفعها للمهتمين بالتفكير الواضح والقضايا الإنسانية الحقيقية؟ لا يمكن لأحد أن يكون، في ما أكد هذا الراديكالي برنار، عالمًا وإنسيًّا حقيقيًّا، «من دون «فيلسوفًا» رشيدًا؛ ودون أن تكون لديه الأفكار الصحيحة حول الفضيلة والرذيلة»، ودون أن يعرف نفسه والآخرين.(20) بالنسبة له، ألغى إنسيّو العصور الحديثة المبكرة، عبر تَجنُّبهم للمسائل الجوهرية في الحياة البشرية، كل غاية من تقصي النصوص القديمة. وعدم قدرتهم على تحرير أنفسهم من وجهات نظر لاهوتية، وموروثة، وسحرية أساسًا حَوْلَ العالم تركتهم مسجونين ضمن ما اعتبره منظورًا مُشوَّهًا وسطحيًّا بشكل ميؤوس منه

(18) *Callimachi hymni, epigrammata, et fragmenta ex recensione Theodori J. G. F. Graevii cum eijusdem animadversibus* (2 vols., Utrecht, 1697).

(19) Bernard, *Réflexions morales*, 312.

(20) Ibid., 310-11.

ليس حول العصور القديمة فحسب، بل وبشكل مماثل حول الفلسفة، والأخلاق، والتاريخ الكنسي، وتاريخ الفكر والثقافة عمومًا.

وقد حُكم على الإنسيين بشكل كبير بأنّهم كانوا غافلين عن الحاجة لإعادة تشكيل سياق المعتقدات والأفكار التي تشملها النصوص القديمة وتوضيح الافتراضات، والخرافات، والمخاوف التي شكّلتها، فضلًا عن كونهم غير مجهزين لتطوير نوع التفسير المُؤسَّس تاريخيًا الذي لا غنى عنه لتحقيق هذه الغايات. وفي الغالب، جاهدوا لتجنب العداءات والتوترات الأساسية في الأدبيات القديمة أو التقليل منها. لقد اعتبر فالا أن هناك صراعًا بين الفلسفة والعقيدة؛ مع ذلك، كان الأكثر اعتيادًا افتراض عدم وجود عداء كامن بين الفلسفة واللاهوت بل، على العكس، كان هناك تناغم دائم وتَلاقٍ عامّ بين لاهوت برسكا (*prisca theologia*) وحكمة برسكا (*prisca sapientia*) بحيث إن الفلسفة القديمة كانت، جوهريًا، دليلًا مسبقًا على المسيحية، وارتبطت بسلاسة مع تعاليم الأرثوذكسية الدينية.[21] وعلى الرغم من استلهامهم هذا المثال من السلام الفلسفي، فإن معظم الإنسيين كانوا أقلّ اهتمامًا بالبرهنة على التقاطع السعيد بين الحقائق، أو بإزالة الصعوبات حولها، منهم بالبحث عن ملاذ بأقلّ قَدْر ممكن من الإزعاج في افتراض وجود وَحْدة متناغمة ونهائية بين اللاهوت والفلسفة.

ومن الأمثلة الواضحة على هذا، النقاش الإنسي للرواقية الإغريقية-الرومانية. لقد مجدوا الأخلاقيات الرواقية، التي كانت مع نهاية القرن السادس عشر مؤثرة بشكل هائل؛ ولكن تجاهلوا المذاهب الواحدية والحتمية والمادية التي تستند عليها في حين تعرضت المفاهيم الرواقية، مثل غيرها من المفاهيم قبل- المسيحية حول الله، والعناية الإلهية، والنفس، والإرادة الحرة، بطريقة منتظمة ولو بغير قصد في الغالب، للتشويه بمعنى مسيحي تقليدي.[22] ربما كان يستوس ليبسيوس (Justus Lipsius) (1547-1606) باحثًا عظيمًا قام أكثر من أي شخص آخر بتشجيع الرواقية المحدثة المسيحية المتقشفة المألوفة في الثقافة الأوروبية العالية في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، ولكنه أيضًا شرح الرواقية، مثل عدد لا يُحصى من معاصريه الأقل شأنًا، بوصفها جوهريًا إعدادًا وتمهيدًا للطريق أمام المسيحية.[23] ولم تكن هذه بأي حال، من منظور ياكوب توماسيوس، أو لوكلرك، أو بيل، أوجه القصور الوحيدة في مقاربته. ذلك لأن اهتمامه المسرف بحجب كل شيء يتناقض مع اللاهوت المسيحي شجعه على تجاهل المصادر الإغريقية الأقدم المتبقية، والتركيز بدلًا من ذلك على الروايات اللاتينية المتأخرة، خاصة رواية سينيكا (Seneca)،[24] وبالتالي إقحام مُكوِّنات خارجية، تشمل ضخًا للأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة

(21) Holmes, *Florentine Enlightenment*, 136; Krop, 'Northern Humanism', 154-7; Stinger, *Renaissance in Rome*, 301-2; Häfner, 'Jacob Thomasius', 141, 152-3, 157.

(22) Poppi, 'Fate, Fortune, Providence', 647.

(23) Ramond, 'Ne pas rire', 120; Tuck, *Philosophy and Government*, 48, 54-6; Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 379-82.

(24) Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 381; Häfner, 'Jacob Thomasius', 154-5, 157.

من أجْل نقل مضامين سلبية للمادة والطبيعة والتلميح، بشكل زائف تمامًا، بالتزام الرواقية بروحانية متعالية حتى وإن كانت هذه التأويلات، في نظر الباحثين المتأخرين، تناقض بشكل صارخ المذهب الرواقي الصحيح.

وفي الواقع، تعيَّنت إحدى الحالات الرئيسة للتنصير الإنسي المفارق تاريخيًا للفكر قبل المسيحي على وجه التحديد في النزوع إلى وضع الأفلاطونية، وأيضًا الرواقية، ضِمْنَ الأفلاطونية المحدثة المسيحية والمبالغة بصفة عامة في تحديد التناظرات والتماثلات بين الأفلاطونية ودوغما الكنيسة المبكرة. واستمر هذا التقليد في أواخر القرن السابع عشر بين أفلاطونيّي كيمبردج، حيث اعتبروا فلسفة أفلاطون قريبة بشكل عميق من فكر آباء الكنيسة الأوائل، وتُمهِّد أساسًا له. وعلى الرغم من معرفة كدورث (Cudworth) الواسعة وبصيرته الثاقبة، فإنه يُعد في هذا الإطار ضمن المذنبين الرئيسين. وعلى الرغم من الصقل المتنامي في معرفة القرن السابع عشر، لم يتعرض هذا التقليد المُبجَّل طويلًا من النشاط البحثي للتشكيك، وربما لم يكن من الممكن ذلك، إلا بعد بروز النقد الجديد المُؤسَّس على معايير فلسفية جديدة بالكامل مع نهاية القرن السابع عشر. ولكن بمجرد حدوث الخرق، كانت المضامين بعيدة المدى وذات عواقب هائلة.[25]

وحتى عندما كان الأمر يتعلق هامشيًا فقط بالمُسلَّمات اللاهوتية والمدرسية الأساسية، برهن النشاط البحثي الإنسي على بطئه اللافت في تحدي وإزاحة كل أشكال الافتراضات الخيالية، والافتراءات، والتقليد السائد التي نُقلت عبر النصوص، بما فيها أفكار مليئة، بالنسبة لذهن التنوير المبكر، بالسذاجة، والقبول غير النقدي للسلطة، وهي بشكل مُتكرِّر مُجرَّد خيال. وقد حدث هذا حتى عندما تَشكَّك بعض الإنسيين مبكرًا في وجود خداع وعوز للصحة، حيث لم تكن هناك رغبة في مُتابَعة هذه الشكوك بشكل صارم. ومن الأمثلة الأولية، وبالأحرى الخطيرة، دعم الأفلاطونيين الإيطاليين للمُدوَّنة الهرمسية القديمة المُبجَّلة منذ أمد طويل، منذ أيام بليثو (Pletho) وفيشينو (Ficino)، بوصفها ينبوع الحكمة المصرية القديمة المنبثقة في سلسلة سرية من التقليد اللاهوتي العريق من شخصيته النمطية العظيمة «هرمس تريسميجيستوس» (Hermes Trismegistus) [ثلاثيّ العظَمة] إلى الوقت الحاضر.

وكانت الثقة في الهرمسية القديمة، التي أيّدها عدة إنسيين، في أَوْجها في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، وإذا كان العالم اللغوي العظيم كاسوبون (Casaubon) قد تَدخَّل، في 1614، بشكل مُدمِّر لتشويه سمعة هذه الأسطورة المتعلّمة القوية، مُوظِّفًا أكثر التقنيات الإنسية تَقدُّمًا التي تَشاطَرها مع سكاليغر (Scaliger) العظيم لتبيان أن كتب الهرمسية القديمة لم تكن مصدرًا سريًا للحكمة العريقة التي ترجع إلى بدايات الحضارة ولكنها تزوير بالٍ مُتأخِّر لُفِّق بعد فترة طويلة من بروز الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، ولكنه، مع ذلك، لم يقم بصحبة سكاليغر (الذي كان أكثر إدراكًا لحجم التزوير الهلّيني، واليهودي، والمسيحي المبكر)[26] إلا بالقليل نسبيًا لإحداث أثر في التزام النشاط البحثي في القرن السابع عشر بهذه الأسطورة. وذلك لأن هجوم كاسوبون فشل في

(25) Vieillard-Baron, 'Platonisme et paganisme', 440.

(26) Grafton, *Joseph Scaliger*, ii. 706-8.

التأثير على معظم الرأي المتعلم، كما حدث بشكل منتظم مع الاختراقات الحاسمة لعصر النهضة؛[27] وعلى أي حال، تمت مُواجَهتها بشكل كبير من قبل كدورث الذي اعتقد أن كاسوبون قد أخطأ بشكل فادح في اعتباره أن المُدوَّنة الهرمسية القديمة مؤلَّف واحد، مُحاجًّا بأن ثلاثة أو أربعة من الكتب كانت في الواقع «لا شيء سوى غش وخداع مسيحي»، ويتعين قبول البقية على أنها حقيقية.[28]

ولم يستطع الرفض الأوسع والأعمق «للحكمة» الهرمسية والمصرية القديمة، ولصحة التراتيل الأورفية (*Orphic hymns*) التي ترجمها فيشينو إلى اللاتينية، وللعديد من التقاليد المعرفية الأخرى، والخرافات، والأساطير المقبولة، إن لم تكن مُبجَّلة، من قِبَل معظم الإنسيين، التأثير على جمهورية الآداب ككل إلا مع نهاية القرن السابع عشر.[29] بالمقابل، أصبح البُحّاث، بعد 1700، أكثر حدة في نقدهم. ولم يساور فيكو أي شك في أن تقليد الحكمة المصرية القديمة قد نجا. ولكنه اعتقد أولًا، أن هرمس العظيم ثلاثيّ العظَمة قد أشار إلى تقليد جماعي من الفكر الشعبي المصري انتشر عبر عدة عصور استمرت أكثر من ألف عام؛ ثانيًا، أن هذه الحكمة الشعبية المصرية ليس لها أي عَلاقة، في الأصل، بالأفلاطونية المحدثة التي ضخَّها فيها الفلاسفة اليونانيون؛ وثالثًا، أنه لم يكن للتقليد الشعبي المصري الأصلي، ولا للأفلاطونية المحدثة السابقة للمسيحية، أي علاقة بالتنبؤ بالحقائق المسيحية.[30] ومع أوائل القرن الثامن عشر، فيما لاحظ لانغليه دوفرينوا (Lenglet Dufresnoy)، استمرت الهرمسية مثل الخيمياء في بعض الأماكن ولكنها لم تعد في ما يبدو تحظى بالاحترام، لكونها دُفعت إلى حد كبير تحت الأرض وأصبحت دوارًا خفيًّا من الماضي.[31]

ولعل عوز التقدير بصورة عامة لأهمية النقد النصي الجديد للتنوير المبكر يرجع إلى أن مؤرخي القرن العشرين هم أنفسهم كانوا مترددين لمدة طويلة في الاعتراف بشكل كامل بالتأثير السائد لعلوم الغيب في عصر النهضة، ومنشغلين بمصادر غامضة مثل الهرمسية (*Hermetica*)، والأورفية (Orphism)، والديونسيوسية المنحولة (Pseudo-Dionysius) (المُدوَّنة الديونسية)، والقباله (Cabbala)، والنبوءات الكلدانية (Chaldaic Oracles)، ونبوءات زرادشت (*Oracula Zorastris*)، فضلًا عن اعتقادهم بأن هوميروس (Homer)، وأفلاطون، وفرجيل (Virgil)، وشعراء وفلاسفة قدماء آخرين كانوا ملهَمين إلهيًّا بلاهوت برسكا و«يضمّنون إيحاءات خفية إلى المسيحية»،[32] بحيث كان هناك عوز عام في تثمين أهمية النقد النصي الجديد للتنوير المبكر. ويبدو، بعبارة أخرى،

---

(27) Grafton, 'Availability', 768; Harrison, '*Religion' and the Religions*, 132-3; Hofmeier, 'Cudworth versus Casaubon', 572, 582-3; Jehasse, *Renaissance*, pp. xiv, 195, 259, 264, 546.

(28) Yates, *Giordano Bruno*, 169-70, 398, 400-7, 422-3; Stinger, *Renaissance in Rome*, 303; Hofmeier, 'Cudworth versus Casaubon', 581-5; Assmann, 'Rehabilitierung', 44-6.

(29) Grafton, «Availability», 775, 785; Patrides, *Cambridge Platonists*, 7-8; Assmann, *Moses*, 18-19, 84-5.

(30) Vico, *The New Science*, 40, 132, 282-3.

(31) Lenglet Dufresnoy, *Histoire de la philosophie hermétique*, i. 441.

(32) Yates, *Giordano Bruno*, 78-9, 89-91; Ford, 'Classical Myth', 339-43; Hamilton, *Apocryphal Apocalypse*, 30-1; Schmidt-Biggemann, 'Platonismus', 205-7.

أن تَحيُّزًا طويل الأمد تجاه فهم دور التصوف، والسحر، وعلم الغيب في عصر النهضة، والمغالاة في الحداثة والاستقلالية النقدية للإنسي، قد أسهم في فشل إدراك مدى قوة ارتباط الإنسية بنظام ثقافي مُشبَع بالسلطة والسذاجة ومدى عمق القطيعة اللاحقة التي سَبَّبها التنوير المبكر.

وكلما أعطت السلطات موافقتها، سواء أكانت هذه السلطات أدبيات آباء الكنيسة أم التاريخ الكنسي المبكر، في ما يعتقد لوكلرك ومناصرو النقد الجديد، بدا الإنسيون مُتبلِّدي الحس بشكل مُضاعَف، لكونهم فشلوا بصفة عامة في تَصوُّر، فضلًا عن رفض، حالات التزييف الواضحة والمُؤلَّفات المجمعة مُؤخَّرًا مثل التراتيل (*Orphica*)، والسجلات التاريخيّة للكهانة، و«النبوءات الكلدانية» في القرن الثالث الميلادي، وعدد لا يُحصى من الروايات المشكوك في صحتها حَوْلَ معجزات ورؤى القديسين ومريم العذراء، إلى جانب شهادة يوسيفوس (Josephus) المفترضة عن معجزات يسوع المسيح وقيامته، ورواية أريستياس التاريخية المفترضة عن ترجمة التوراة السَّبعينيَّة. وليس هناك أصعب، في ما يزعم بيل، من إعادة التقويم النقدي لما كان يُعتقد بصدقه لمدة طويلة، أو ما يؤمن به الجميع، خصوصًا عندما يكون هذا التصديق مُتجذِّرًا في التقليد وتشهد عليه الكتب بشكل عام. «أليس هيِّنًا»، في ما تساءل في «مشروعه» عن **القاموس** الذي نُشر في روتردام في 1692، «ألا نحمل ما يطبع محمل الجد؛ ألا يدعونا التريث إلى عدم التصديق بسهولة؟»[33] لقد كان هذا في الواقع مكمن الفرق بين النقد الجديد وثقافة النزعة الإنسية.

وعلى الرغم من أن الإنسيين كانوا قلقين حقيقة من الانفصال بين الثقافة الكلاسيكية والديانة المسيحية، كما كان، على سبيل المثال، العالِم الهيغونوتي وخبير الشعر الإغريقي هنري إيتيان (Henri Estienne) قلقًا من منظور مسيحي من العبث، والفجور، والخيالية، في كثير من الشعر الغنائي الإغريقي، كان الرد النمطي لما قبل التنوير اللجوء إلى ذرائع خارجية لتجنب المضامين الفكرية. وكان إيتيان، الذي جمع القاموس الإغريقي الرئيس في العصور الحديثة المبكرة، الذي نُشر في خمسة مُجلَّدات في 1572، والذي كان لا يُضاهى في عصره في معرفته بالنحو، وعلم اللغة، والشعر الإغريقي، مثل زملائه، أقل اهتمامًا بمُعالَجة صراع القيم الأساسي، الذي كان، مثل إيراسموس وغيره، مدركًا له بصورة قلقة، من مُحاوَلة التخلص منه بقَدْر الإمكان عبر السعي لشرعنة الأساطير والحكايات الوثنية، الأمر الذي كان إيتيان مُولعًا بالقيام به، من خلال تحويلها مجازيًّا إلى مُصطلَحات مسيحية.[34]

وهكذا، لم يكن الإنسيون الإيطاليون والفرنسيون العظام، مثل نظرائهم الشماليين، غافلين عن التحديات الفكرية الأعمق المتأصلة في الدراسة الدقيقة للنصوص الكلاسيكية بقَدْر ما كانوا مجبرين بسبب الاستحالة العملية للمُساوَمة أو التشكك في المعتقدات الأساسية لعصرهم على تبني موقف فلسفي مراوغ وغير ملتزم. وفي ما يبدو، نشأ تَورُّطهم العاطفي بالبلاغة والاستعارة التي كان التنوير يزدريها إلى حد كبير وعلى وجه الدقة من حاجتهم إلى سطحية مُصمَّمة بحرص ومفروضة ذاتيًّا لإبعاد الانشغالات التحتية أو المقموعة حول صحة التقاليد والنصوص. وقد طوروا ثقافة منمقة من

(33) Bayle, *Projet et fragmens*, 37.

(34) Boudou, 'Poétique d'Henri Estienne', 575-9; Jehasse, *Renaissance*, 73-82.

المحاكاة والتشبيه، ما سمح بتعايش مريح بين الدراسات الإنسية واللاهوت والفكر المدرسي، بحيث تَجنَّبوا بهذه الطريقة خطر الفضيحة، والغضب، والخلاف، وصدام القيم الوحشي.[35] وعلى الرغم من جرأة إيراسموس البينة في تحرير ونشر النص الإغريقي للعهد الجديد، حيث علّق على نواقص الترجمة اللاتينية المعتمدة للكتاب المقدس، ظل التعايش المُصمَّم لتسوية المشاكل اللاهوتية والفلسفية، وليس الفحص والتقصي المنتظم، الإستراتيجية المهيمنة.

وقد اهتم الإنسيون بتقصي النزعة الارتيابية القديمة، أحد تيارات الفكر الإغريقي التي أُعيد اكتشافها مُؤخَّرًا، بمزيد من العزم، خاصة البيرونية. مع ذلك، كما ذُكر، بالغ الإنسيون في توظيف النزعة الارتيابية لأنها بدت، على وجه الدقة، أداة نافعة للدفاع عن هيمنة اللاهوت من تعديات تيارات الفكر القديم الأقلّ قبولًا. وهكذا نشر إيتيان تصوير حي لسيكستوس إمبيريكوس (*Hypotoposes of Sextus Empiricus*)، في 1562، أساسًا كطريقة لتشويه سمعة مدارس الفلسفة القديمة وتحييد وجهات نظرها الطبيعانية و«الإلحادية».[36] إضافة إلى ذلك، وبعد حركة الإصلاح الديني، ألقت الضرورات القاسية لعصر مُتوتِّر بظلالها الكثيفة على دراسة الكتاب المُقدَّس، وآباء الكنيسة، وتاريخ الكنيسة المبكر، ما زاد من منع البُحّاث البروتستنتيين والكاثوليك من دراسة المصادر المبكرة بشكل محايد.[37] وإذا كان بعض الإنسيين قد شعروا، مع منتصف القرن السابع عشر، أن «عصر النقد وعلم فقه اللغة قد انتهى وحل محله عصر الفلسفة والرياضيات»،[38] فإن النقد القديم للنزعة الإنسية فحسب هو الذي انحسر، متهاويًا بصحبة سطوة اللاهوت والفلسفة المدرسية. وذلك لأن صعود الديكارتية والفلسفة الجديدة كان يعني كذلك أن نقدًا جديدًا مُؤسَّسًا فلسفيًّا وعلميًّا تجري رعايته، نقد يستخدم تقنيات علم فقه اللغة ولكنه أصبح مُهتمًّا بشكل رئيس بالدراسة المحايدة والمنتظمة للحجج وبنى الاعتقاد التي كشفتها النصوص القديمة بدلًا من الشهادات، والصياغات العقائدية، والتمارين والاستعمالات البلاغية، والأمور الأسلوبية بوصفها هدفًا في حد ذاتها.

2. علمنة المُقدَّس

زعم أنصار النقد الأدبي للتنوير المبكر أنه سوف تنتج منظورات ومعرفة جديدة من إعادة فحص الكتاب المقدس، والترجمة السَّبعينيَّة للتوراة، والنسخة السامرية، والأعمال الإنجيلية المشتبه في صحتها [أبوكريفا] (*Apocrypha*)، وتاريخ الكنيسة المبكر، وعلم الأساطير، والفلسفة الوثنية الإغريقية والرومانية، والدين الكلاسيكي، والأفلاطونية المحدثة المسيحية، والكنائس الشرقية، واليهودية قبل وبعد المسيحية، ومصر القديمة، وطوائف بلاد ما بين النهرين القديمة،

---

(35) Holmes, *Florentine Enlightenment*, 136; Krop, 'Northern Humanism', 154.

(36) Popkin, *History of Scepticism*, 20-1, 33-4; Grafton, 'Availability', 790.

(37) Hamilton, *Apocryphal Apocalypse*, 226.

(38) Grafton, *Defenders*, 3;

انظر أيضًا:

Grafton, *Bring out your Dead*, 101, 317.

والمانوية، والإسلام، باستخدام التقنيات المُصمَّمة حديثًا.[39] وفي سعيهم لمنهجة قواعد علم التأويل على أساس جديد، قام أنصار المنهجية الجديدة بشكل دراميّ بمقارنة ما اعتبروه مناهج جديدة بمناهج التفسير الإنسي. وقد أضافوا إلى أدوات المعرفة الإنسية وعلم فقه اللغة اشتراط وضع الأشياء في سياقها التاريخي، بحيث يوضحون آراء وعادات كل عصر، ويتعلمون التمييز بين مختلف الأيديولوجيات اللاهوتية، والفلسفية، والتأريخية، ويبرزون كيف أنها تنزع إلى التحكم في أسلوب اللغة ومفرداتها. ونتيجة لذلك، تَحوَّل كثير من الاهتمام نحو التأسيس الفكري للمُجادَلات والدوافع وراء تحرير النص، والتزوير، والتحوير، فضلًا عن البحث في الأصول التاريخية للأسماء، والمُؤسَّسات، والقوانين، والمعتقدات.

ويوجد في كتابات الماضي، في ما يرى لوكلرك، «عدد لا يُحصى من الإشارات إلى عادات وآراء عصرها» التي ما لم يقم المُفسِّرون المحدثون بتقصّيها وتفسيرها بالكامل ستتركنا إلى الأبد عاجزين عن فهم ما كتبوه فهمًا صحيحًا.[40] ويتطلب وضع الأمور في إطارها الصحيح كثيرًا من المعرفة التاريخية، ولكن من الجوهري كذلك، في ما يعتقد، القيام بالنقد، كما بيّن في رسالة إلى لوك (الذي كانت فلسفته في اللغة مؤثرًا رئيسًا على منهجه التاريخي-الفيلولوجي)، بأسلوب «أكثر فلسفية» من الماضي.[41] وقد تَضمَّن التوضيح الأكثر «فلسفية» بحثًا علميًّا مضنيًا، يتقصّى المحيط الثقافي، والتعبيرات الشعرية عبر استخدام تقنيات مقارنة واسعة. وبالنسبة للوكلرك، الذي كان نقده الإنجيلي نفسه مُوجَّهًا جزئيًّا ضد ريشار سيمون وإسبينوزا، ولكن في الوقت نفسه استفادت قواعد نقده بكثافة من إسبينوزا (فضلًا عن لوك)،[42] فإن ذلك ينطبق بشكل مُتساوٍ على الأدبيات المُقدَّسة والمُدنَّسة.

ولأن المؤلفين القدماء لم يقوموا إلا نادرًا بتفسير معتقدات وعادات أولئك الذين يعيشون بينهم، فشلت النصوص القديمة في الغالب في كشف ما نحتاج لمعرفته كي نفهمهم بشكل صحيح. ونظرًا لأن المؤلفين عادة ما يشيرون إلى المعتقدات السائدة بشكل هامشي أو غامض، أصبح الفحص النقدي وإعادة صياغة الافتراضات والعمليات الذهنية الكامنة وراء ما يقولون أمرًا لا غنى عنه، في ما يُؤكِّد لوكلرك، إذا أراد المرء أن يقتنص المعنى الحقيقي من النصوص.[43] ويتعين على المحررين والمترجمين النضال للقيام بذلك عند إعدادهم طبعاتهم؛ ولكن يجب كذلك على القُرّاء المحقّقين، في ما يحض، تَعلُّم القيام بذلك بأنفسهم عبر الاستفادة من المخزون المتنامي والذي ظل غير كافٍ بشكل كبير من الأعمال المرجعية، والمعاجم، والموسوعات التي تحتوي على المعرفة الخلفية الضرورية التي تستعصي معاني النصوص الدقيقة في غيابها حتى على الأكثر معرفة. ولضرب مثل عن النوع المثالي من التجميع المعجمي اللازم لأسلوب القراءة «التنويري» الجديد، استشهد لوكلرك

(39) Hamilton, *Apocryphal Apocalypse*, 227-8.

(40) Le Clerc, *Ars critica*, i. 48; Pitassi, *Entre croire et savoir*, 13-14.

(41) Lomonaco, 'Tra erudizione e critica', 165.

(42) Ibid., 165-6; Mannarino, *Mille favole*, 102.

(43) Le Clerc, *Ars critica*, i. 398.

بعمل غرافيوس الضخم المُكوَّن من اثني عشر مُجلَّدًا (*Thesavrvs antiqvitatvm Romanorvm*) (1694_1699) الذي نشره وباعه في أوترخت وليدن فرانسوا هالما وبيتر فان دير آ (Pieter van der Aa).[44]

وتتعين إحدى النقاط ذات الأولوية العالية في قائمة اعتراضات لوكلرك الطويلة على الثقافة البحثية الإنسية في أن الإنسيين، في سعيهم لتحديد الاستخدام والنحو الصحيح، ظلوا بصفة عامة غُفلًا عن حالات التناقض والغموض الناشئة من الطريقة التي تحوز بها الكلمات والجمل المتطابقة أو المتشابهة معاني مختلفة عبر الزمن أو عندما تسبغ عليها الديانات المتنافسة، والطوائف، والمدارس الفلسفية دلالات جديدة. وكما أنّ «الكتاب المُقدَّس» يعني العهد القديم العبري بالنسبة لليهود، في حين أنّ المصطلح، بالنسبة للمسيحيين، يدل على العهدين القديم والجديد فضلًا عن المنحولات الإغريقية التي ضموها إلى العهد القديم،[45] فإنه يمكن الاستشهاد بأمثلة لا تُحصى من المفاهيم الرئيسة ـ القدر، النفس، «النور»، النعمة، الملائكة، الشيطان، الخلاص، الثالوث، الأرواح، النبوّة، المسيح، العناية الإلهية، الله[46] ـ حيث تُشحن الاستعمالات المسيحية، واليهودية، والأفلاطونية، والرواقية، والأرسطية، والفيثاغورية التعبيرات نفسها بمَعانٍ مختلفة جدًّا. ويبدو هنا أن المقاربة الإنسية ما زالت مُتجذِّرة بالنسبة لهذا الأمر في آباء متهلّنين مثل جوستين الشهيد وكليمنت من الإسكندرية؛ وذلك لأن الآباء، في ما يعتقد لوكلرك، وغندلنغ، وآخرون، أربكوا بطريقة ميؤوس منها الجدل حول الثالوث عبر الخلط بدون تمييز بين الأفكار الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، واليهودية، والمسيحية.[47]

وبتجاهل الإنسيين عمليًّا مشكلة بنى المعتقدات المُتشعِّبة، فإنهم إما أسبغوا مغزًى مسيحيًّا بمفارقة تاريخية وإما عدا ذلك، وليس أقل شيوعًا، خلطوا كل شيء عبر الفشل في إعادة صياغة وتصنيف أنساق فكر العالم القديم بطريقة مناسبة. وعلى هذا النحو، ألغى عجز الإنسيين الكامل عن فهم السياق التاريخي براعتهم في الاستخدام اللفظي. ولهذا، حسب لوكلرك، كان عوز فهمهم لأنساق الاعتقاد والفكر القديمة كبيرًا لدرجة أن كل طبعاتهم المختلفة من **حياة وآراء الفلاسفة البارزين** (*Lives and Opinions of Eminent Philosophers*) لديوجين اللايرتي (Diogenes Laertius) (حوالى 200_250 م.)، وهو نص حيوي لدراسة مدارس الفلسفة القديمة نُشر لأول مرة في الغرب باللغة اليونانية في 1533، كانت عديمة الجدوى.[48] ويضيف أنه كان هناك سبب وجيه للامتنان للطبعة النقدية الحديثة التي نُشرت في أمستردام في 1692، والتي ظلت لاحقًا وطويلًا، وَفقًا

(44) Ibid., i. 58; Bietenholz, *Historia and Fabula*, 276-7.

(45) Le Clerc, *Règles de critique*, 329; Le Clerc, *Ars critica*, i. 249.

(46) Le Clerc, *Ars critica*, i. 274, 415-19; Le Clerc, *Règles de critique*, 351; Sina, *Vico e Le Clerc*, 24-5, 30.

(47) Le Clerc, *Lives*, 69-81, 95-6; Gundling, *Vollständige Historie*, i. 933-4, 936; Cantelli, 'Mito e storia in Leclerc', 275-6; Mulsow, 'Gundling *versus* Buddeus', 115.

(48) Le Clerc, *Ars critica*, ii. 449-50; Blackwell, 'Logic of History', 106-8; Piaia, 'Brucker *versus* Rorty', 76-7; Kelley, *Descent of Ideas*, 91.

ليوهان غورغ فالش (Johann Georg Walch)، في بحثه تاريخ الفلسفة (*Historia philosophica*) في 1727، نسخة ديوجين الوحيدة الموثوقة فضلًا عن كونها الأفضل شرحًا.(49)

الأكثر إثارة للأسى تحديدًا، في ما يعتقد لوكلرك، كانت أوجه قصور البحث التوراتيّ الإنسي. ففي وجهة نظره، كانت كل الكنائس الرئيسة في القرون الحديثة مذنبة بشكل مُتساوٍ في التعتيم على المعنى الحقيقي لكثير من نصوص الكتاب المُقدَّس عبر قراءاتها وترجماتها غير العلمية، وغير النقدية، وغير الدقيقة إلى حد كبير. لقد كانت مضامين هذا القصور عميقة التأثير بالدرجة التي جعلت لوكلرك يعتبرها السبب الرئيس، بصحبة التأثير المميت للأفلاطونية المحدثة على الآباء، في تزايد الانقسامات والصراعات التي عانت منها المسيحية القديمة والوسيطة والحديثة. وقد كانت ثقته في النقد الأدبي الجديد بالدرجة التي جعلته يعتقد أنه سوف يحل في النهاية الانقسامات القديمة بين الكنائس بشرط الاعتراف بأن ما أطلق عليه «مبادئ المسيحية»، وهي النقاط المذهبية التي تشترك فيها كل الكنائس، عقلانية بطبيعتها: لو أن علماء اللاهوت من مختلف الطوائف قاموا بدراسة الكتاب المُقدَّس مُعلِّقين أحكامهم، كما ينبغي للمرء، وكما هو معقول جدًّا ومنصف، حتى يكمل فحصًا دقيقًا، «لما كان هناك خلاف بيننا»(50) وإذا كان هناك الكثير مما هو ساذج، وغير عقلاني، «وزائف بشكل واضح» ليس في التعليم الكاثوليكي فحسب ولكن في كل شيء مُسبِّب للخلاف، أو مُميِّز لتعاليم كل كنيسة بعينها، لانحصرت كل هذه اللاعقلانية، في ما يؤكد، في ما يقسّم بين هذه الكنائس.(51) فإذا سأل المرء عن أداة العقل لفصل «المسيحية بشكل عام» عن الزيف، والسذاجة، والخرافة، كانت الإجابة، بالطبع، هي النقد الأدبي. وقد اعتبر لوكلرك أن المهمة الأعلى في عصر التنوير الجديد البازغ، مُسلَّحًا بأداته النقدية الجديدة، يجب أن تكون الدفع بنشاط تجاه إعادة توحيد الكنائس.(52)

وقد تَعيَّنت نقيصة النزعة الإنسية الأسوأ، في ما يعتقد لوكلرك، وبيل، وفان ديل، وبنتلي على حد سواء، وبحسبان أن «صياغة وتزوير الكتب، ونسبتها إلى أسماء عظيمة»، كما قال بنتلي، «كانت مُمارَسة تكاد تكون قديمة قدم الأدب» و«الجزء الأعظم من الجنس البشري يُكرَه بسهولة شديدة بهذه الطريقة»،(53) في فشل تلك النزعة في الكشف الفعّال لأكثر حالات الافتراء والخداع وضوحًا وضررًا المدسوسة على الإنسانية من قبل سلطة نصية قديمة. لذلك، يبدو أن العمل الحقيقي لتشويه سمعة نبوءات سيبيل (*Oracula Sibyllina*)، والسرد الزمني الكلداني (*Chaldaean chronicles*)، والتراتيل الأورفية، على الرغم من أن أجيالًا من العلماء شغلوا أنفسهم بهذه الغوامض ونبوءات الآيات الوثنية قبل المسيحية ظاهريًّا، لم يبدأ، كما لاحظ ديدرو في 1751، إلا في خمسينيات القرن السابع عشر عندما نشر الباحث الهيغونوتي ديفيد بلونديل (David Blondel) (1590ـ1655)، الذي

(49) Walch, *Einleitung*, i. 5.

(50) Le Clerc, *Règles de critique*, 377.

(51) Le Clerc, *De l'incrédulité*, 205-7, 240.

(52) Ibid., 205; Le Clerc, *Règles de critique*, 377; Bots and Evers, 'Jean Leclerc et la réunion', 54-67.

(53) Bentley, *Works*, ii. 136-7.

احترمه بيل كثيرًا في فترة لاحقة، خليفة فوسيوس الأب في الأكاديمية الريمونسترانتية، رسالته حول النبوءات في أمستردام.[54] إذا وجد كاسوبون وبُحّاث إنسيون آخرون أساسًا للشك في النبوءات بوصفها كما يُفترض نصوصًا قبل-مسيحية تتنبأ بصدق بتاريخ العالم المستقبلي، وقدوم يسوع المسيح، وسقوط روما، طيلة القرون الخامس عشر، والسادس عشر، والسابع عشر، استمر معظم الإنسيين، ومعظم المجتمع، في تبجيلها بوصفها توكيدًا للمزاعم المسيحية نفسها المشتقة من مصدر وثني لا يرقي إليه الشك، وإن كان غامضًا، وهو العرّافات العشر المُبجَّلات.[55]

الواقع أنه ظلت هناك، في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، مقاومة قوية ضد الذين شككوا في صحتها. وقد أكد كليمنت من الإسكندرية، وأوريجن (Origen)، والقديس جوستين الشهيد، وآباء آخرون، في ما يلاحظ بولنغبروك، أن «العرّافة القديمة والمُبجَّلة... كانت ملهمة بشكل استثنائي «من العليّ القدير»، وقد حُسب ذلك بشكل أكبر من اعتراضات بلونديل عدة عقود أخرى في أذهان الكثيرين.[56] «يا لها من تزييف أخرق، نبوءات سيبيل الموجودة الآن»، في ما يعلق بنتلي، ملاحظًا سطوتها الطويلة، «وقصة أريستياس حول نسخة التوراة اليونانية السَّبعينيَّة»، وقد «مرت من دون سيطرة حتى بين الرجال ذوي التعلم العالي جدًّا!»[57] وفي هولندا، لم تُشوَّه سمعة نبوءات سيبيل، أخيرًا، إلا بعد نقد فان ديل المُدمِّر في كتابه حول إحياء الوثنية القديمة (*De oraculis veterum ethnicorum*) (1683).[58] وبحلول الربع الثاني من القرن الثامن عشر، انتهت المعركة أيضًا في فرنسا: أي عالم لاهوت، تساءل ديدرو في 1751، سوف يجرؤ اليوم على استخدام شواهد السرد التاريخي الكهانيّ سلاحًا «ضد الربوبيين»؟[59]

ويشكو لوكلرك من أن الأكثر إثارة للأسى استمرار كليمنت، الواثق في نبوءات سيبيل والمصادر الأخرى المشكوك فيها، في «الاستشهاد بمُؤلَّفات مفترضة وكأن الجميع يعترفون بها».[60] ويضيف حزينًا أن هذا الاستعمال السيّئ للنصوص كان «الأكثر شيوعًا بين الآباء»؛ مع ذلك فشل الإنسيّون في كشف كل هذا.[61] وما يبدو اليوم عوزًا في الأمانة، كما لاحظ لوكلرك، «كان من عادة كثير من القدماء لاستخدام كل أنواع الحجج والكتب لإقناع الناس بآرائهم».[62] وقد كان هذا واضحًا

(54) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 775, 778; Gundling, *Gundlingiana*, iv. 318; Prades, *Thèse*, 63; Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 285.

(55) Yates, *Giordano Bruno*, 16 n., 42, 364, 427; Ford, 'Classical Myth', 339-40; Stinger, *Renaissance in Rome*, 308-12.

(56) [Faydit], *Remarques sur Virgile*, 93; Goeree, *Mosaize Historie*, ii. 667; Rabus, *Griekse, Latijnse*, 96; Bolingbroke, *Philosophical Works*, iii. 38.

(57) Bentley, *Works*, ii. 138.

(58) Grafton, *Defenders*, 167, 172-3.

(59) Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, p. 285.

(60) Ibid., 49; Clement of Alexandria, *Protreptikos*, 113, 141, 161, 167; Lenglet Dufresnoy, *Méthode*, ii. 445.

(61) Le Clerc, *Lives*, 39-40.

(62) Ibid., 50.

له ولمعاصريه ولكنه للآسف، لم يكن واضحًا للإنسيين. التغلب على الوثنية يُبرِّر، في عيون الآباء، التزوير وخداع الناس. ولكن لوكلرك تَشكَّك فيما إذا كان الحكيم حقًّا يستطيع أن يوافق أصلًا على هذا التلاعب المُكرَّس. في الواقع، لعل نواقص المناهج المتعلقة بآباء الكنيسة، في ما يعتقد، عرقلت في النهاية القضية المسيحية بدلًا من أن تساعدها: لأن «العديد من الناس يعتقدون أن عوز الصدق عند بعض المسيحيين، وسذاجة البعض الأخر، أسهما كثيرًا جدًّا في الحفاظ على الوثنية».[63]

وهذه الانتقادات وغيرها حول مُعالَجة الآباء للتاريخ، التي نُشرت أصلًا في كتاب لوكلرك **المكتبة العامة** تزايدت بوجه خاص في بريطانيا حين ظهر نصه مترجمًا، تحت عنوان **حياة الآباء البدائيين** (*Lives of the Primitive Fathers*) (1701)، وفي ألمانيا حيث أعاد غندلنغ، بعد سنوات قليلة، صياغة سرده لسوء استعمال الآباء للأفلاطونية، وفي 1721، ظهرت ترجمة ألمانية لنصه بمبادرة من كرستيان توماسيوس.[64] ويظل عمل لوكلرك **النقد الأدبي** (*Ars critica*) (1697) المعروف جيدًا، والذي يذهب فيه إلى أبعد حد نحو صياغة قواعد النقد الجديد، عملًا كلاسيكيًّا للمعرفة الجديدة، في جميع أنحاء أوروبا، إلى فترة متقدمة من القرن الثامن عشر.[65] ويتمسك بأن الغاية من النقد هي الكشف عن المعنى الحقيقي للنصوص؛ وإذا كان الإنسيّون قد يتفقون مع ذلك بالمعني الواسع، فإنهم كانوا سيتحاشون مطلبه بوجوب تأسيس التفسير السليم بشكل رئيس على مقاربة «فلسفية» للواقع بما في ذلك الكتاب المُقدَّس بدلًا من مُجرَّد الاعتماد على علم فقه اللغة، ووجوب أن يُوظَّف العقل «الفلسفي» لتوضيح الظرف التاريخي، وتقويم الحجج، وتقدير استحضار الأمارات، والعجائب، والحكايات، والمعجزات. وينظر لوكلرك إلى المنهج التاريخي-الفيلولوجي والمُقارَبة «الفلسفية» بوصفهما قطعتين أساسيتين في جهاز يجب «توحيده بشكل دائم» إذا رغبنا في تحقيق أي نتيجة ذات قيمة.[66]

ومن الخصائص اللافتة للنقد الأدبي عند لوكلرك دمجه الكتاب المُقدَّس لأغراض التقويم النقدي مع بقية الأدبيات القديمة، كما عند إسبينوزا، وبولانفيليه، وكولنز، حيث حوّل نقد الكتاب المقدس إلى نشاط شبه-علماني لا يمكن تمييزه عن الأنواع الأخرى من دراسة النص.[67] ومنذ قراءته **رسالة لاهوتية- سياسية** أول مرة في 1681، استوعب لوكلرك نقد إسبينوزا وحاربه في الوقت نفسه.[68]

---

(63) Ibid., 204.

(64) Häfner, 'Johann Lorenz Mosheim', 232; Mulsow, *Moderne*, 289-91.

(65) Jaumann, *Critica*, 176; Pocock, *Barbarism*, i. 218;

قد يتساءل المرء عما إذا «كان يلخّص قرنين من العمل حول النقد النصي والتاريخي»، انظر:

Grafton, *The Footnote*, 215.

(66) Le Clerc, *Ars critica*, foreword; Jaumann, *Critica*, 178-9; Poulouin, *Temps des origines*, 360-3.

(67) Poulouin, *Temps des origines*, 361-2; Funkenstein, *Theology*, 220-1; Lagrée, 'Le Thème des deux livres', 24-9, 36-7; Pitassi, *Entre croire et savoir*, 51-2, 57-8.

(68) Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 523-4; Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza*, 78; Pitassi, *Entre croire et savoir*, 25, 48

ويؤسس تطبيق القواعد النقدية نفسها على دراسة الكتاب المُقدَّس مثل تطبيقها على النصوص الأخرى لإستراتجيته للتوفيق بين الفلسفة الحديثة واللاهوت عبر إزالة العراقيل أمام ما اعتبره ديانة مسيحية «عقلانية» بالكامل. وعبر اختزاله محور المسيحية الإعجازي إلى حد أدنى غير قابل للاختزال، وفصله عن الباقي بطريقة جعلت حتى حليفه لوك يشعر بالانزعاج،(69) حرر نفسه كي يُخضع معظم الكتاب المُقدَّس، وكل الأعمال الإنجيلية المشتبه في صحتها، والأعمال المنحولة (*pseudepigrapha*)، وأدبيات آباء الكنيسة، بكل قوة لصرامته التاريخية ـ النقدية، فضلًا عن التضحية بالعديد من المعجزات التي سبق قبولها.(70) وقد أنكر بجرأة، مثل الديكارتيين الراديكاليين، تأليف موسى للأسفار الخمسة وتبنى وجهة نظر إسبينوزا أن شق البحر الأحمر يرجع إلى رياح قوية بشكل استثنائي.(71) وعند لوكلرك الإنجيل هو كلمة الله ولكن ليس كله متحررًا من التحريف، وليس كله موثوقًا.

وقد تَشعَّبت عواقب النقد الجديد في جميع الاتجاهات، ومن أكثرها أهمية الحقل الجديد «تاريخ الفلسفة». وهنا كان بيل من بين الآباء المُؤسِّسين. وتتعين الطريقة المقنعة الوحيدة، عند بيل، كما عند إسبينوزا، ولوكلرك، وفان ديل، وغندلنغ، لتفسير مصدر قديم، وتقويم المزاعم التي نواجهها في الأدبيات الدينية، والفلسفية، والعلمية الماضوية بشكل مفيد، في تطبيق معيار السببية الطبيعية، واستخدام المنهج التاريخي ـ النقدي ليس لكشف الأفكار الزائفة فحسب ولكن أيضًا مجمل بنية الافتراض، والتحايل، والتحيز، والخوف، والتقليد الذي تستند عليه بنى المعتقدات المُشوَّهة الماضوية.(72) ولكنه رأى، عبر تجميع النصوص الأساسية، أنه يمكن للمرء المضي في إعادة صياغة القصة الأوسع لتاريخ الفكر الإنساني وجعل ذلك فرعًا لا يمكن الاستغناء عنه من الفلسفة. ومدفوعين جزئيًا ببصيرته الثاقبة وأطروحاته المستفزّة، بدأ ياكوب توماسيوس، وبوديوس، وآخرون عملًا مفصَّلًا من التقويم النقدي للفكر القديم واصَله في ما بعد فابريشيوس، وغندلنغ، وهويمان، وبروكر الذين يرون أنه لكي يكون تاريخ الفلسفة صحيحًا، يجب أن يكون، بالمعنى الذي يراه بيل، ولوكلرك، وبولانفيلييه، «نقديًا» و«فلسفيًا» في آن واحد، أي تقويمه وَفْقَ السياق التاريخي، والسببية الطبيعية، والتصنيف الدقيق للمصطلحات والتقليدات.(73)

وهكذا يعد النقد النصي، عند بيل، أساسيًا لكل من الدراسة التاريخية والفلسفة. وخلافًا لديكارت، و«مالبرانش، ولوك، ولوكلرك، ولكن مثل إسبينوزا، يرى بيل أن العقل الطبيعي هو المعيار الوحيد المسموح به لما هو حقيقي أو خلاف ذلك.(74) وفي حين أن العقل الفلسفي،

---

(69) Champion, 'Père Richard Simon', 39.

(70) Pitassi, *Entre croire et savoir*, 13-15, 24-5, 81-2; Brogi, *Cerchio*, 37-8.

(71) [Le Clerc], *Sentimens*, 126-7; [Faydit], *Remarques sur Virgile*, 239; Wijngaards, *De 'Bibliothèque choisie'*, 5; Pitassi, *Entre croire et savoir*, 24-5, 82.

(72) Popkin, 'Spinoza and Bible Scholarship', 11-13.

(73) Proust, *Diderot*, 248-9.

(74) Marilli, 'Cartesianismo e tolleranza', 577.

الرياضي والتاريخي في النهاية كلّ واحد ويستند على التناسبية الهندسية، كما عند إسبينوزا، فإنه يرى، كما رأينا، أن «الحقائق التاريخية»، انتخال الوقائع التاريخية عبر استعمال المنهج النقدي-التاريخي الجديد، حتى إن كان مُؤسَّسًا في النهاية على المعايير الرياضية حول التناسب والتكميم، تؤمّن للناس تَيقُّنًا من الواقع والعقلانية غير مُيسَّر في أي مكان آخر، ولا حتى في الرياضيات أو الفيزياء. لا يستطيع أحد أن يناقض معرفتنا بأن القيصر هزم بومباي من دون أن يتخلى عن كل النشاط البحثي والعقل، في حين يجب علينا جميعًا أن نتنازع مع «عدم تيقن الرياضيات الحقيقي والمطلق»، وإمكانية أن البراهين الرياضية مُجرَّد «أشباح جميلة ورائعة» لا تعرض أي «قيمة أخلاقية» مثلما تفعل الحقائق التاريخية بشكل يمكن إثباته.

وهذا يعني، وَفقًا لرأي بيل، أن النقد والبحث التاريخي ليس أمرًا ضروريًّا فحسب، بل مركزيًّا لعملية التفكّر الفلسفي المجدي بنفسها.[75] لذا فإن هناك، بِنَظَر بيل، ارتباطًا وثيقًا بين «النقد» الجديد وسعيه لتحويل العَلاقة بين اللاهوت والنشاط البحثي عمومًا فضلًا عن توسيع نطاق «الفلسفي» أبعد مما هو قابل لمُجرَّد المُعالَجة الكمية: يجب تعزيز العقلانية الرياضية، إذا كان المرء يسعى إلى مُقارَبة «فلسفية» حقًّا للواقع، بالمعرفة المستمدة من النصوص التاريخية المُقوَّمة نقديًّا.[76] وفي الواقع، فإن النقد التاريخي وحده، في رأيه، هو الذي يُؤمِّن للفيلسوف الحقيقي ما هو معروف بقَدْرِ ما يُمكِّن الناس من أن يعرفوا الأشياء بشكل صحيح، وموثوق، وقوي. وسواء كان يناقش الفكر السياسي، أو الأخلاق، أو التسامح، أو الإلحاد، أو أي شيء آخر يؤثر على الناس، فإن الفيلسوف لا يستطيع القيام بعمل ذي قيمة إلا على أساس المعرفة التاريخية.

وعلى هذا النحو، وعلى الرغم من العداء المتبادل، دفع لوكلرك وبيل في الاتجاه نفسه إلى حد كبير في مجال النقد، ولو أن ذلك لم يمنع لوكلرك من تشويه مُراجَعات بيل التي اعتبرها مسهبة وغير نسقية.[77] وقد اعتبر كلاهما أن السعي نحو الوقائعية التاريخية، والمنهج التاريخي-النقدي في انتخال الوثائق واستعادة الوقائع، أساس علم التأويل، وأن علم التأويل أساسي للفلسفة. وقد نظرا إلى منهجيتهما النقدية كوسيلة للتحرك بحرص بين الدوغما الرياضية الضيقة للديكارتية من جانب، والدوغماتيّة اللاهوتية للكنائس من جانب آخر، وهو منهج يجب أن يكون هو نفسه، لذلك، «فلسفيًّا» وأداة حيوية للفلسفة في الوقت نفسه.[78] وفي الواقع، أصبحت الروح الفلسفية، أي التطبيق الممنهج للعقل البشري، حيث النقد الجديد أحد أداتيها الرئيستين، تبدو لإسبينوزا، وبيل، ولوكلرك على حد سواء، أي كل الشخصيات الثلاث الرئيسة في التنوير الهولندي المبكر، الأداة التي يمكن للجنس البشري عبرها أن يعرف بشكل صحيح ما هو حقيقي وما هو زائف، ما هو واقعي وما هو خيالي في ذاكرة الإنسان وأساطيره ونصوصه.

(75) Bayle, *Projet et fragmens*, 35-7; Chaufepié, *Nouveau Dictionnaire*, i. 254; Cassirer, *Philosophy*, 204-7; Grafton, *The Footnote*, 195-6, 209-12.

(76) Fontius, 'Critique', 12; Jaumann, *Critica*, 135, 137, 179.

(77) Lomonaco, 'Tra erudizione e critica', 161.

(78) Lomonaco, 'Readers of Locke', 105; Pitassi, *Entre croire et savoir*, 90, 93.

3. الإنسان والأسطورة

كانت العلمنة وتقويض السحر مركزيين لـ «المعرفة الصحيحة» بطريقة مختلفة عمّا هو الحال نسبةً إلى النشاط البحثي الإنسي. وخلال عصر النزعة الإنسية التي تداخلت بشكل مُكثَّف مع عصر الإصلاح الديني والنزعة المضادّة للإصلاح، هيمن اللاهوت على الجهد الفكري، حتى إنّ الشعر الوثني للإغريق كان يُقوَّم نقديًا بمعنى من المعاني وَفْقَ عالم مسيحي مُتجذِّر في الكتاب المُقدَّس. ولكن مع بروز النقد الجديد سُدّ الطريق أمام هذا الإجراء بشكل كبير عمومًا، وبشكل كامل عند الجناح الراديكالي. وفي حين كان إيتيان (Estienne) يُفسِّر الحكايات الشعرية الإغريقية القديمة على أنها إشارات للحقيقة، ويعني بذلك الحقائق المسيحية المجسدة في الكتاب المُقدَّس،[79] حلل إسبينوزا ولوكلرك الكتاب المُقدَّس، ولكن ليس من دون إغضاب معظم الرأي المجايل، على أنه ليس سوى تَجَلٍّ للعالم الإنساني والطبيعي. وهكذا، كانت المنهجية النقدية الجديدة جزءًا من ثورة ثقافية أوسع ولم تكن مطلقًا، كما يُزعم أحيانًا (وإن اقتُصر في الغالب على افتراض)، نموًّا تدريجيًا مباشرًا بدرجة أو أخرى للتقنيات الإنسية.

ولا يمكن العثور على الفرق بين القديم والجديد في الأدوات الفيلولوجية، أو الأجهزة الفنية، أو في استعمال اللغات ولكن في المنظور الفكري. وكما عبّر عن ذلك فريري في 1724، «النقد الحقيقي شيء آخر، فهذه الروح الفلسفية تنطبق على مُناقَشة الوقائع»، وهو شكل من التقصي يتبع في فحصه النصوص والوقائع التاريخية الإجراء نفسه الذي «طبقه الفلاسفة في البحث عن الحقائق الطبيعية».[80] وفكرة أن النقد التاريخي الحقيقي نشاط فلسفي أساسًا، وأن التأويل مركزي للفلسفة، على الرغم من كونها بشكل عميق [فكرة] غير ديكارتية، وفي الغالب غريبة عنا اليوم، كانت مركزية للتنوير المبكر، وبالتالي، للبناء الفكري «للحداثة». وعبر تصنيفه نفسه على أنه «فلسفي» و«تاريخي»، سَلَّطَ النقد الجديد الضوء على سمات جوهرية من الثورة الفكرية للتنوير المبكر في حين رفض في الوقت نفسه وبطريقة ليست أقلّ قطعًا النقد الإنسي البلاغي-الأدبي-الفيلولوجي.

ومن الواضح أنّه كان للنقد الجديد نتائج مثيرة على نقد الإنجيل، ولكن كانت له أيضًا عواقب درامية في حقول بحثية كثيرة أخرى. وذلك لأنه حَوَّلَ بشكل حاسم التمييزات بين الحقيقي والزائف، والمُقدَّس والعلماني، وفوق الطبيعي والطبيعي، والسحري وغير السحري، جاعلًا مُجمَل ماضي البشرية مُتَّصلًا واحدًا من التطور المترابط. كان شكلًا من العقلانية استلزم تفسير كل مزاعم التقليد السلطوي، والإلهام فوق الطبيعي، والمعجزات، والتدخل الإلهي والشيطاني، فضلًا عن المعرفة حول الرؤى، والنبوءات، والوحي الموجودة في المصادر القديمة والأقلّ قِدَمًا، وَفْقَ سياق تاريخي يُفهم على أنه تطور لبشرية عرضة فقط لسببية طبيعية بدلًا من فوق طبيعية. وتطلب هذا، بالتالي، تفسيرات فلسفية دقيقة للسبب الذي يجعل المؤلفين في الماضي يركنون باستمرار إلى الفاعلية

---

(79) Boudou, 'Poétique d'Henri Estienne', 590.

(80) ذُكر في:

Grell, 'Nicolas Fréret', 58; Pocock, *Barbarism*, i. 159-60; Poulouin, *Temps des origines*, 21.

فوق الطبيعية، والقوي الخفية، والأمارات، والعجائب، والرؤى، والسحر، وأحداث العناية الإلهية لتفسير كيفية حدوث الأشياء بالطريقة التي حدثت، لكن النقد الجديد شعر بأنه ملزم بمناقشتها (حتى وإن كانوا مؤمنين، كما هو حال لوكلرك، أو بوديوس، أو فابريشيوس) وكأن كل الأحداث والمعجزات المزعومة لم تكن، وربما كانت، ظواهر طبيعية.[81] أما في حقل الأسطورة، فقد حاول التفسير الجديد، غالبًا بشكل فَجّ، الكشف عن الوقائع الطبيعية أو «التاريخية» ـ التأسيسية وراء الفكرة الشعرية المُغلَّفة في التاريخ المُتوقَّعة الآن.[82]

وهكذا افترضت المعرفة الحقيقية الجديدة وكأنه من طبيعة الحال أن مؤلفي العصر القديم، والوسيط، والحديث المبكر اشتركوا في منظورات استندت على أفكار غير صحيحة، ومتصوَّرة بشكل سيئ، وساذجة، وتمنوا أن يعرفوا لماذا وكيف أخطأ البشر دائمًا تقريبًا، وبشكل واسع، في ما يتعلق بمعتقداتهم وافتراضاتهم الأثيرة. وعلى المنوال نفسه، اعتُبرت المقاييس البحثية للنقد الإنسي، لكونها تعمل ضمن مجموعة مختلفة تمامًا من القواعد والمعايير، غير موثوقة ومشكوكًا فيها. وبدت تأويلات عصر النهضة وطبعات النصوص الكلاسيكية لمناصري النقد الجديد عرضة بشكل متأصل لسوء التأويل، والفساد [التحريف]، والحشر غير المُبرَّر، والتشويه الممنهج للمعنى، مُرِّرت من جيل إلى آخر وأصبحت تثقل كاهل الإنسانية بصرح ضخم من الأخطاء والأخلاط يتطلب تقليمًا للجذور والفروع من قبل المنهج الجديد.[83]

وقد ارتبطت مُهِمَّة الكشف عن بنى المعتقدات، والخرافات، والافتراضات غير العقلانية للماضي، وإبراز آليات أسر هذه البنى أذهان البشر وتغلغلها في نصوصهم، بأجندة أوسع لتفسير، وعقلنة، وتحسين العالم كَرَّس التنوير المبكر نفسه لها. وحسب الفنان ومؤرخ الفن أرنولد هوبراكين (Arnold Houbraken)، المعجب بجهود فان ديل نزع ـ شيطنة النبوءات الإغريقية القديمة،[84] وفي كتابه **الرسائل الفيلالثية** (*Philalethes Brieven*) في 1711، كان هناك عبر القرون تعزيز تدريجي للعقلانية البشرية وتَحسُّن في المعرفة العلمية، والتاريخية وغيرها؛ ولكنه اعتقد كذلك أنه كان هناك، في الآونة الأخيرة، تَحوُّل مفاجئ وحاسم. وهو يرى أن «التقويض الكامل للخرافة الوثنية التي لا يزال العالم مسحورًا بها حتى الآن» لم يحدث إلا في «أيامنا»، حيث كُشفت أخيرًا «كل الحقيقة» بشكل مفتوح.[85] وهنا يؤيد هوبراكين تقنية إسبينوزا، وفان ديل، وبيكر، وفان لينهوف التاريخية ـ النقدية، الأداة التي هندست الانهيار الواسع والمُوثَّق بشكل جيد للاعتقاد في الملائكة، والأبالسة، والسحر، والشيطاني بوصفها قوى نشطة في الحياة البشرية، بين شرائح من المجتمع الحضري الهولندي في نهاية القرن السابع عشر.

---

(81) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 14; Preus, *Spinoza*, 209-10.

(82) Cantelli, 'Mito e storia in Leclerc', 279; Cantelli, 'Nicola Fréret', 264-5; Lilla, G. B. *Vico*, 139-40, 143, 175; Porter, *Enlightenment*, 234-5.

(83) Le Clerc, *Ars critica*, ii. 245, 404-5.

(84) Goeree, *Mozaise historie*, i, 'Voor-reden', p. k2 and vol. ii, 'Voor-reden', fos. 1v-2; [Houbraken] *Philalethes Brieven*, 164-5, 227-36.

(85) [Houbraken], *Philalethes Brieven*, 126-7.

ولم تُثِرْ بعض جوانب الثورة في النشاط البحثي سوى خلاف ضئيل نسبيًا بين جناحي التنوير. وكانت سير القديسين الحقل الذي بدا لأنصار التفسير الجديد أن الإنسيين ضَيَّعوا كثيرًا من الوقت والجهد فيه، وتركوا إرثًا من السذاجة مصونًا يمكن الآن إزالته تمامًا وبسرعة.[86] وقد بدت إعادة تقويم أقوال وآراء الآباء عملًا مُلِحًّا فجأة في كلا المعسكرين «التنويريين»، ولو أنه ربما أقل في الجانب المعتدل لأن أجيالًا من مؤرخي سير القديسين في العصور القديمة، والوسيطة، والحديثة المبكرة حثوا على توقيرهم بشكل لا جدال فيه لأنهم نماذج «قداسة عجيبة واستثنائية» كما عبرت عن ذلك النسخة الإنكليزية من رسالة لوكلرك حول هذا الموضوع، وليس لأن أدبيات الآباء كشفت كثيرًا من السمات المبكرة للكنيسة، التي كان هناك اعتقاد بأنها مصدر كثير من السذاجة التي سيكون المسيحيون بحال أفضل من دونها، والتي، بشكل مستمر، «أُثيرت في المُجادَلات التي تقسم المسيحيين».[87] وأُخضع آنذاك عدد لا يحصى من «المعجزات»، والرؤى، والمظاهر للفحص النقدي. «إنه لا يهاجم قوة الله»، في ما يرى لانغليه دوفرينوا (Lenglet Dufresnoy) الذي أعاد صياغة أهداف لوكلرك بعد نصف قرن، عبر تشككه في الأحداث المدهشة والعجائب «التي تُعَدّ حقيقتها غير مُؤكَّدة».[88] ومن خلال عمله ضمن سياق كاثوليكي، حثّ لانغليه دوفرينوا على ضرورة تطبيق قواعد نقدية صارمة مثل التي أشار إليها عندئذ «لتمييز الوحي الحقيقي، والمظاهر الحقيقية» ولمساعدة القراء على التفكير بشكل نقدي أكثر حول الكتلة الضخمة من «المعجزات» و«الرؤى» المزعومة بشكل مُزيَّف.[89] لهذا، عندما يقوم النشاط البحثي الجديد بنزع القشرة الخارجية للعجائب و«المعجزات» المُزيَّفة، أو هكذا تقول تلك النظرية، يكون ما تبقى جديرًا بالثقة بلا جدال.

وتتعلق مجموعة من المشاكل الأكثر تركيبًا فكريًا، التي سوف تفاقم التوترات بين تنوير التيار الرئيس والفكر الراديكالي، بكيفية تفسير التحويل المجازي الكلاسيكي ومعنى العدد الذي لا يُحصى من الأساطير الموجودة في النصوص الكلاسيكية وفي غيرها من النصوص القديمة. ومن الواضح، أن كلًا من المجاز والأسطورة يتخلل الأدبيات الإغريقية وكثيرًا من الأدبيات القديمة الأخرى. وقد سخر لوكلرك من كليمنت الإسكندريّ للجوئه إلى المجاز لتفسير وقائع في التاريخ اليهودي حيث اكتشف، مثل الكاتب اليهودي فيلون (الذي تَأثّر به كثيرًا)، مذاهب مُعقَّدة مخفية في بعض القصص، في حين أنه لا شيء من هذا القبيل كان مقصودًا على الإطلاق. ولكن الوثنيين الإغريق، في ما يعتقد لوكلرك، هم مَن أدخل المجاز أسلوبًا توضيحيًا لإضفاء بَذْخ على قصص شعرية خيالية عن الآلهة والأرواح وإلا لكانت فاضحة، وتافهة، وغير أخلاقية.[90] وهكذا، تبنى فيلون والآباء بحماس تقنية المجاز، جزئيًا للتغلغل والمشاركة في هيبة الشعراء الوثنيين العظام مثل هوميروس وهيسيود

(86) Le Clerc, *Lives*, 3; Häfner, 'Johann Lorenz Mosheim', 232.

(87) Le Clerc, *Lives*, 1-3.

(88) Ibid. 1; Lenglet Dufresnoy, *Traité historique et dogmatique*, i. 159.

(89) Lenglet Dufresnoy, *Traité historique et dogmatique*, i. 158-67.

(90) Ibid. 53; Lamberton, *Homer*, 11, 15-16; Brogi, *Teologia senza verità*, 150.

(Hesiod)، وجزئيًا لربط تفسير الإنجيل بعالم الأدبيات الكلاسيكية.[91] وكانت النتيجة طبقات غليظة من التعتيم تغطي كل العهد القديم، أضاف إليها اليهود والمسيحيون على حد سواء.

وقد فَسَّرَ الإنسيون الأساطير الكلاسيكية في معظم الأحيان على أنها مجازات تُجسِّد حقائق سرمدية غالبًا ما عُدت قريبة من المذاهب ووجهات النظر المسيحية. في المقابل، اعتقد علماء البحث النصي الجديد، خاصة لوكلرك، وسيمون، وبولانفيلييه، وفونتنيل، وفيكو، وفريري، أن الأساطير لم تكن مجازات سرمدية ولكن تعبيرات شعرية، جزافية، عن أفكار تغرس خبرة تاريخية بدائية، أو تصورات خاطئة اختُرعت تقريبًا من أجْل جعل الناس العاديين يقبلون مذاهب لم يستطيعوا فهمها من خلال العقل. غير أن لوكلرك مال بشدة تجاه اليوهيميرية (Euhemerism)، الحجّة المأخوذة من الفيلسوف الصقلي الإغريقي من القرن الثالث قبل الميلاد يوهيميرس (Euhemerus)، أن آلهة الأساطير تَمثّلات بدائية ومُشوَّهة لأبطال قدماء، مُنكرًا أن تكون لهم أي أهمية أخلاقية عميقة، في حين اعتبر فريري وفيكو الأساطير سجلات مجازية ليس لشخصيات، أو أحداث، ولكنها بالأحرى تَصوُّرات ميتافيزيقية، وتَغيُّرات اجتماعية، ومُؤسَّسات، واكتشافات جماعية ذات تأثير عميق، من قبيل بروز فنون وتقنيات جديدة.[92] أما بولانفيلييه فقد جمع بين عناصر من النظريتين.[93]

وقد فَضَّلت أدبيات آباء الكنيسة التفسيرات اليوهيميرية للأسطورة الوثنية بوصفها طريقة لإقناع الوثنيين بالفراغ الروحي لآلهتهم وعدم أهميتها.[94] ويمكن تفسير الميول اليوهيميرية عند لوكلرك، وربما عند تنوير التيار الرئيس المعتدل بصفة عامة، على أنها طريقة لإصلاح ذلك التقليد، وبالتالي تهميش مشكلة الأسطورة. في المقابل، عكست النزعة المضادّة لليوهيميرية في الفكر الراديكالي، الذي يُؤكِّد على الخاصية المُشوَّهة المُتغيِّرة لتصورات البشر حول الوقائع الميتافيزيقية، والاجتماعية، والفيزيقية السرمدية، نزعة هدامة بشكل قوي عند كتّاب مثل فونتنيل، وبولانفيلييه، وفيكو، وفريري لتفسير التطور البشري على أنه متصل إنساني واحد متطور، ولو أنه يتوقف أحيانًا. وكانت الأسطورة عندهم شكلًا مبكرًا من توثيق البنية الاجتماعية والتغيّر، ومن الأمثلة اللافتة تقويم فيكو الرائد لملاحم هوميروس بوصفها تجميعًا لحكمة شعرية بدائية عبّر عنها في شكل أسطورة، مُبرِّرة ومُمجِّدة للنظام الاجتماعي التراتبي لليونان القديمة.

وكانت هناك حاجة لإعادة تقويم الأساطير القديمة بشكل راديكالي. ولكن بعد ظهور المجلات المعرفية بعد 1680، في كل من اللغة اللاتينية واللغات العامية (الفرنسية، والألمانية، والهولندية بشكل أساسي)، طُبقت المناهج التفسيرية الجديدة كذلك على أعمال مُراجَعة الأدبيات الحديثة و«الأساطير» السياسية للزمن المعاصر. وقد أدى هذا التطور إلى تزايد كثافة ما كان مسبقًا ميولًا حاسمة للنقد الجديد: حيث طالبت المجلات بعدم التحيز البحثي عند الحكم على أعمق القضايا،

---

(91) Le Clerc, *Lives*, 51-2; Lamberton, *Homer*, 78-9; Cantelli, 'Mito e storia in Leclerc', 277-8.

(92) Morrison, 'Vico and Spinoza', 55; Pompa, *Vico*, 35-6; Brogi, *Teologia senza verità*, 114; Dupré, *Enlightenment*, 195-9; Cantelli, 'Nicola Fréret', 271-2, 282, 406.

(93) Brogi, *Cerchio*, 100-2.

(94) Cantelli, 'Nicola Fréret', 277.

وتركيز متزايد على المشهد الفكري الدولي الحالي، وتوكيد فكرة أنه يَتعيَّن تفسير كل نص ووضعه ضمن سياق من النقاش المستمر الذي يربط الماضي والحاضر. وقد عملت المجلات كذلك على تعويد العوامّ على مبادئ النقد الجيّدة وفي الوقت نفسه تكثيف نزعة التفسير الجديد التحذيرية والوعظية.[95]

وبعد تثوير دراسات الإنجيل، وإثارة الجدل اللاهوتي، وتغيير الدراسات الكلاسيكية ودراسات الشرق الأدنى بأنواع جديدة من «النزعة المقارنة»، أسهم علم التأويل «الفلسفي» الجديد كذلك في إصلاح أجندة التنوير المبكر بما في ذلك جناحه الأكثر راديكالية بطرق أخرى. وعلى وجه التحديد، قدم النقد الجديد مساهمة جديرة بالذكر لإزالة القناع عن الاحتيال وتشويه الدجل اللذين يعملان عبر اختلاق أساطير حول «الملكية المطلقة». وقد مال الانتقاص من الأسطورة والحكاية الذي صاحب في الغالب كشف كيفية استخدامهما عبر آلاف السنين وسائط لنشر أشكال مترسّخة من الخطأ، إلى تشجيع نزعة ارتيابية إزاء نظرية الحق الإلهي والمذاهب السياسية الأخرى التي عززها في الثقافة الشعبية نظائر وتصورات إنجيلية، وكلاسيكية، وأسطورية حول التدخل فوق الطبيعي. وقد ولّد الشك في البلاغة، والنزوع لعدم إثقال الجماهير الساذجة بذرائع مستندة على الأسطورة وبمزاعم خيالية، نقدًا «تنويريًا» ممتدًا وصل عمليًا إلى كل مجالات النشاط.

وكانت هناك حاجة لتنبيه الجنس البشري إلى مخاطر الخداع المخول رسميًا، والاحتيال المنتظم، والتلاعب بالسذاجة الشعبية التي تقوم بها الأدبيات الحديثة، والوثائق الرسمية، والسياسة بدرجة ليست أقل من النصوص القديمة. وتبرز هنا شخصية نيكولا غودفيل (Nicolas Gueudeville) اللافتة. كان كاهنًا سابقًا استخدم المعرفة أداة للتحرير العام والذاتي معًا، ووظف علم التأويل الأدبي الجديد في نقده المشهور لكتاب **تليماك** (*Telemaque*) لفينيلون، الذي ظهر جزؤُه الأول في 1700، لشن هجوم متواصل ليس على الاحتيال والخداع المُغلّف في كتابة راقية فحسب، ولكن أيضًا على ما اعتبره ادعاء مزورًا يُؤسِّس لبلاغة الحكم المطلق المتغلغلة في مجمل الثقافة الأوروبية في ذلك الوقت.[96] وقد انتقد بشراسة نزعة الحرب عند لويس الرابع عشر، حيث أكد أنه لم يحكم لمصلحة رعاياه.[97] وسعى إلى إزالة القناع عمّا اعتبره الأساس السيكولوجي والفكري المُضلِّل الذي شُكِّل وَفقًا له نظام غاية في القمع ومدعاة للشجب الأخلاقي، نظام ملكية الحق الإلهي، عبر عملية نقد بارعة مُنعت، بطبيعة الحال، فورًا في فرنسا ولكن لذلك كله، في ما يلاحظ بيل، «حاز على إشادة كبيرة».[98]

ومن الواضح أنه لا سبيل لفصل النقد الأدبي التنويري عن موجة أواخر القرن السابع عشر الارتيابية ليس في آباء الكنيسة والكتاب المُقدَّس فحسب، بل أيضًا في «الفلسفة الفسيفسائية»، والصلة القوية بين الأفلاطونية والمسيحية، وتاريخ الكنيسة المبكر، وعلم الشياطين، والهرمسية،

(95) Woitkewitsch, 'Thomasius «*Monatsgespräche*»', 662-3.

(96) Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 44-5; Jaumann, *Critica*, 212, 252.

(97) Gueudeville, *Critique du premier tome*, 102-4.

(98) Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 38.

والتصورات القديمة حول أصول روما والشعوب الأخرى، ولاهوت برسكا، وأيضًا ملكية الحق الإلهي.[99] وبناء على ذلك، لم يكن من غير الطبيعي أن يثير التفسير الجديد مُعارَضة قوية من جهتين: فمن منحى، التقليديون بين الإنسيين المدربين فلسفيًا، وطُلاب البلاغة، والشعر، والأدبيات الكلاسيكية الذين استاءوا من تقويض الثقافة الإنسية، ومن منحى آخر، مؤيدو اتجاهات التنوير المضادّ الذين شعروا أنهم ملزمون بمحاولة كشف النقد الجديد بوصفه أداة مُزيَّفة تخدع الناس لقبول إزالة القوى الروحية فوق الطبيعية من الواقع اليومي. وبعد نشره الطبعة الأولى من عمله **النقد الأدبي** (*Ars critica*) في 1697، أصبح لوكلرك مُتورِّطًا في نزاع استمر على مدى عقد من الزمن مع ياكوب فوربروك (Jacob Voorbroeck)، المشهور باسم بيريزونيوس (Perizonius)، وهو كلاسيكي مبرز استاء بمرارة من الطعن الموجه للنزعة الإنسية وممّا اعتبره تدخُّلًا غير مُبَرَّر من شخص يعوزه التدريب المناسب في الفيلولوجيا. وقد عارض بقوة إقرارات لوكلرك حول آباء الكنيسة، حيث زعم أن مثل هذا النقد الواسع لن يؤدي إلّا إلى تشجيع مزيد من الارتيابية والليبرتانية.[100] وقد وجد غندلنغ في هذا الخلاف دليلًا واضحًا على ضيق أفق الكثير من الفيلولوجيين الأكاديميين الهولنديين في ذلك الوقت، ويبدو أنهم تقدموا فقط في ما يتعلق بأدواتهم الفنية ولكنهم فشلوا في توسيع آفاقهم الفكرية، وأقر بأنهم لا يستحقون أن يكون بينهم ناقد عظيم ومبرز مثل لوكلرك.[101]

وحتى أشد المدافعين عن التقليد والسلطة الكنسية الذين اقتربت وجهات نظرهم كثيرًا من وجهات نظر المعادين للتنوير، مثل الأب بيير فالنتان فايدي (Abbé Pierre Valentin Faydit) (1640–1709)، زعموا بشكل يثير الشك أنهم يستخدمون المناهج النقدية نفسها التي طبقها خصمهم لوكلرك «للتصدي لأخطائه»، دفاعًا عن الحقيقة الكاثوليكية، وعمل القوى فوق الطبيعية والسحرية في التاريخ، ونزاهة آباء الكنيسة.[102] أما فايدي، الواعظ السابق والمعجب كثيرًا بأوغسطين، والذي طُرد من الأبرشية في 1671 بسبب وجهات نظره غير المقبولة حول النفس، فقد أقر بشكل كامل، في 1705، أن نقد لوكلرك الحقيقي غزا آنذاك عمليًا العالم البحثي الفرنسي: «إن هناك عددًا قليلًا من الأدباء في فرنسا»، في ما يرى، «الذين لا يعرفون مؤلفات لوكلرك **النقد الأدبي**، **وتأملات في مواضيع مختلفة** (*Parrhasiana*)، **والمكتبة المختارة**. وقد تبنى الباحثون في فرنسا وفي كل مكان وبشكل غالب المعايير النقدية الجديدة.

ويكمن الخطر الكبير في هذا، من منظور فايدي، في أن قليلين فحسب هم الذين فهموا الدوافع الحقيقية لدى المسؤولين، أمثال لوكلرك، عن صياغة المناهج النقدية الجديدة.[103] وكان الخطر، في وجهة نظره، أعظم بكثير مما كان يُعتقد بصفة عامة، وأنه عبر استخدام تقنيات المفسرين الجدد في شرح الكتاب المُقدَّس وأدبيات آباء الكنيسة ضدهم فقط، يمكن للكاثوليك في النهاية هزيمة «السادة

(99) Grell, 'Nicolas Fréret', 52; Blair, 'Practices', 69; Poulouin, *Temps des origines*, 158-74.

(100) Lomonaco, 'Readers of Locke', 106-7.

(101) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 981.

(102) [Faydit], *Remarques*, preface p. v.

(103) Ibid., preface p. iv; Wijngaards, *De* 'Bibliothèque choisie', 50-1.

الإسبينوزيين، والأرمينيين، والبيلاجيين، والسوسينيين» بصحبة أشياع نزعة التخلي (Quietists) و«الكلركيين، أي مريدي السيد لوكلرك» الذي كان، وَفقًا لفايدي، في الجوهر «أرمينيًا-إسبينوزيًا». وهناك حاجة وبشكل مُتساوٍ لإدخال تعديلات على تقنيات القراءات النقدية لتمكين الكاثوليك المخلصين من ضبط الآراء الخطيرة «لبعض الكاثوليك أصحاب السمعة الكبيرة مثل السيد سيمون والسيد «مالبرانش».[104]

وقد اعتقد فايدي، العدوّ الصريح لكل من مالبرانش، وسيمون، وفينيلون، وبوشّويه، والمقروء بشكل واسع، ولو أنه غريب الأطوار، أن تطبيق معرفة مكينة على الشعر الوثني الكلاسيكي يمكن أن يساعد في صد سم «أخطاء لوكلرك الخبيثة»، وكل «السوسينية، والأرمينينية».[105] ويجادل بأن إسبينوزا ولوكلرك أقرّا بأن مؤلفي الكتب المُقدَّسة والشعراء الوثنيين العظام وظفوا جميعهم لغة تعزو كل شيء إلى الله وقدموه باستمرار على أنه يتصرف بشكل مباشر «وبنفسه في قلوب البشر وإرادتهم»، ويلهم البشر أفكارهم ورغباتهم ويحدد بطريقة لا يشوبها الخطأ «ما يريدهم أن يفعلوه».[106] ويقول إسبينوزا ولوكلرك إن الشعراء الوثنيين والمؤلفين المُقدَّسين على حد سواء يفعلون ذلك لإثارة العجب والإحساس بالمهابة، مفترضين أن هناك قَدْرًا أقل من «العظمة وسموّ العقل»، حين تُوصف الأشياء بشكل مباشر، وبمصطلحات بشرية، وفي عَزْو كل شيء يحدث في الحياة البشرية إلى أسباب ثانوية وتقريبية، من تفسير الأحداث في إطار «أسباب علوية»، أي إدخال الله أو الآلهة في شؤوننا.[107] وهكذا، فإنهما يلمّحان إلى أن قصص التدخل الإلهي والتدخلات فوق الطبيعية الأخرى مجرد تخيّلات شعرية، في حين أن فرجيل وهوميروس، في حال تفسيرهما بشكل صحيح، يبرهنان في الواقع على أن العناية الإلهية تعمل باستمرار، تميل بالبشر في هذا الاتجاه ثم تميل بهم إلى الاتجاه الآخر.

ويُؤكِّد إسبينوزا ولوكلرك أنه عندما يقول الكتاب المُقدَّس إن الله فعل شيئًا لا ينبغي على المرء أن يعتقد أن هذا يشير إلى أي شيء سوى ما يحدث عادة وَفْقَ عمليات الطبيعة المعتادة.[108] ويرى إسبينوزا ولوكلرك أنه عندما يقر الكتاب المُقدَّس أن خطايا البشر سبب «عقم الأرض»، أو أن الأعمى شُفي عبر الإيمان، أو أن الله أصبح غاضبًا، أو ندم على فعل شيء ما، لا ينبغي أن يفترض المرء أن هذا يعني أي شيء يتجاوز عمل الطبيعة العادي. ويقولان إنه يجب عدم تفسير التعبيرات الإنجيلية التي تلمح إلى تدخل مباشر «وممارسة وإرادة معينة لله» بمعناها الحرفي، ولكن بدلًا من ذلك هذه العبارات تعني دومًا أن ما وقع حدث بشكل طبيعي ويُعزى إلى الله لأنه «مؤلف قوانين الطبيعة العامة» وأن الشيء حدث نتيجة لها، وأنه « ليس من باب فهم الكتاب المُقدَّس أن نحكم بشكل مغاير».[109]

---

(104) [Faydit], *Remarques*, 105-6; Kors, *Atheism in France*, i. 294-5.

(105) [Faydit], *Remarques*, 106; Vernière, *Spinoza*, 179, 181 n.

(106) Faydit], *Remarques*, 102-3.

(107) Ibid., 103.

(108) Ibid., 105; Vernière, *Spinoza*, 180-1.

(109) [Faydit], *Remarques*, 106-7.

ويحتج فايدي بأنه لو سُمح رسمياً بهذه الطريقة في تفسير التاريخ المُقدَّس، فإنه، وعلى المنوال نفسه، سوف يُنزع فوق الطبيعي بالكامل من كل النصوص القديمة والشعر الكلاسيكي، والنتيجة الحتمية لذلك هي محو العمل المباشر للعناية الإلهية وكل الفاعلية فوق الطبيعية من مجمل الأدبيات القديمة، ومن تاريخ الكنيسة المبكر، ومن كتب آباء الكنيسة. ويقول فايدي إن لوكلرك انتقد القديس أوغسطين لأخذه حرفيًا كلمات العهد الجديد حول ليديا، المرأة التي تبيع قماشًا بنفسجيًا وقابلها بولس في فيليبي بمقدونيا، «وفتح الرب قلبها لتنتبه لكلمات بولس»؛ ويقول لوكلرك إن الفصاحة الطبيعية لكلمات بولس فقط هي التي غيرتها، «من دون تدخل من الله بأي طريقة».(110) ولكن إذا كان هذا النوع من التفسير شرعيًا، في ما يرد فايدي، يلزم أن تكون المُحصِّلة النهائية التدمير الكامل لكل العقيدة، وكل اللاهوت، وكل السلطة الكنسية.

ويزعم إسبينوزا ولوكلرك أنه يجب اعتبار كل الرؤى والأحلام التي يظهر فيها الله، والملائكة، والشياطين، التي يرويها الكتاب المُقدَّس، «تعبيرات شعرية» لوصف ظواهر طبيعية. مع ذلك، من المُؤكَّد أن مجمل التاريخ المبكر للكنيسة ولكل آباء الكنيسة القدماء يشهد على أن الجزء الأعظم من «معرفة الوثني القديم بالله» إنما كانت عبر الرؤى والأحلام التي دعاهم الله من خلالها إلى المعتقد.(111) ونجد عند أوريجن وتيرتوليان ويوسيبيوس، وغيرهم من مؤلفي آباء الكنيسة، سرديات لا تحصى عن محادثات ترجع إلى العجائب، والمعجزات، والأمارات، والرؤى، والأحلام الملهمة بطريقة فوق طبيعية. ويُؤكِّد إسبينوزا ولوكلرك، ويلمّح مالبرانش، أنه لا شيء من هذا قد حدث فعلًا وأن هذه الأشياء لا يمكن أن تحدث بحسبان «القوانين العامة التي وضعها الله في خلق العالم».(112) ولكن ألا يبرهن الشعر الوثني الإغريقي واللاتيني، وهما من أهم كنوزنا النفيسة، أنهما مخطئتان؟ وكان هوميروس وفرجيل، وهما شاعران من أعظم الشعراء، وعلى الرغم من أنه لم يكن لديهما أي دافع لدعم المسيحية، يستشهدان باستمرار العجائب، والرؤى، وفوق الطبيعي، وبدرجة ليست أقل من الكتاب المُقدَّس، لدعم وجهة النظر اللاهوتية أساسًا حَوْلَ العالم التي علّمها الرسل، والآباء، والكنيسة، كما اتفقا على أن الله هو الذي يرسل الأحلام «وأنه يتحدث إلى الإنسان في نومه».(113)

وكان ازدراء جناحي التنوير المبكر لإستراتيجيات وحجج فايدي، وبالتوس (Baltus)، وهوييه (Huet)، ومن على شاكلتهم المضادّة للفلسفة بِقَدْر ازدرائهما لأولئك الآباء الذين «ازدرو سقراط، وأفلاطون، والفلاسفة الوثنيين»، كما عبّر عن ذلك لوكلرك،(114) وللنزعة الأوسع، حتى بين أولئك الآباء الأكثر ميلًا لتفضيل بعض تيارات الفكر الإغريقي، التي تحاول التقليل من الفكر الوثني الإغريقي في مجمله. وقد يتفق الفلاسفة الإغريق، وَفْقًا لفايدي، مع إسبينوزا في أن العجائب

(110) [Faydit], *Remarques*, 107; Acts 16: 14.

(111) [Faydit], *Remarques*, 136; Kors, *Atheism in France*, i. 295 n.

(112) [Faydit], *Remarques*, 137-8.

(113) ibid., 141.

(114) Le Clerc, *Lives*, 197, 204.

للأغبياء،[115] ولكن في حين أنه رفض تمامًا الإقرار بأن الفلاسفة الإغريق هم المتحدثون الرئيسون عن العصور القديمة، مجادلًا بأن هوميروس وفرجيل ناقضاهما جميعًا بشكل كافٍ، اجتمع التيار الرئيس المعتدل والراديكاليون معًا للرفع من هيبة الفلسفة الإغريقية والحط من الأهمية الروحية لفكر هوميروس وفرجيل الشعري للبشر. وإذا كان جميع الآباء قد تآمروا إلى حد ما للحط من مكانة مدارس الفلسفة القديمة، فإن جناحي التنوير عملا على استعادة هيبتها. كم كان سخيفًا، في ما يؤكد لوكلرك، تصور جوستين الشهيد وكليمنت ويوسيبيوس أن العالم الإغريقي القديم استعار أفكاره الرئيسة من أُناس آخرين. لقد تعلم الإغريق علمهم في الفلك، وَفقًا لهم، من البابليين، وهندستهم من المصريين، وكثير من الأشياء من الفرس، بينما اشتروا معظم بقية معرفتهم من اليهود، وهو ما كان كليمنت، في ما يلاحظ لوكلرك باستهجان، «يجاهد للبرهنة عليه في آلاف المواضع؛ والمعروف جدًّا أن هذا كان الرأي السائد عند الآباء الذين تعهدوا بتقريع فلسفة الإغريق. وقد قال اليهود أيضًا الشيء نفسه».[116]

وليس هناك شيء أكثر منافاة للعقل، في ما يؤكد لوكلرك، من فشل كليمنت في إدراك أنه «من الواضح أن كثيرًا من الأشياء تحدثوا عنها في اليونان قبل أن يتحدث عنها اليهود بالطريقة نفسها؛ وأن اليهود لم يبدؤوا في التعبير عن أنفسهم مثل الإغريق إلا منذ تحادثهم معهم».[117] ولكن إذا كان التياران اتفقا حتى آنذاك، فإن خلافًا عميقًا كان له أن يحدث بمجرد التعمق في النقاش حول الفلسفة القديمة وعلاقتها بالمسيحية. وكما تَبيَّن كان هناك الكثير للجدال حوله.

---

(115) Ibid., 247.

(116) Ibid., 21-3; Clement of Alexandria, *Protreptikos*, 148-51, 159-61, 167; Bolingbroke, *Philosophical Works*, ii. 157-8; Lenglet Dufresnoy, *Méthode*, i. 202; Lamberton, *Homer*, 78-9.

(117) Le Clerc, *Lives*, 23.

استعادة الفكر الإغريقي



1. «عقلنة الآلهة»: الخلاف حول إكسينوفانس

إنّ إدراك أن الإغريق القدماء، وليس سكان بلاد ما بين النهرين أو المصريين، هم الذين اخترعوا الفلسفة أسبغ على الفكر والثقافة الإغريقية مكانة جديدة بالكامل في تاريخ الإنسان. وقد سلّم الإنسيون بمكانة متفردة للإغريق والرومان في ما يتعلق بالبلاغة والفصاحة والإنجاز الأدبي، ولكن ليس في ما يتعلق بتطور الإنسان الروحي والفكري. وسواء أنظر المرء إلى الأمر من منظور انتقائي محدث كما فعل هويمان (Heumann)، أم قبل مزاعم بيل الجارفة حول إنجازات الفلاسفة الإغريق، إنّ هذه المنظورات الجديدة اكتسبت أهمية حاسمة في الحياة الفكرية آنذاك. ذلك أن تَصوُّر بيل، على وجه التحديد، نقل أهمية حاسمة محتملة إلى «ثورة» إغريقية تَصوَّرها البعض على أنها «تنوير» الإنسان العظيم الأول، ألا وهو الاكتشاف ما قبل السقراطي للحجّة والنقد الفلسفيين.

وكان إكسينوفانس (Xenophanes) من كولوفون (حوالى 570 ـ حوالى 478 قبل الميلاد) من بين أكثر الفلاسفة ما قبل السقراطيين الذين دار حولهم جدل كبير قبل عام 1750، وهو الشاعر الفيلسوف الأيوني، الذي وُلد، في ما يُعتقد، حوالى 560 قبل الميلاد ولكن يبدو أنه عاش حتى سبعينيات القرن الخامس قبل الميلاد. ولعل معظم أعمال إكسينوفانس الأدبية والفكرية أُلفت في نهاية القرن السادس قبل الميلاد، أو بعيد ذلك بقليل، ولكن لم يَبْقَ منها سوى شذرات وأبحاث مختصرة لمؤلفين متأخرين. وفي ما يتعلق بالتنوير المبكر، تطور التساؤل حول ما كان يفكر فيه على وجه الدقة، أول مرة منذ العصر الهلّيني، ويرجع الفضل في ذلك إلى استفسارات بيل التاريخية ـ الفلسفية، إلى خلاف واسع النطاق.[1] وسواء أصنف المرء إكسينوفانس، كما فعل قلة من البُحّاث الحديثين، ضمن الممثلين الأكثر تأثيرًا، فضلًا عن الأقدم عهدًا، لـ «التنوير» ما قبل السقراطي، أم اعتقد أنه بُولغ في تقدير دوره، فقد جعله التنوير أحد أسلاف «الروح الفلسفية» في القرن الثامن عشر الأكثر أهمية، فضلًا عن كونه الأكثر نشاطًا، في تحويل مركز جاذبية المعرفة الإنسانية، بعد الغزو الفارسي للأناضول، إلى التخوم الإغريقية من إيطاليا وصقلية.

وقد أصبح إكسينوفانس، من المنظورين المعتدل والراديكالي معًا، نموذجًا رئيسًا. ويقع موطنه، مدينة كولوفون، التي يُقال إنه ألف شعرًا حول تأسيسها، قريبًا من أفسس وليس بعيدًا عن المدينة البحرية المزدهرة في ذلك الوقت التي أصبحت أول مركز في العالم للمشروع الفلسفي، ميليتوس مدينة كل من طاليس (Thales) وأنكسيماندر (Anaximander). وُتشكّل الشذرات الخمس والأربعين تقريبًا المتبقية من شعره الفلسفي، كما وُصِف الأمر حديثًا، «أول كمية لا بأس بها من

(1) Cantelli, *Teologia*, 232-3, 239.

الكتابات ما قبل السقراطية».[2] وقد اكتسب هذا، الجدير بالذكر في حد ذاته، أهمية خاصة عند بيل الذي اعتبر أن سكان اليونان القديمة عاشوا في «بربرية تامة» إلى أن «قام الفلاسفة الأولون بأنسنتها».[3] ووَفْقًا له، عملت ثورة الإنسانية الفلسفية العظيمة الأولى على إدخال الحضارة إلى «متوحشين، تمامًا، وهو ما كان عليه في وجهة نظره، مثل وجهة نظر فونتنيل، اليونانيون القدماء قبل ظهور الفلسفة. وقد اعتقد أن الفلسفة علمتهم فوق كل شيء الفرق الجوهري بين الدين والأخلاق، وكيفية تصميم مُؤسَّساتهم، وقوانينهم، وسياستهم وَفْقَ احتياجات الناس».[4] وهنا كانت ثورة حاسمة فكريًّا، وأخلاقيًّا، ودينيًّا، وسياسيًّا.

وقد ورد أن إكسينوفانس، الذي نفاه طاغية محلي في شبابه، حوالى 555 قبل الميلاد، عاش في ميليتوس القريبة إلى أن انضم، حوالى 540، إلى موجة هجرة إلى جنوب إيطاليا من الساحل الغربي لآسيا الصغرى الخاضع لهيمنة الفرس.[5] وقد عُرِف إكسينوفانس، وَفْقًا لديوجين اللايرتي، من القرن الثالث الميلادي، في أواخر العصر القديم أساسًا بنقده للأفكار الشعبية، كما انعكست عند هوميروس وهيسيود، حول الآلهة، والنُّذر، والعرافة.[6] وقد زعم أن إكسينوفانس كان «أول من اعتقد أن كل شيء يأتي للحياة فانٍ وأن الروح نفَس الحياة»[7]، وهذا زعم تدعمه شذرة متبقية من عبارة لإكسينوفانس ذاته تؤكّد «أن كل الأشياء من الأرض، وإلى الأرض تنتهي كل الأشياء».[8]

ومنذ تسعينيات القرن السابع عشر، بدا إكسينوفانس مُهِمًّا مرة أخرى لنقده الآلهة، والواحدية المزعومة، ولكونه، كما ذكر أنطونيو كونتي (Antonio Conti) في أربعينيات القرن الثامن عشر، أول من طبق الشك أداة للفلسفة، ولأسلوبه اللاذع التهكمي في أشعاره الساخرة المعروفة باسم سيلوي (*silloi*).[9] وقد احتفى به على هذه الإنجازات المرتاب تيمون (Timon) من فيلوس في القرن الثالث قبل الميلاد، الشاعر الساخر والصديق المُقرَّب من بيرون من إليس (حوالى 365–275 قبل الميلاد)، المُؤسِّس الرسمي للارتيابية كمدرسة فلسفية. وقد ركز تيمون، الذي كان محوريًّا في تثبيت سمعة بيرون بوصفه المُفسِّر الرئيس للارتيابية الكاملة، على اختراع إكسينوفانس المزعوم للارتيابية تكنيكًا فلسفيًّا، فضلًا عن سمعته السيئة ناقدًا لتناول هوميروس للآلهة، حيث زعم أنها كانت حاسمة في تطور بيرون الفكري.[10] وفي حين أن مؤرخي الفلسفة ما قبل التنوير، لا سيما الإنسي المتأخر جيراردوس فوسيوس (Gerardus Vossius)، اقتصروا على اعتبار إكسينوفانس (تصاديًا مع ديوجين

(2) Lesher, *Greek Philosophers*, 12; Barnes, *Presocratic Philosophers*, 82-99.

(3) Bayle, *Continuation*, i, avertissement, pp. 8v-9; Bayle, *Réponse*, ii. 329.

(4) Bayle, *Réponse*, ii. 329, iv. 348, 366-7.

(5) Steinmetz, 'Xenophanesstudien', 28-9, 33.

(6) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii. 426-7.

(7) Ibid.

(8) Lesher, *Greek Philosophers*, 15; Lesher, *Xenophanes*, 32-3, 124-8; Osborne, *Rethinking*, 353.

(9) Conti, *Illustrazione*, 22, 24; Zeppi, 'Intorno al pensiero di Senofane', 386.

(10) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii. 424; Steinmetz, 'Xenophanesstudien', 24, 35-7, 58.

اللايرتي) مفكرًا علّم أن «جوهر الله كان كرويًا، لا يشبه الإنسان مطلقًا، كلي النظر والسمع ولكن لا يتنفس، مجمل العقل والفكر الأبدي»،[11]ولم يذهبوا أبعد من ذلك. استعاد بيل والذين تبعوه إكسينوفانس، وَفْقَ الخطوط العريضة التي وضعها تيمون، بوصفه مبتكرًا فلسفيًا مبرزًا، ومصلحًا دينيًا، وارتيابيًا كذلك.[12]

وقد خصص بيل، في القاموس، بابًا لإكسينوفانس حيث لاحظ أن هذا المفكر الشاعر الإغريقي علّم أن «كل الأشياء شيء واحد وهو الله الثابت والحقيقي الذي لم يولد مطلقًا، والأبدي ذو الشكل الكروي».[13] ويُؤكّد أن الطبيعة، عند إكسينوفانس، ليس لها بداية أو نهاية، وسوف تظل دائمًا على حالها.[14] وحرص بيل، مستشهدًا أساسًا بشيشرون (Cicero) وبلوتارك (Plutarch)، على إقرار أن واحدية إكسينوفانس الصارمة الواضحة في فكره هي التي أثارت بشكل أساسي إعجاب قُرّاء التنوير المبكر به.[15] وهكذا حلت أطروحة بيل أن الكولوفوني اعتقد أن هناك كائنًا واحدًا فقط في الكون وأن الله هو كل شيء والتي نشأ عنها أن «جميع الأشياء كانت الله»[16]، إلى حد كبير محل وجهة نظر كدورث (المتأسي بكليمنت من الإسكندرية) المضادّة القائلة أن إكسينوفانس كان مُوحِّدًا مُؤلِّهًا مبكرًا. وقد ذكر الواعظ يوهانس ألستيوس (Johannes Aalstius) من دوردريخت، في عمله **مقدمة في الأخلاق** (*Inleiding to de Zeden-leer*) في 1705، أن إكسينوفانس علّم أن «كل شيء واحد، وأن كل شيء غير قابل للتغيّر، ولم يُخلق على الإطلاق؛ نعم، إنه الله».[17] وقد علّم إكسينوفانس أيضًا، في ما يُؤكّد ليفيك دو بورينييه، في 1724، أنه كان هناك فقط «جوهر واحد في الكون هو الله»،[18]مضيفًا أن إكسينوفانس كان من بين الأوائل، بجانب «بارمنيدس (Parmenide)، وميليسي (Melisse)، وزينون (Zenon)، وإمبيذوقلس (Empédocle)، وأنكساغوراس (Anagore)، وأوسيلوس لوكانوس (Ocellus Lucanus)، وديموقريطس (Démocrite)، وديوجين الأبولوني، وأرسطو (Aristote)»، وآخرين، الذين وضعوا مبدأ أنه «لا شيء يُخلق من العدم».[19] ويرى جان فريدريك برنار أن إكسينوفانس، بدمجه بين الكون والله، أكد أنه لم يبدأ قط ولن ينتهي أبدًا.[20]

---

(11) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii. 426-7; de Grau, *Historia philosophica*, 318; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 194-5.

(12) Vossius, *De philosophorum sectis*, 294; Conti, *Illustrazione*, 22-4; Bayle, *Écrits*, 129-31.

(13) Diels (ed.), *Poetarum philosophorum fragmenta*, 32; Vossius, *De philosophorum sectis*, 294; d'Argens, *Impartial Philosopher*, i. 178; [Bernard], *Le Monde, son origine*, i. 36; Conti, *Illustrazione*, 22; Cleve, *Giants*, 10.

(14) Bayle, *Dictionnaire*, iii. 3034; Bayle, *Écrits*, 130; Barnes, *Presocratic Philosophers*, 83.

(15) Barnes, *Presocratic Philosophers*, 83; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 1149; Cantelli, *Teologia*, 230; Mori, *Bayle philosophe*, 165; Israel, *Radical Enlightenment*, 136.

(16) Bayle, *Continuation*, i. 334; Reimmann, *Historia universalis*, 203; Mori, *Bayle philosophe*, 165.

(17) Aalstius, *Inleiding*, 35; Conti, *Illustrazione*, 3, 5.

(18) [Lévesque de Burigny], *Histoire de la philosophie payenne* (1724), i. 69.

(19) Ibid., i. 246; *Gründliche Auszüge*, i (1733), 253.

(20) [Bernard], *Le Monde, son origine*, i. 35-6.

وأضاف بيل، مُعبرًا عن رعبه، أن فلسفة إكسينوفانس كانت أكثر ضررًا حتى من فلسفة إسبينوزا، «إسبينوزية أشد خطرًا من تلك التي نجدها في المقالة التي دحضت فيها إسبينوزا». «أشد خطرًا» لأن فرضية إسبينوزا تؤمّن ترياقها في شكل تحوّليّة الطبيعة الإلهية وقابليتها للفساد المستمرين عبر الوسائط، وهي حجّة تتعارض، في ما يقول، مع الفطرة السليمة، ولم تقنع أحدًا.(21) في المقابل، يقدم إكسينوفانس عدم التحوّليّة المطلقة لكائن سرمدي ولانهائي يسميه الله كدوغما لاهوتية محض سوف يتبيّن نتيجة لذلك، في ما يعلّق (مُتهكّمًا)، أنها أكثر إغواء بلا حدود.(22) وكان فكر إكسينوفانس، بطرق أخرى، عرضة أيضًا لأن يثبت أنه أكثر قدرة على نشر العدوى من «الإسبينوزية». ذلك أن إكسينوفانس، بعد أن وجد التناقضات تقف أمام استدلاله العقلي، اتخذ ملاذًا في الارتيابية، لكونه «عاجزًا عن فهم أي شيء»، وهو أمر ازدراه إسبينوزا بالكامل وإن أُعجب به كثيرون.(23) وقد أعاد الراديكالي أنطونيو كونتي من البندقية صياغة تفسير بيل بشكل مفصل في 1743.(24)

ويُبرز بيل، بطبيعة الحال، هاجسه بالإسبينوزية في كل أجزاء **القاموس** وكتاباته الأخرى، مُبيّنًا علاقة هذه الفلسفة الوثيقة المفترضة مع سلالة كاملة من المفكرين الإغريق. ولكنه نادرًا ما كان أكثر حسمًا في ربط إسبينوزا بأيّ مُفكّر إغريقي من ربطه بإكسينوفانس، وقد تأسى به في هذا الخصوص بوديوس وديدرو: إن تعاليمه في ما يتعلق بالله، كما لخص الأمر، «لا تختلف عن الإسبينوزية».(25) واتفق الكثيرون مع هذا، ومن بينهم مفكرون معتدلون، ومنهم بعض من أكثر خصوم بيل صخبًا. وقد حاكى بوديوس تفسيره، خلال مناظرة عُقدت في يينا، في وقت مبكر في 1701؛(26) وظل السويسري جان بيير كروزاس، أحد أشد نقاد بيل، الذي رفض فكر إكسينوفانس بازدراء، يُكرّر رأي بيل أنه (أي فكر إكسينوفانس) كان الرسم التخطيطي الأصلي «للإسبينوزية».(27) ولا ريب في أنه كانت هناك أيضًا أصوات مخالفة تَشكّكت في أوجه الشبه المزعومة بين إكسينوفانس وإسبينوزا. وقد تأسى بعض الخصوم بكدورث في المُجادَلة بأن الله، عند إكسينوفانس، على الرغم من أنه محايث في الكون بطريقة لا فكاك منها مثل إله الرواقيين، ذهن خالص وبالتالي ليس متماهيًا مع الطبيعة كما عند إسبينوزا.(28)

ولكن، ولعقود، هيمن على المشهد زعم بيل أن مذهب إكسينوفانس بأنه ليس هناك «سوى واحد» يدل على أنه ليس هناك في الكون إلا جوهر واحد، وكل شيء آخرَ نراه أو نعرفه «ليس سوى

(21) Ibid.

(22) Bayle, *Dictionnaire*, iii. 3043.

(23) Ibid.

(24) Conti, *Illustrazione*, 25-6.

(25) Bayle, *Dictionnaire*, iii. 3034; Bayle, *Écrits*, 129; Hoogstraten and Schuer, *Groot Algemeen Woordenboek*, vii, X, p. 6; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 250-1, 282.

(26) Buddeus, *Elementa*, 61-5.

(27) Crousaz, *Examen*, 427.

(28) Reimmann, *Historia universalis*, 203; Fabricius, *Delectus argumentorum*, 300; Mosheim, 'Notes', i. 456; Häfner, 'Johann Lorenz Mosheim', 243-5.

تعديلات من الواحد، أو من الجوهر».[29] ويزعم بوديوس، حتى في كتاباته الأخيرة، أنه ليس هناك أي شيء إيجابي يمكن أن يقال عن إكسينوفانس أو المدرسة الإيلية: لأن إكسينوفانس، في ما يعتقد، كان واحديًّا نسقيًّا، أحد أولئك الفلاسفة ما قبل السقراطيين الذين يُعدّون، مثل بارمنيدس، وميليسوس، وزينون الإيلي، المعلمين الأساسيين في المدرسة الإيلية، والذين «أكدوا أن هناك جوهرًا واحدًا فقط» وأن «كل الأشياء واحد».[30] وبالمِثل، أقر ديفيد فان هوغستراتن (David van Hoogstraten) ويان لودفيك شوورْ (Jan Lodewijk Schuer)، خلال مقارنتهما إكسينوفانس بإسبينوزا، في القاموس الهولندي العام الذي يُعد من الأسلاف الرئيسين لكتاب بيل **القاموس** والمُكوَّن من سبعة مُجلَّدات والموسوم: **القاموس العام العظيم للأنساب الحكيمة، تاريخيًّا وجغرافيًّا** (*the Groot Algemeen Historisch, Geographisch, Genealogisch en Oordeelkundig Woordenboek*) (أمستردام، 1733)، أن وجهة نظر إكسينوفانس حول الطبيعة الإلهية تتفق إلى حد كبير مع وجهة نظر إسبينوزا.[31]

وفي حين أن إكسينوفانس أساء استخدام كلمة الطبيعة، في ما يُؤكِّد سان هياسنت، في عمله **أبحاث فلسفية** (*Recherches philosophiques*) (روتردام، 1743)، فإن إسبينوزا أساء استخدام مصطلح الجوهر، محاولًا، بعد إكسينوفانس بألفي عام تقريبًا، «استعادة نسق هذا الفيلسوف المزعوم».[32] ويقول إذا كان إسبينوزا، مثل ستراتون، فيلسوفًا أدرك أن الله ليس سوى «الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة» فقد لاحظ البعض بشكل صحيح أن إكسينوفانس تبني هذا الموقف في وقت مبكر، مجادلًا بالمثل بأن الطبيعة هي مجمل الكون و«مع ذلك هناك جوهر واحد فقط»، بسيط وغير قابل للتجزئة، باستثناء أن إكسينوفانس عده كرويًّا في حين أن إسبينوزا لا يضع له حدودًا.[33] ويضيف سان هياسنت أن بارمنيدس، تلميذ إكسينوفانس، وميليسوس تلميذ بارمنيدس، علّما كذلك «مذهب إكسينوفانس نفسه».[34] وبأسلوب مختلف قليلًا، يزعم بلوكيه (Pluquet) في عمله **تقصي الجبرية** (*Examen du fatalism*) في 1757، أن إسبينوزا تأرجح «بين مشاعر ستراتون ومشاعر إكسينوفانس».[35]

ليس هناك إذًا شيء اعتباطيّ، أو عرضيّ، أو جديد، في مُلاحَظة ديدرو في مقالته حول إكسينوفانس في **القاموس**، أن «هذا النسق ليس بعيدًا جدًّا عن نسق إسبينوزا»؛ على العكس، فهو يقتصر على تلخيص تقليد طويل من الفكر الراديكالي والمضادّ للراديكالي يعود إلى الوراء أكثر من نصف قرن.[36] وعلى الرغم من جهود بروكر (Brucker) التصحيحية، صَنَّفَ التنوير بصفة عامة إكسينوفانس، وحتى خمسينيات القرن الثامن عشر، على أنه، حسب تعبير

---

(29) Buddeus, De Spinozismo ante Spinozam, 321; Buddeus, *Theses theologicae*, 40.

(30) Buddeus, *Traité de l'athéisme*, 112; Buddeus, *Theses theologicae*, 40; Buddeus, *Elementa*, 29-32; Häfner, 'Johann Lorenz Mosheim', 241.

(31) Hoogstraten and Schuer, *Groot Algemeen Woordenboek*, vii, X, pp. 6-8.

(32) Vernière, *Spinoza*, 337.

(33) [Saint-Hyacinthe], *Recherches philosophiques*, 57.

(34) Ibid.; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 30, 52.

(35) [Pluquet], *Examen*, ii. 33.

(36) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 195.

باحث إيطالي، «واحدي يقول بوحدة الوجود» من الضرب الإيلي.[37] وإذا كانت المُقاربَة اليوم مختلفة ولا أحد يقرن بين إسبينوزا وإكسينوفانس، فقد ظل الأخير يُعتبر ناقدًا دينيًّا، ومصلحًا، ومرتابًا بشكل كثير الشبه من رؤية التنوير المبكر له. «إنه مهم»، في ما يؤكد باحث حديث، «لأنّ الشذرات المتبقية من أعماله تحتوي على أول المقولات المؤكدة حول لاهوت كان جديدًا وثوريًّا في اليونان في القرن السادس».[38] وعبر استدلاله العقلي الارتيابي الجديد حول الإلهي، استشف إكسينوفانس من حقيقة أن مختلف الشعوب تتصور الآلهة بشكل مختلف، وعلى نحو يماثلها، أنها تتخيل (إن لم تُشكِّل) آلهتها على صورتها، وتخلع عليها، من دون تفكير، خصائص بشرية.[39]

ويعترض إكسينوفانس، في نص استشهد به كليمنت الإسكندريّ، قائلًا: «إنّ الفانين يعتقدون أن الآلهة يولدون، ولهم ملابس، وصوت وجسد».[40] وفي الواقع، كان إكسينوفانس قطعًا أول مُفكِّر عُرف بجدله بأنه نظرًا لأن البشر يتصورون الآلهة على صورتهم فإنهم ينسبون إليها رغباتهم وطموحاتهم، وبالتالي، أوجه قصورهم وفشلهم. وسعيًا لنزع هذا التغليف البشري ورفع مستوى تفكير البشر حول الإلهي، ضم إكسينوفانس جهوده إلى جهود هيرقليطس، وبارمنيدس، وبعد فترة قليلة، إمبيذوقلس.[41] ويعتقد أن تصوير البشر للآلهة على صورتهم أمر غير منطقي وغير مناسب (ما أكسبه هنا بعد مماته مديح كليمنت وآخرين من آباء الكنيسة).[42] وهو يستهجن آلهة هوميروس على أسس أخلاقية تحديدًا ويُذكر أنه انتقد طاليس، وأنكسيماندر، وفيثاغورس لعدم قيامهم إلا بالقليل جدًّا لمُجابَهة التصورات التقليدية حول الإلهي.[43] كما أن سيكستوس إمبيريكوس (Sextus Empiricus) يذكر كلمات إكسينوفانس: «هوميروس وهيسيود يعزوان إلى الآلهة كل الأشياء التي تُعتبر سيئة السمعة بين البشر: السرقة، والزنا، وغش الآخرين».[44] ويمدح بيل، في مقالته، عبارات إكسينوفانس التي تنتقد هوميروس وهيسيود لكشفه بشكل تام «الهراء الذي تغنَّيا به حول الإله».[45]

---

(37) Zeppi, 'Intorno al pensiero di Senofane', 388.

(38) Hussey, *The Presocratics*, 13.

(39) Ibid.; Barnes, *Presocratic Philosophers*, 92-3; Bietenholz, *Historia and Fabula*, 38; Harrison, *'Religion' and the Religions*, 180, 241 n. 269.

(40) Lesher, *Greek Philosophers*, 13.

(41) Empedocles, *Extant Fragments*, 22, 60, 254.

(42) Algra, 'Beginnings of Cosmology', 59-60; Broadie, 'Rational Theology', 209-10; Lamberton, *Homer*, 15-16, 49, 260;

انظر أيضًا:

Clement of Alexandria, *Protreptikos*, 48-9; de Grau, *Historia philo- sophica*, i. 301.

(43) Boureau-Deslandes, *Histoire critique*, ii. 302; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 194; Steinmetz, 'Xenophanesstudien', 1-15; Mogyoródi, 'Xenophanes', 267.

(44) Hoogstraten and Schuer, *Groot Algemeen Woordenboek*, vii, X, p. 7; Häfner, 'Johann Lorenz Mosheim', 244; Kirk et al., *Presocratic Philosophers*, 168; Cleve, *Giants*, 8; Hershbell, 'Oral-Poetic Religion', 128-39; Lesher, *Xenophanes*, 22-3.

(45) Bayle, *Dictionnaire*, iii. 3035.

ويرى إكسينوفانس أنه من غير المنطقي وغير المناسب افتراض أن الآلهة الخالدين يولدون ويموتون.[46] وعلى الرغم من وصفه بشكل خاطئ أحيانًا على أنه الرسول الغربي الأقدم للنزعة الواحدية المؤلِّهة الراديكالية،[47] فإنه كان أول من سُجل أنه كتب، على الرغم من عدم رفضه بشكل واضح النزعة الشِّركية، أن هناك «Heis Megistos» أي إله مهيمن يتكون من جسد وذهن معًا ويتجاوز في قوته كل الباقين. وقد فتح الجزء الذي يحتوي على هذا التوكيد المثير للجدل الطريق أمام قراءات متباينة أثارت خلافات كثيرة.[48] ولكنها بلا ريب، وبغض النظر عن طريقة وصفها، فإنها شهادة مدهشة عن قوة عقل إكسينوفانس. ووَفْقًا لكلماته التي نقلها كليمنت (على الرغم من تقديمه بشكل خاطئ على أنه يزعم أن الله واحد وأنه «من دون جسد» ولكن من الواضح أنه لم يقل ذلك)، فإن إكسينوفانس علّم: أن هناك بين الآلهة والبشر إلهًا واحدًا، الأعظم، لا يشبه الفانين لا في الجسد ولا في الذهن.[49]

ولا تقوم الآلهة الأقل، إذا وُجدت أصلًا، بأي دور في كون إكسينوفانس، لذلك، فإن هذه الشذرة وغيرها من الشذرات التي أُعيد تشكيلها بشكل مبدئي تقترح بشكل مُؤكَّد أن إكسينوفانس إن لم يناصر المذهب القائل إنّ هناك إلهًا واحدًا فقط، فقد ناصر قطعًا الفكرة الثورية آنذاك بأن هناك إلهًا واحدًا بعينه له قوة لا تُضاهى، ووعي وتأثير كوني يعلو بلا حدود على الباقي.[50] وهكذا يتفق كل من باحثي التنوير والباحثين المحدثين في زعمهم أن موقف إكسينوفانس الحقيقي يتمحور حول مفهوم إله عظيم يُجسِّد ماديًا وروحيًا، بمعنى ما، مجمل الكون الطبيعي. إضافة إلى ذلك، لا يبدو أن إله إكسينوفانس، على الرغم من تطابقه مع الكون، كان متماهيًا معه (أي الكون)، بل بالأحرى شَكْل من قوة كونية محايثة. ويظل الله دائمًا في مكان واحد، في ما يُؤكِّد إكسينوفانس، ولكنه لا يسكن، إذ لا عَلاقة سكون تقوم بينه وبين أي شيء.[51] وهكذا، لكونه في حركة دائمة داخليًا، يرى ويسمع من دون أن يتنفس، حسب تعبير ديوجين اللايرتي، فإنه يظل ثابتًا خارجيًا. كما نقل الفيلسوف الوثني الأفلاطوني المحدث من القرن السادس الميلادي سيمبليكيوس (Simplikios) هذا المفهوم اللافت: «الكائن واحد وكل (لا مُتناهٍ ولا لامُتناهٍ ولا يتحرك ولا يسكن) في ما يعتقد إكسينوفانس من كولوفون، معلّم بارمنيدس، في ما يقول ثيوفراستوس (Theophrastos)».[52]

ولأن إكسينوفانس يتصور أن كل الكائنات الحيّة تنمو من جسد الله وتعود إليه، يبدو أن كل شيء موجود يتكون، عند إكسينوفانس، في جسد الله وذهنه، «واحد وكل» حقيقي حسب صياغة ليسنغ

(46) *Algemeen Historisch, Geographisch*, viii. 474; Broadie, 'Rational Theology', 210.

(47) Broadie, 'Rational Theology', 210; Barnes, *Presocratic Philosophers*, 89-92; Cleve, *Giants*, 6-9.

(48) Lesher, *Xenophanes*, 96-7; West, 'Towards Monotheism', 32-3.

(49) Buddeus, *Elementa*, 65; Cleve, *Giants*, 8; Kirk et al. *Presocratic Philosophers*, 169; Hershbell, 'Oral- Poetic Religion', 125, 129-31; Lesher, *Greek Philosophers*, 13-14; Lesher, *Xenophanes*, 30-1.

(50) Lesher, *Xenophanes*, 99, 102; Zeppi, 'Intorno al pensiero di Senofane', 388-9.

(51) Broadie, 'Rational Theology', 211.

(52) Cleve, *Giants*, 15.

الشهيرة. ويقول سيمبليكيوس، إن إكسينوفانس يُحدِّد مبدأه الوحيد في أن الكائن واحد وكل شيء وأن هذا «الواحد والكل» هو ما يسميه إكسينوفانس الله.[53]

من الظاهر إذًا أن كلًّا من إكسينوفانس وإسبينوزا اعتبر أنه لا سبيل لفصل السكون والحركة عن مجمل الواقع والطبيعة كما تخلق نفسها: «إكسينوفانس هو القائد، وبعده إسبينوزا»، في ما يُؤكِّد المطران ملشيور دو بولينياك (Melchior de Polignac)، المتعدد الثقافات، الخبير بالعصور القديمة، ورائد علم الآثار في التنوير المبكر، في قصيدته الملحمية **ضد ليوقريطس أو الله والطبيعة** (*Anti-Lucretius sive de Deo et Natura*) التي كتب معظمها في كنيسة أنشان، بالقرب من ليل، حوالى 1720، عن مبدأ الحركة ليس مثل أبيقور في جُسيمات المادة المفصول كل جزء منها عن الجزء التالي، ولكن في مجموع الجُسيمات، في كتلة المادة وجسمها.[54]

وبهذه الطريقة أطاح إكسينوفانس بآلهة الأساطير، وبقَدْر تجرّده من أسطورة القوة الإلهية، سعى إلى التجرّد من أسطورة الظواهر الطبيعية. وقد فَسَّرَ السحب على أنها بُخار رفعته الشمس من البحر؛[55] وفي إحدى أطول شذراته المتبقية، صوّر البحر كمصدر لكل الماء والريح: البحر مصدر الماء، ومصدر الريح؛[56] «بتوليده» السحب والريح، ينشر البحر الماء ويملأ الأنهار.[57] وقد قاده سعيه لعقلنة الطبيعة كذلك إلى التعجب من الأحافير البحرية المكتشفة في الأراضي العالية حيث يبدو أنه أول من رُصد تفكّره فيها على الإطلاق.[58]

وإذا بدا أن بعضًا من شذراته خفيّ أو مربك، فإن المقطع الشعري الثنائي حول قوس قزح واضح بشكل لافت: «وتلك التي يسمونها آيرس، هي أيضًا بالطبيعة سحابة، بنفسجية، وحمراء، وخضراء عشبية لدى رؤيتها».[59] ولأن قوس قزح كان يُعَدّ من ضمن أهم علامات الدين الشعبي في عصره، فإن هذا يشير إلى أن إكسينوفانس طَبَّقَ تفسيرات طبيعانية كليًّا، أو جزئيًّا، للهجوم على ثقافة قراءة النذر التي لم تتعرض للتشكيك حتى ذلك الوقت ولتأويل العلامات السائدة في زمنه.[60] وتُلمِّح هذه الشذرات كثيرًا أو قليلًا إلى أنه استبعد الاتصالات السرية بين الآلهة والبشر، وتأمين التحذيرات الخفية، والوحي، والتكهنات عبر النبوءات، والنذر، والتنويهات الغامضة. إذا كان المطر، وتحركات السحب، وأقواس قزح، ظواهر طبيعية خالصة، وتَحْدث

(53) Ibid., 25.

(54) Polignac, *L'Anti-Lucrèce*, 352-3; Boureau-Deslandes, *Histoire critique*, ii. 306-7.

(55) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii. 426-7; Feuerlein, *Dissertatio historico-philosophica*, 30.

(56) Kirk et al., *Presocratic Philosophers*, 176; Steinmetz, 'Xenophanesstudien', 62; Lesher, *Xenophanes*, 134-7; Lesher, *Greek Philosophers*, 15.

(57) Hershbell, 'Oral-Poetic Religion', 126; Lesher, *Greek Philosophers*, 15.

(58) Kirk et al., *Presocratic Philosophers*, 177.

(59) Ibid., 173; Lesher, *Xenophanes*, 36-7, 139-44.

(60) Steinmetz, 'Xenophanesstudien', 67; Lesher, *Xenophanes*, 141, 153-4; Lesher, *Greek Philosophers*, 16.

بأسباب ميكانيكية، فليس هناك سبب ولا ضرورة لعَزْو هذه الأحداث إلى تَدخُّل أو فعل فوق طبيعي.[61]

ومن الواضح أن إكسينوفانس قد صُدم بالفجوة الكبيرة بين ما يعتقده معظم الناس والتبصرات التي توصّل إليها هو وزملاؤه، وببطء تَقدُّم الإنسان في المعرفة. ويُصوِّر، في إحدى أشهر أبياته الشعرية، تَوقُّف التحسن في معرفتنا على أنه نتيجة لبطء البشر في اكتشاف المعرفة، إن لم يكن البطء في البحث عنها: «صحيح أن الآلهة لم تكشف منذ البداية كل الأشياء للفانين، ولكن مع مرور الوقت، والبحث، اكتشفوا بطريقة أفضل».[62] ويبدو أن إلهه الأوّليّ يمكن معرفته بدرجة ما، لكونه متطابقًا مع العالم المادي، ولكن فقط إلى حد مُعيَّن، مثل إله الرواقيين، إذ لا يمكن مماهاته مع مجمل الواقع ولكنه، وبمعنى ما، وعي منفصل يمكن، كما يبدو، الصلاة إليه بوصفه إلهًا شخصيًّا. ونظرًا لأن الجسم والذهن، في فكره، مندمجان بشكل لا فكاك منه، فإن جميع الأجسام والأذهان تنشأ عن الله وتعود إليه.[63]

اعتقاد إكسينوفانس أن الله كروي أمر أكدته عدة سلطات معرفية، ومنها ألكسندر الأفروديسي، وسيمبليكيوس، وكليمنت، وكتّاب مسيحيون آخرون.[64] إن الكرة الإلهية عند إكسينوفانس، التي توصف بأنها ثابتة ومحاطة بعدم لامتناهٍ، جسم مهيمن (مُتناهٍ ولكنه محاط بلا شيء)، وهذا الكائن الكروي وبالتالي المتناهي هو كذلك وبمعنى مُعيَّن لامُتناهٍ. وفي حين بدا الجمع بين قوة الإقناع هذه والارتيابية في بعض الأحيان مربكًا للشراح الحديثين، ويظهر أنه يتناقض مع لاهوته الجريء،[65] فإنه بدا منطقيًّا بالكامل بالنسبة لبيل الذي اضطره السياق الثقافي الذي عاش ضمنه لأن يعلن شجبه بسرعة للميول الواحدية لدى المدرسة الإيلية، ولكنه رأى، مع ذلك، أسسًا قليلة لرفض موقفها فلسفيًّا. ويعتقد بيل، في مقالته حول زينون في **القاموس**، أن مبادئ زينون الإيلي تشبه مبادئ إكسينوفانس وتلميذه بارمنيدس ليس في ما يتعلق بالوَحدة وعدم التحوّليّة فحسب بل أيضًا في عدم إمكانية الفهم النهائي لكل الأشياء: كل المدرسة الإيلية «اعتقدت معه في وَحدة كل الأشياء وعدم قابليتها للتحوُّل»، مضيفًا أنه اعتقد أن المذهب الذي أثنى عليه المرتابون كثيرًا جدًّا، وبالتحديد أن حواسّنا تخدعنا، و«ينبغي ألا نثق في شهادتها» ربما نشأ أصلًا هناك.[66]

وهكذا تَطوَّر ارتباط وثيق بين تَصوُّر إكسينوفانس حَوْلَ وَحدة كل الأشياء، وخداع المظاهر، ونشوء الشك المنتظم في إدراك أنّ كثيرًا من الواقع مخفيّ عنا للأبد بحجاب لا يمكن اختراقه من «ما يظهر».[67]

---

(61) Barnes, *Presocratic Philosphers*, 96.

(62) Kirk et al., *Presocratic Philosophers*, 179; Cleve, *Giants*, 28; Curd, *Legacy*, 45; Lesher, *Greek Philosophers*, 17.

(63) Lesher, *Greek Philosophers*, 27.

(64) Barnes, *Presocratic Philosophers*, 98-9; Cleve, *Giants*, 10-14.

(65) Cleve, *Giants*, 28-9; Hussey, *The Presocratics*, 32-3.

(66) Bayle, *Écrits*, 130, 131.

(67) Hussey, *The Presocratics*, 35-6; Mori, 'Interpréter la philosophie de Bayle', 319.

وعلى الرغم من أن بوديوس (Buddeus)، ولوشر (Loescher)، وعلماء لاهوت لوثريين آخرين أيدو تأويل بيل العام لإكسينوفانس والمدرسة الإيلية، فإن بعض الانتقائيين المحدثين الألمان اعترضوا بقوة. وقد جادل ريمان (Reimmann)، في كتابه **تاريخ الإلحاد** (*Historia atheismi*)، بعكس ذلك، كما فعل موشيم والباحث الكالفني العظيم فابريشيوس (Fabricius).[68] وقد عاتب ريمان بوديوس لأنه كان مراعيًا جدًا لبيل الذي اعتبره «سوائيًا» خالصًا، هنا وفي كل مكان، وبالتالي لا يظهر احترامًا كافيًا لآباء الكنيسة، وهو في الواقع، مستعد لأن يلمح إلى أنهم أساءوا تفسير النصوص كليًا، ومبرئًا بشكل خاطئ المدرسة الإيلية من الواحدية ومن جريمة «الإلحاد».[69] ويمكن الربط هنا بشكل مُنسّق بين تبرئة آباء الكنيسة ومُهاجمة الواحدية وميول ما قبل السقراطيين الإسبينوزية في شكلها الأوّليّ.

وقد أعلن ياكوب فيلهلم فيورلين (Jakob Wilhelm Feuerlein)، الذي تَرأَس المُناظَرة في ألتدورف، بالقرب من نورمبرغ، في كانون الأول (ديسمبر) 1729، حول طبيعة علم الأكوان عند إكسينوفانس، أن إكسينوفانس يقول بإله واحد وهو يستحق الثناء لأنه بَشَّرَ بانتصار المسيحية في المستقبل. واعتبر فيورلين إكسينوفانس مفكرًا أكثر جوهرية مما كان يود العصر الوثني القديم الاعتراف به، شخصًا تجاهله القدماء بشكل مجحف، قبل زمن آباء الكنيسة، ويرجع ذلك على وجه الدقة إلى تحيزات المؤلفين الوثنيين الشركية والنزعة البالية التي تقول بوحدة الوجود، والمشوبة عند أرسطو بغيرة مهنية.[70] واتهم بيل كما صَوَّره فيورلين بتشويه صورتنا عن إكسينوفانس بشكل كبير عبر ربطه بخبث وتعمّد بالواحدية و«الإلحادية الإسبينوزية».[71] وفي الواقع، تخلص مناظرة ألتدورف إلى أن إكسينوفانس، على الرغم من أنه غير مُحَصَّن ضد «الأخطاء الربوبية»، شرح «الكثير من المذاهب الحكيمة حَوْلَ الله» وأكّد على وجه التحديد أن «الله خالق هذا الكون» وأنه لامادي بشكل خالص.[72]

2. ستراتون، وإسبينوزا، و«الفلاسفة»

ينهي بيل مُناقَشته لإكسينوفانس بمُلاحَظة أنه كان من الصعب «بأي نوع من العقل» أن نفهم كيف يمكن لعدد كبير جدًا من الفلاسفة القدماء الاعتقاد بأن هناك جوهرًا واحدًا فقط في الكون.[73] ويقترح في هامش مُصاحِب، أن المفكرين الإغريق تَوَصَّلوا إلى هذا التصور غير القابل للتفسير تمامًا، و«الغريب»، والإلحادي بافتراض أنه لا يمكن خلق أي شيء من العدم، وأن كل شيء موجود موجود بالضرورة: «وهو لذلك أبدي ولامُتناهٍ، ويَتعيَّن أن يكون اللامُتناهي متفرّدًا»، تاركًا للقارئ فرصة ضئيلة للاختلاف.[74]

---

(68) Münter, *Theologiae naturalis polemicae specimen*, 13-14.

(69) *Auserlesene theologische Bibliothec* (Leipzig, 1724/5), section xii, p. 1018.

(70) Feuerlein, *Dissertatio historico-philosophica*, 44-5.

(71) Ibid., 45, 47.

(72) Ibid., 40-1, 46.

(73) Bayle, *Écrits*, 134-5.

(74) Ibid.; Cantelli, *Teologia*, 239.

ويظل ربط فيلسوف القرن الثالث قبل الميلاد ستراتون من لامبساكوس بإسبينوزا خلال التنوير المبكر أكثر تكرارًا من ربط إكسينوفانس بإسبينوزا. وفي الواقع، كان لمسألة ستراتون، خليفة ثيوفراستوس والرئيس الثالث لمدرسة أثينا التي ترأسها حوالى عقدين من الزمن من 287 قبل الميلاد إلى حين وفاته حوالى 269 قبل الميلاد، والتى سلط عليها الضوء كل من بيل ولايبنتز، دور كبير في تطور النزعة المادية في القرن الثامن عشر.[75] وقد ضاعت كل مؤلفات ستراتون خلال أواخر العصور القديمة؛ وفي حين تبقت كتابات قليلة لمؤلفين كلاسيكيين آخرين، فإنها، كما لوحظ بشكل مُتَكَرِّر، قليلة ومتباينة جدًّا إلى حد يحول دون تأمين صورة متساوقة أو حتى خطوط عريضة واضحة من فلسفته. ومن بين الأشياء القليلة التي يمكن الجزم بها أنه كان أكثر نقدًا لوجهات نظر أرسطو المُتعلِّقة بالوزن، والزمان، والفضاء من مُعلِّمه ثيوفراستوس.[76] ويُطلق عليه بشكل شائع اسم «الطبيعاني»، لأنه كَرَّس نَفْسَه بحماس خاص لدراسة الطبيعة، ولكن يظل ستراتون سلطة مبرزة في أثينا والإسكندرية، المركزين الفكريين الرئيسين للعالم الإغريقي، إلى زمن الأفلاطوني المحدث سيمبليكيوس في القرن السادس الميلادي.[77] وفي ما بعد، نُسي فكره بالكامل تقريبًا.

ولم يَغْنِ اسمه سوى القليل أو لم يَغْنِ شيئًا بالنسبة للعصور الوسطى ولإنسيي عصر النهضة. ويُوردُ توماس ستانلي (Thomas Stanley) في منتصف القرن السابع عشر موضوعًا مختصرًا عن ستراتون في تاريخه، ولكن عدا القول إنه «أسبغ على الطبيعة كل القوة الإلهية» فإنه لم يخبرنا شيئًا عن أفكاره.[78] ثم انتعش بقوة، في أواخر القرن السابع عشر، الاهتمام «بالطبيعاني» ولسبب بعينه: فقد صُدم معاصروه بشكل كبير بالعلاقة الوثيقة بين نسقه المُفترَض ونسق إسبينوزا. وتقريبًا بين ليلة وضحاها أدى التماثل المرسوم بين الستراتونية والإسبينوزية إلى جعل ستراتون من أكثر الشخصيات الخلافية بين كل المفكرين الإغريق القدماء.

وعلى الرغم من أنه سبق لجيراردوس فوسيوس (Gerardus Vossius) في كتابه العظيم حول الدين الوثني **اللاهوت اليوناني** (*De theologia gentili*) وكتابه الذي نُشر بعد وفاته **كتاب الفلسفة** (*De philosophorum sectis liber*) (1657)، معتمدًا على شيشرون والروايات المسيحية المبكرة،[79] أن أقر أن ستراتون يماهي بين الله والطبيعة ولكنه يصور الطبيعة على أنها تَتصرَّف بشكل عشوائي، من دون عقل أو تخطيط، وتنتج بشكل عفوي كل الأشياء الحيّة،[80] على الرغم من أن الجدل الحقيقي بدأ مع كتاب كدورث **النسق الفكري الحقيقي للكون** (*True Intellectual System of the Universe*) (1678)، وهو كتاب رائع مُوجَّه ضد كل أشكال القدرية والضرورانية.[81] وكان

---

(75) Geissler, *Boureau-Deslandes*, 87-9.

(76) Simplicius, *Corollaries*, 108-9; Brunschwig and Lloyd, *Greek Thought*, 830.

(77) Gottschalk, *Strato of Lampsacus*, 127.

(78) Stanley, *History of Philosophy*, ii. 398.

(79) Rademaker, *Life and Work of Gerardus Johannes Vossius*, 329-30.

(80) Vossius, *De theologia gentili*, ii. 163.

(81) Barnouw, *Philippus van Limborch*, 14, 19; Patrides, *Cambridge Platonists*, 22, 30.

رالف كدورث (1617_88)، الذي تَرأَس كلية يسوع المسيح في كيمبردج منذ 1654، والذي اعتبره بيل «أحد أذكى رجال القرن السابع عشر»، أول من تَقَصّى «شكلًا بعينه من الإلحادية، لم يعره من قبل أي مُؤلِّف حديث اهتمامًا على الإطلاق، وهو ما نسميه الهيلوزوية: التي كانت مع ذلك معارضة بطريقة ما للفرضية الديموقريطسية والأبيقورية، على الرغم من أن ستراتون بدأها قبل ذلك بفترة طويلة؛ ومع أنها طويت بعد ذلك في الصمت والنسيان التام، وكان الأجدر أن تكون حاضرة هنا بحيث نمر بها صامتين؛ ولو لم تكن لدينا معرفة يقينية بأنها أوقِظَت وأُنعشت أخيرًا من قبل البعض، الذين كانوا فطنين جدًّا، بحيث أدركوا بشكل واضح أنه لا يمكن للشكل الذري أن يقوم بعملهم أبدًا، ولا يبرهن على إمكانية الدفاع عنه: ولذلك سوف يحاول حمل قضية الإلحاد هذه، بطريقة مختلفة تمامًا، بحياة وتَصوُّر المادة».[82]

وكان مقتنعًا أن هذه «الستراتونية» الحديثة المنتعشة سرعان ما ستظهر، «على الأرجح، علنًا على المسرح، على الرغم من أنها لن تكون عارية الوجه، بل مخفية بقناع»،[83] في إشارة إلى نموّ الإسبينوزية في هولندا (ومن المحتمل في إنكلترا). وقد قام فان لمبروك بتنبيه كدورث وحليفه هنري مور في أوائل سبعينيات القرن السابع عشر إلى هذا الخطر، الذي نما بعد التأثير الملموس لكتاب إسبينوزا **رسالة لاهوتية-سياسية** في كيمبردج في منتصف سبعينيات القرن السابع عشر، السنوات السابقة مباشرة لظهور **تحفة كدورث الفنية**.[84] ولم يورد كدورث إلا إشارة مباشرة واحدة إلى إسبينوزا في كتاب **النسق الفكري الحقيقي للكون**، مستنكرًا «ذلك السياسي اللاهوتي المتوفى الذي، في كتاباته ضد المعجزات»، يزعم أن «المعجزة ليست سوى اسم يطلقه الجاهل المبتذل على عمل الطبيعة غير العادي، أو على ما لا يستطيع بنفسه تحديد سبب له»، وأنه «إذا حدث أي شيء من هذا القبيل، مخالفًا للطبيعة أو فوقها، فإن ذلك سوف يضعف، بدلًا من أن يُؤكِّد، اعتقادنا في الوجود الإلهي».[85] وهناك صَرَّحَ بأنه يجد هذا «الخطاب من كل الأوجه ضعيفًا جدًّا، ولا أساس له، وتافهًا، لدرجة أنه لا يمكننا التفكير هنا في جدارته بالدحض»، لو لم يثبت قوته، على الرغم من أن إشاراته في ما بعد إلى إسبينوزا تبيّن أن «الخطاب» الستراتوني الحديث أزعجه كثيرًا فعلًا.

وفي الواقع، لم يكن كدورث أكثر استخفافًا بخطورة التحدي من فان لمبروك أو لوكلرك. وقد أكد في جلسات خاصة أن إشارته كانت إلى المحيي «الحكيم» للستراتونية، «إسبينوزا»، الفيلسوف الذي، برفضه الهوبزية، تحول إلى نوع من الملحد الهيلوزوي، [والذي]، بإسباغه نوعًا من الحياة على كل المادة، يقوض حرية الإرادة، بوصفها استحالة، ويجادل بالضرورة

---

(82) Cudworth, *True Intellectual System*, i, preface p. ix; Simonutti, 'Premières réactions', 135; Tomasoni, 'Il «sistema»', 650; Mori, *Bayle philosophe*, 222.

(83) Cudworth, *True Intellectual System*, i, preface p. ix.

(84) Mosheim, 'Notes', ii. 863; Simonutti, 'Premières réactions', 130; Hutton, 'Introduction', p. xix.

(85) Cudworth, *True Intellectual System*, ii. 707; De Vet, 'Learned Periodicals', 29-30; Tomasoni, 'Il «sistema»', 651 n., 658-9; Assmann, 'Rehabilitierung', 50.

الكلية».[86] وعلى الرغم من تبصراته الرائعة، لم يظهر **النسق الفكري الحقيقي للكون** سنوات كثيرة بأيّ لغة قاريّة بسبب حجمه الضخم وتعقيده، إلى أن نُشر أخيرًا في نسخة لاتينية، ترجمها موشيم، في يينا، في1733، ولكن بتعديلات على النص والهوامش، حيث خفّف ما اعتبره الباحث الألماني حججًا غير ملائمة ضد المادية الإلحادية، وحثّ القراء على الانتقائية والإيمانية التي اعتبرها موشيم ردًّا أفضل على إسبينوزا وبيل.[87]

ومهما يكن من أمر، ومع أوائل تسعينيات القرن السابع عشر، لَخَّصَ لوكلرك باللغة الفرنسية مضمون حجّة كدورث عبر الاتصالات الشخصية، والمراسلة، ومعرفته بقليل من اللغة الإنكليزية، ونُشر ملخصه، في 1703، في المجلد الثاني من **المكتبة المختارة** (*Bibliothèque choisie*).[88] وقد أدى هذا المُلَخَّص الفرنسي، الذي درسه بيل، وجاك برنار، وآخرون بدقة، دورًا كبيرًا في الجدل اللاحق.[89] وعلى أساس هذا المُلَخَّص، أثنى بيل، الذي لم يكن يعرف، مثل معظم الباحثين القاريين في ذلك الوقت، اللغة الإنكليزية، على كدورث بوصفه باحثًا جمع بين «قراءة مذهلة وتغلغل عقل استثنائي».[90] وبظهوره كما حدث ما بين إشارات بيل المبدئية إلى ستراتون بوصفه نظيرًا قديمًا لإسبينوزا في عمله **القاموس** ونقاشه الرئيس لستراتون في عمله **مواصلة** (1705)، دفع هذا المُلَخَّص، الذي ظهر في 1703، بيل في سنوات عمره الأخيرة إلى تبني ستراتون و«الستراتونية» مُكوِّنًا أساسيًّا في فلسفته ذاتها.[91]

ويقسّم كدورث بشكل عبقري الأدبيات «الإلحادية» الفلسفية الإغريقية القديمة إلى أربع فئات أو أنواع رئيسة، وهذا إجراء قلدته في ما بعد عدة مناقشات للفلسفة القديمة في أوائل القرن الثامن عشر.[92] وقد تكوّن تصنيفه من «أوّلًا، الهيلوباثي أو الأنكسيماندري (Hylopathian or Anaximandrian)، الذي يشتق كل الأشياء من مادة ميتة وغير عاقلة في ما يتعلّق بالخصائص والأشكال، المبتذلة والقابلة للفساد»؛ ثانيًا، «الذري أو الديموقريطسي» حيث تكون القوة الخالقة في الطبيعة «آلية محظوظة» من الحركة الذرية؛ ثالثًا، «الرواقي أو الكوني-المتحرّك»

---

(86) انظر:

Cudworth on 'Liberty of Will' in BL, MS Add. 4982, fo. 55; Hutton, 'Introduction', p. xix.

(87) معنونة:

Systema intellectuale huius universi seu de veris naturae rerum originibus commen- tarii, Hutton, 'Introduction', p. xxxiii; Tomasoni, 'Il «sistema»', 630, 658-60; Schmidt-Biggemann, 'Platonismus', 203-4; Häfner, 'Johann Lorenz Mosheim', 235, 243.

(88) Simonutti, 'Bayle and Le Clerc', 152; Mori, *Bayle philosophe*, 219.

(89) Bayle, *Continuation* (1721), iv. 103; Simonutti, 'Bayle and Le Clerc', 153-4.

(90) Bayle, *Réponse*, iii. 1235.

(91) Bayle, *Continuation*, ii. 430, 502-4, 525-36; Brucker, *De Stratonis Lampsaceni atheismo*, 313; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 244 n.; Cantelli, *Teologia*, 240, 254; Simonutti, 'Bayle and Le Clerc', 152; Mori, *Bayle philosophe*, 134, 219 n.

(92) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 133-4; Bayle, *Continuation*, i. 88-9; *Bibliothèque choisie*, 2 (1703), 181-22, 57, 61; Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 4985-6; Patrides, *Cambridge Platonists*, 323 n.; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 356.

(the Stoical or Cosmo- plastick)»، الذي يفترض طبيعة متحرّكة وممنهجة ولكن لا حس لها تسود في كل الكون المادي»؛ وأخيرًا، والأقلّ فهمًا ونقاشًا مِن الكتاب الحديثين السابقين، «الهيلوزوي أو الستراتوني».[93] وقد أُعيد إنتاج هذا المُخطَّط الرباعي الرائع بشكل دقيق في مُلَخَّص لوكلرك، ولكن إشارة كدورث إلى إسبينوزا أصبحت صريحة هذه المرة، ومنذ ذلك الوقت أثَّر هذا التصنيف اللافت بشكل مُكثَّف على مجمل الجدل التنويري حول «الإلحاد» الفلسفي الإغريقي القديم حتى سبعينيات القرن الثامن عشر وما بعدها، وعلى سبيل المثال وُجّه قراء المقالة غير الموقعة والشاجبة حول «الهيلوزوية» في المجلد الثامن من **الموسوعة** لكل من ديدرو ودلمبير، مباشرة إلى ملخص لوكلرك أولًا لمزيد من القراءة.[94] ومن بين التنويعات الأربع الرئيسة من الإلحادية المادية الإغريقية، صنّفَ كدورث الأخيرة والأقل شهرة، الهيلوزوية، بوصفها «الأكثر أهمية» فلسفيًا، فضلًا عن كونها الأكثر خبثًا وضررًا أخلاقيًا ولاهوتيًا.[95]

وفي حين أن ثاني أخطر فئة، «الإلحادية الذرية» لدى كل من ديموقريطس وأبيقور، «تفترض أن تَصوُّر أو فكرة الجسم ليست سوى كتلة مُقاوِمة ممتدة، وبالتالي لا تشمل أي شكل من الحياة والتفكير ضمنها؛ فإن الهيلوزوية تجعل لكل الجسم، في حدّ ذاته، وبالتالي كل ذرة صغيرة منه، حياة تنتمي جوهريًا إليه (إدراك وشهية طبيعيّان) ولكن من دون أي إحساس حيواني أو معرفة تأملية، وكأن الحياة، والمادة أو الكتلة الممتدة، ليست سوى تصورين غير كاملين وغير مناسبين، لجوهر وحيد، يُسمى الجسم».[96] وقد قدمت هاتان التنويعتان الثانية والرابعة من الإلحادية الإغريقية، حيث الأولى كانت معروفة بشكل جيد، لكن الأخيرة لم يُسمع بها بالكامل تقريبًا، «مخططين للإلحادية، مختلفين جدًا بعضهما عن بعض؛ مُخطَّطًا يستخلص الأصلي في كل الأشياء من مُجرَّد حركة المادة المحظوظة وغير المرشّدة، من دون أي مبدأ حيوي أو توجيهي؛ وآخر يشتقّه من خليط بعينه من المصادفة وحياة المادة كلتيهما معًا، وهو يفترض حياة مرنة، ليس في كل الكون، بوصفه شيئًا واحدًا، ولكن في كل أجزاء المادة المتعددة في حد ذاتها؛ أولها الإلحادية الذرية والديموقريطسية، وثانيها الهيلوزوية والستراتونية».[97]

وقد بدت لكدورث هذه «الإلحادية الستراتونية والهيلوزوية التي تُعزى لكل المادة بحدّ ذاتها الجوهر الوحيد والمبدأ الأول لكل الأشياء»، والتي طواها النسيان منذ أيام جوستنيان،[98] على أنها

---

(93) Cudworth on 'Liberty of Will', BL, MS Add. 4982, fo. 60; Cudworth, *True Intellectual System*, i. 134; Schlosser, *De Stratone Lampsaceno*, 23-4; Algra, 'Beginnings of Cosmology', 64 n. 22.

(94) Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, viii. 392; Proust, *Diderot*, 125.

(95) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 145.

(96) Ibid. 105; Patrides, *Cambridge Platonists*, 323; Baldi, *Verisimili, non vero*, 187-8.

(97) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 109; Brucker, *De Stratonis Lampsaceni atheismo*, 313.

(98) Cudworth on 'Liberty of Will', BL, MS Add. 4982, fo. 60;

انظر أيضًا:

Gundling's definition of Strato's 'novum systema atheismi', Gundling, *Vollsständige Historie*, i. 4986 n.

«فرضية متناقضة بشكل غير عادي، وجامحة بدرجة مشينة، بحيث إن قليلًا جدًّا من الناس يمكن أن يكون لديهم إيمان إلحادي بما يكفي لأن يجعلهم يبتلعونها ويهضمونها».[99] وذلك هو السبب، في ما يعتقد، في أنها ظلت غامضة جدًّا و«وجدت قليلًا جدًّا من المُؤيِّدين والمُحرِّضين، بحيث بدت مثل شيء بائس ومهجور». وفي الواقع «ما كان يجب علينا أن نلاحظها في هذا الوقت، بوصفها شكلًا بعينه من الإلحاد، ولا أن نستحضرها من قبرها، لو لم نفهم أن شبح ستراتون بدأ في الظهور في الآونة الأخيرة، وأنه من بين بعض مناصري الإلحادية، اليائسين على نمط الشكل الذري، فإن هذه الفرضية الهيلوزوية، التي سبق التطلع إليها، بوصفها شمس الإلحاد البازغة، ومثل أمل آخر لطروادة، بدت وكأنها تبتسم لهم، وتتملقهم عن بعد، ببعض الآمال الأكثر إنصافًا بدعم تلك القضية المدمرة واليائسة».[100]

وكان هذا تبصرًا مدهشًا من جانب كدورث. ذلك لأنه لم تظهر الهيلوزوية من جديد، مثلما تَصوَّر بالتحديد، في أحادية إسبينوزا الوحيدة الجوهر فحسب، ولكنها احتلت بعد ذلك صدارة الإلحادية والمادية الفلسفية في التنوير المبكر، وبرزت، في النهاية، في الهيلوزوية المصقولة في غرفة تخطيط ديدرو، التي ظهرت أمهر صياغاتها وأكثرها تفصيلًا في مؤلف ذلك الكاتب حلم دلمبير (*Le Rêve d'Alembert*)، في 1769.[101] «الآن المناصر الأول والرئيس لهذه الإلحادية الهيلوزوية»، في ما يشرح كدورث، «كان، فيما نَتصوَّر، ستراتون لامبساسينوس الذي يُسمى أيضًا بشكل شائع فيسيكوس، والذي كان ذات مرة مُحرِّرًا لثيوفراستوس ومَشّائيًّا مشهورًا، ولكنه تدهور في ما بعد من مَشّائي أصيل إلى نوع مُشكَّل حديثًا من الملحد».[102] ولم يكن إله ستراتون، كما يرى كدورث، «سوى حياة الطبيعة في المادة، حيث كانت مجرّدة من الحس والوعي، وأيضًا متكاثرة مع أجزائها المتعددة».[103] وأنكر ستراتون أن العالم خلقه إله، «غير أنه اختلف عن ديموقريطس، حيث طرح تفسيرًا مختلفًا لأصل الأشياء، بتقديم مبدأ نشط وسبب الحركة فضلًا عن تفسير تطابقات الطبيعة الثابتة»، وأكد «حياة متحرّكة داخلية في أجزاء المادة المتعددة، حيث يمكنها عبرها تأطير أنفسها بشكل مصطنع نحو الميزة الأفضل، وَفقًا لقدراتها المُتعدِّدة، من دون أي معرفة واعية أو تأملية».[104]

ولهذا، كانت فئة كدورث الرابعة، التي سماها موشيم «الإلحادية الستراتونية»، شيئًا مختلفًا تمامًا عن التنويعات الإلحادية الأخرى. لم تكن كل أنواع الإلحادية الإغريقية، في وجهة نظره، باطلة فحسب، بل وغير متوافقة بالكامل بعضها مع بعض، وكل هذه «الإلحادية الرباعية» في اليونان القديمة كونها مملكة حقيقية للظلام مُقسَّمة أو تعاني من حرب تحريضية داخل أحشائها،

(99) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 145.

(100) Ibid.

(101) Mihaila, '*L'Hylozoïsme de Diderot*', 186-8.

(102) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 107; *Bibliothèque choisie*, 2 (1703), 27; Reimmann, *Historia universalis*, 187; 'on attribue à Straton de Lampsaque', echoes the *Encyclopédie*, 'l'origine de ce sentiment', *Encyclopédie*, viii. 391.

(103) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 145; Schlosser, *De Stratone Lampsaceno*, 25.

(104) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 108; Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, viii. 391.

وبالتالي تُدمِّر نفسها».[105] في هذه الأثناء، خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن السابع عشر، تَرسَّخ التصور الذي تشاطره وبَثّه بيل بأن إسبينوزا اشتق مذهبه حول وَحدة كل الجوهر، والخلق الذاتي للطبيعة، من القدماء، لاحمًا كل شيء في نسق أكثر تساوقًا من أي نسق سابق.[106] وقد سبق لفيتيشيوس أن أكد في 1682 أن إسبينوزا استمد «أخطاءه» الرئيسة من «كلينثيس (Cleanthes)، مريد زينون، وكريسيبوس (Chrysippus)، وسينيكا، وستراتون من لامبساكوس، وآخرين».[107] بعيد ذلك، صدر كتاب (*'t Mom-Aensicht der Atheisterey Afgerukt*) (أمستردام، 1683) الذي ألفه أدريان بيترس فيرفير (Adriaen Pietersz Verwer) (1654_1720) وصَوَّر إسبينوزا بوصفه منظّمًا لتقليد فكري قديم يرجع إلى ما قبل السقراطيين، إلى أن وصل في النهاية إلى فانيني وهوبز.[108] وقد أكد الطبيب بتروس ينس (Petrus Jens) من دوردريخت، في دحضه لإسبينوزا في 1697، أن إسبينوزا يُمثِّل خلاصة مجمل تاريخ الإلحاد الفلسفي منذ الأزمنة القديمة.[109]

ولا ريب في أن هذه الخلفية الهولندية ساعدت على تشكيل الأطروحة التي قَدَّمَها بيل في القاموس والتي وَضَّحها أكثر في سنوات عمره الأخيرة أن الإسبينوزية تُعبّر عن ذروة عملية طويلة ترجع إلى إكسينوفانس، والمدرسة الإيلية، وعدد كبير من المفكرين والطوائف القديمة والوسيطة الأخرى،[110] ولكنها تتماثل بوجه خاص مع الستراتونية، أكثر التنويعات القديمة قوة، فتعزو كما هو الحال كل القوة الخَلّاقة إلى المادة، وتتصور «طبيعة ضرورية ومستمرة لديها ملكة» خلق كل شيء يُخلق في الكون من دون تَدخُّل أي عامل خارجي.[111] وفي حين أنه لم يذكر ستراتون في السابق إلا بشكل سريع في القاموس، حيث كانت الرواقية والأبيقورية المكافئين القديمين الرئيسين للإسبينوزية، اعتبر بيل في كتاب مواصلة الستراتونية النسق الإغريقي الأكثر إقناعًا الذي وجد الأرسطيون والمدارس الهلّينية الأخرى صعوبة أكثر في دحضه.[112] وهكذا، مرة أخرى كان بيل على وجه الخصوص، ولو مستندًا على كدورث وفيتيشيوس، هو الذي وَضَّحَ التناظر بين ستراتون وإسبينوزا في وعي التنوير المبكر؛[113] وفي 1703_1704 قفزت الستراتونية إلى مقدمة فكر بيل وأصبحت لذلك مهمة في معركته مع لوكلرك، وبرنار، وجاكلو. وجادل بيل بأن هناك فجوة بين العدم والكائن الممتد أوسع ممّا بين الكائن الممتد والحركة، أو تعديلات الامتداد الأخرى، وإذا كان

---

(105) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 142.

(106) Van Hassel, 'Voorreden', pp. iii-iv; Goeree, *Kerklyke en Weereldlyke Historien*, 627-3.

(107) Jenichen, *Historia Spinozismi Leenhofiani*, 30.

(108) [Verwer], '*t Mom-Aensicht*, 6-9.

(109) Jens, *Examen philosophicum*, praefatio, p. v.

(110) Cantelli, *Teologia*, 239, 254, 249-50; Mori, *Bayle philosophe*, 165.

(111) Bayle, *Réponse*, iii. 1237-8, 1242; Bayle, *Continuation*, ii. 524-36.

(112) Bayle, *Continuation*, ii. 502, 508; Bayle, *Réponse*, iii. 1237, 1242-3; Cantelli, *Teologia*, 254-6; Paganini, 'Tra Epicuro e Stratone', 91-2; Mori, *Bayle philosophe*, 219.

(113) Mosheim, 'Notes', i. 102; Spink, *French Free-Thought*, 264; Paganini, *Analisi della fede*, 348-53, 379-80; Piaia, 'Brucker versus Rorty', 79.

الوجود شيئًا مقدرًا من الخالق، يستطيع ستراتون (أو إسبينوزا) الإجابة إذًا بدرجة كافية من الإقناع بأن القول إن المادة يجب أن توجد «في حركة من تلقاء نفسها، وإن حركتها غير مُحدَّدة» أمر يخالف طبيعة الأشياء.(114)

وفي حين قدم العقليون «البرهان المُؤسَّس على التصميم» ضد إيمانية بيل (الظاهرية)، حيث طمأنوا غير العقليين أن للكون نظامًا وبنية عقلانية ومتساوقة تكشف عمل عناية إلهية، فإن بيل يعتقد أنهم يُقوِّضون في الواقع موقفهم ذاته من دون أن يدركوا ذلك. حيث إن موقفهم يشكل تنازلًا لستراتون-إسبينوزا أكبر مما استطاعوا فهمه. وبرز هذا بشكل واضح، في ما يرى، من تحليل لمذهب كدورث ، وافق عليه لوكلرك، حول «الأشكال المتحرّكة»، المفهوم الذي صَمَّمَه رئيس كلية يسوع المسيح عمدًا سبيلًا للتغلب على كل أنواع الفكر الإلحادي، بما في ذلك الهيلوزوية. لأنه ما لم يقم القدير مباشرة بتوصيل تصميمه إلى تلك الكيانات التي تقوم بتنفيذ مقصد الإلهي، في ما يعتقد بيل، فإن «الأشكال المتحرّكة» التي تطبق رغباته موجودة في الواقع في الوضع نفسه تمامًا، كونها هي نفسها لا تعرف، وعمياء، وغير عاقلة، وكأن لا أحد على الإطلاق يعرف عن المخطط الإلهي.(115) ويرى بيل أن الستراتوني يستطيع دحض كدورث بسهولة بالقول إن الله يستطيع، في ما تقر أنت، أن يمنح للأشياء المخلوقة ملكة خلق «الأعمال الممتازة، بشكل منفصل عن المعرفة».(116) فلماذا إذًا لا يمكنك الإقرار بعدم وجود رابط ضروري بين القدرة على خلق أعمال رائعة من الطبيعة «وفكرة جوهرها». كيف يمكن للمرء أن يزعم أن هذين الشيئين لا يمكن أن يكونا منفصلين في الطبيعة وأن الطبيعة لا يمكنها أن تقوم بنفسها بعمل ما تستطيع «الطبيعات المتحرّكة» فيما تُصِرّ أنت، عمله «بهبة من الله»؟ في ما بعد، حذر لوكلرك السيدة ماشام (Lady Masham)، صديقة لوك وابنة كدورث ، أنه بهجومه هكذا على نسق أبيها، فإن بيل لطخه ضمنيًا بوصمة الإلحاد في حين أنه نفسه يلهم الإلحاد.(117)

وقد أكد لوكلرك ولايبنتز أن بيل كان مخطئًا في استدلاله العقلي، وأنه لا يمكن الإطاحة بكدورث بهذه السهولة؛(118)من ناحية أخرى، تأسى تولند ببيل في إعلان أن «الحياة المتحرّكة» عند كدورث مرواغة وعديمة الجدوى. ويؤكد تولند أن كدورث فهم «الحياة المتحرّكة» الأفلاطونية على أنها شيء «ليس ماديًا، ولكنه نوع أدني من روح من دون إحساس أو فكر، ومع ذلك موهوبة بعملية وطاقة حيوية». ورفض تولند هذا لأنه «لا يبدو مختلفًا مع الهيلوزويين إلا من حيث الصياغة، على الرغم من الزعم بخلاف عظيم، وأفترِضُ أنه فعل ذلك من أجل الابتعاد عن العواقب المنافية للعقل والضارة لآرائهم»، مثلما أن الجانسينيين أثاروا «خلافًا عظيمًا

(114) Bayle, *Réponse*, iii. 1240-2.

(115) Ibid., iii. 1283-4; Tomasoni, 'Il «sistema»', 655.

(116) Bayle, 'Mémoire Communiqué', 183-4; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 216.

(117) Barnes, *Jean le Clerc*, 232-5; Labrousse, *Pierre Bayle*, i. 264.

(118) Leibniz, *Theodicy*, 245.

مع الكالفنيين حول القدر المُحتَّم على الرغم من تطابق آرائهم حول هذا الموضوع عمليًّا مع آراء خصومهم».[119]

وإذا كانت الذرية الأبيقورية تجعل العالم نتاجًا للمصادفة، فإن بيل يرى أن ستراتون يجعل كل شيء يتبع نظام ضرورة ثابتًا بشكل أبدي، متأصلًا في المادة نفسها؛ إضافة إلى ذلك، لم يعلّم ستراتون أن الكون شيء حديث أو، مثل الذريين، أنه «نتج عن طريق المصادفة»، ولكن بدلًا من ذلك، يقول بيل، كما يفعل الإسبينوزيون، وإن الطبيعة شكلته «بالضرورة وبشكل أبدي».[120] ولا يعترف ستراتون بمُحرِّك أول متميّز عن الطبيعة، معتقدًا أن كل شيء يحدث إنما يحدث بالضرورة وأنه ليس هناك «صالح» فطري أو «طالح» فطري في الكون.[121] ومثل فوسيوس، أكد بيل إنكار ستراتون أن الكون كائن حي لديه قصد، أو عقل، أو إحساس،[122] زاعمًا أنه اعتبر أن الطبيعة تتضمَّن داخلها أصل كل الحمل، والنمو، والتدهور، وكلها موجودة في حركة عفوية متأصلة في المادة نفسها. ولا يعترف ستراتون، كما يراه بيل، بأي قوة إلهية أخرى عدا قوة الطبيعة، «وهو يقول بمادية الطبيعة التامة».[123]

وفي حين أنه لا يوجد شيء في المصادر المتبقية يثبت أن ستراتون تَصوَّر بالفعل تساوق الطبيعة العقلاني الكلي بهذا الشكل، ولعله استنتج شيئًا من هذا القبيل بشكل منطقي من حقيقة أنه لم يقترح أي شارح قديم أن ستراتون ناصر، مثل أبيقور، أي مذهب حول الفوضى أو العوارض العشوائية.[124] ويبرز من كل من ستراتون التاريخي المبعثر و«ستراتون» بيل المتساوق بشكل عالٍ معمار مُوحَّد بشكل عقلاني لطبيعة لم تخلقها أي قوة عاقلة، وتخلو من كل الأرواح اللامادية والقوى الروحية.[125] وتبدو الحركة المحرك الفعال لكل الخلق، والنمو، والتدهور وبالتالي المصدر الوحيد لخلق الطبيعة. وبطبيعة الحال، أنكر التيار الرئيس المعتدل برمته بقوة تأصل الحركة في المادة، وسبقهم كدورث إلى ذلك.[126] وهكذا، وكما لاحظ، فإن المَلاحدة بوجه عامَ «إما أنهم لم

---

(119) Toland, *Letters to Serena*, 211-12.

(120) Bayle, *Continuation*, ii. 524-6; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 581-3; Badaloni, 'Vico', 341-2.

(121) Crousaz, *Examen*, 411-15.

(122) Gatzemeier, *Naturphilosophie*, 106, 108, 111; Furley, 'Cosmology', 416; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 282.

(123) Bayle, *Continuation* (1721), iv. 139; Buddeus, *De Spinozismo ante Spinozam*, 319; Bolingbroke, *Philosophical Works*, ii. 38-9; Paganini, 'Tra Epicuro e Stratone', 91; Gatzemeier, *Naturphilosophie*, 109, 119; Simonutti, 'Bayle and Le Clerc', 157.

(124) Gatzemeier, *Naturphilosophie*, 109.

(125) Bayle, *Continuation* (1721), ii. 502; Paganini, 'Tra Epicuro e Stratone', 91-2.

(126) Bayle, *Continuation*, ii. 430, 553-4, 760; Schlosser, *De Stratone Lampsaceno*, 30; Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 4986 n.; d'Argens, *Impartial Philosopher*, i. 178-9, 184; Maréchal, *Dictionnaire des athées*, 284; Rodier, *Physique de Straton*, 113; Cantelli, *Teologia*, 230, 240, 263; Paganini, 'Tra Epicuro e Stratone', 91-5; Gatzemeier, *Naturphilosophie*, 143.

يُحدِّدوا أي سبب على الإطلاق للحركة، مثل الأنكسيماندريين والديموقريطسيين؛ وإلا فإنهم لم يُحدِّدوا سببًا حقيقيًّا، مثل الهيلوزويين؛ وعند محاولة تَجنُّب القول بجوهر لامادي، فإنهم يجازفون بعَزْو فهم كامل، أو شهية أو إرادة، وقوة مُتحرِّكة ذاتيًّا، لكل المادة غير الحساسة مهما كانت. ولأنه يظهر أن المادة أو الجسم لا يمكنه تحريك نفسه؛ فإما أن حركة الأجسام لا سبب لها، وإلا يجب أن يكون هناك سبب بالضرورة، جوهر آخر بجانب الجسم، مثل الحركة، أو يمتلك قوة طبيعية، للسيطرة على المادة».[127]

ذلك أن الحركة، أصل الخلق، لا تنشأ عند ستراتون بيل إلا من أسباب كلية، وثابتة، وطبيعية محض، مثل الوزن، والضغط، وبوجه خاص الحرارة والبرودة، وهذا يتسق مع المصادر اليونانية.[128] وهناك، حُددت الحرارة على أنها السبب الرئيس للحركة عند ستراتون من قبل اليهودي الفلسطيني مُعتنق المسيحية ومطارد الهراطقة إيبفانيوس (Epiphanius) (حوالى 320–402 للميلاد)، المُتحمِّس للرهبانية الذي أصبح مطران قبرص في عام 367: «قال ستراتون من لامبساكوس إن الجوهر الساخن سبب كل الأشياء». وبحسبان أن الوزن يضغط بطبيعة الحال إلى الأسفل، فإن الأشياء الثقيلة، وَفقًا لستراتون، تجبر الأشياء الخفيفة على الصعود إلى أعلى: «أسند ستراتون وزنًا طبيعيًّا للأجسام، حيث أسند الأخفّ إلى الأثقل كونه الأعلى، وكأنها كانت تُحرق».[129] لذلك، بعكس أرسطو الذي حدد الخفة بوصفها مبدأ نشطًا معاكسًا للوزن تسعى طبيعيًّا إلى الأعلى، اعتبر ستراتون الخفة مجرد درجة أقل من الوزن.[130] ومن خلال استنتاجه أن التفاوت في الوزن ينتج عن الاختلاف في الكثافة نظرًا لكون المادة منتشرة بطرق مختلفة مع الفراغ وأنه لا فراغ يوجد بشكل طبيعي، اشتق نظريته في الامتصاص: إذا خُلق فراغ، سوف تندفع المادة المحيطة لملئه إلا إذا مُنعت بواسطة آلية اعتراضية ما تُحدِث حين تُزال تحولًا عنيفًا من الطاقة.[131]

وبالإضافة إلى ذلك، يظهر أن جملة واحدة في سرد إيبفانيوس لستراتون تربط بشكل صريح الحرارة والحركة مع نشوء العقل في المخلوقات الحيّة: لقد قال إن أجزاء الكون لامتناهية وإن كل مخلوق حي قادر على أن يكون له ذهن.[132] واتفق لايبنتز، مثل بوديوس وبعدهما بورو ديلاند،[133] مع بيل في أن «الإسبينوزيين» هم «الستراتونيون الحديثون»، وأن ستراتون وإسبينوزا على حد سواء يعتقدان «أن الكل نشأ من السبب الأول أو من الطبيعة البدائية عبر ضرورة عمياء وهندسية، مع غياب كامل من القدرة على الاختيار، والخير والفهم في هذا المصدر الأول للأشياء».[134] ولكن لايبنتز

---

(127) Cudworth, *True Intellectual System*, ii. 668; Patrides, *Cambridge Platonists*, 325.

(128) Reimmann, *Historia Universalis*, 187; Long, *Hellenistic Philosophy*, 119, 152; Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, i. 287 n.

(129) Wehrli, *Schule des Aristoteles*, v. 19 (fr. 51); Wolff, 'Hipparchus', 474, 508.

(130) Hankinson, 'Science', 141, 144; Gatzemeier, *Naturphilosophie*, 118-19.

(131) Gottschalk, *Strato of Lampsacus*, 106, 127-9.

(132) Wehrli, *Schule des Aristoteles*, v. 18 (fr. 48).

(133) Geissler, *Boureau-Deslandes*, 87.

(134) Leibniz, *Theodicy*, 67, 245, 336, 349; Mosheim, «Notes», i. 102-3.

أنكر، مخالفًا إصرار بيل على التساوق الفكري للستراتونية في كتابه مواصلة، أن نسق ستراتون كان متسقًا داخليًا كما يزعم بيل، قائلًا، على العكس من ذلك، إنه «لا مدعاة للخوف منه»، وإن هناك أسسًا فلسفية لمعارضة الرؤية الستراتونية المحدثة حول الكون.

وعلى وجه التحديد، يعترض لايبنتز بأن بيل فشل في النظر في درجة الإقناع الأسمى للتصور المُتعلِّق «بتناغم الكون المبرم»، كما هو الحال في نظريته الميتافيزيقية، مُقارَنة بحتمية بسيطة حيث يُختزل حكم الله «إلى مجال الضرورة، وضرورة عمياء (كما مع ستراتون) ينبثق بواسطتها كل شيء من الطبيعة الإلهية، في حين لا يُترك أي خيار لله، وخيار الإنسان لا يستثنيه من الضرورة».(135) ويجادل بيل «بأنه يمكن للمرء مع ستراتون أن يستنتج بشكل معقول أنه من الممكن أن العالم اكتسب انتظامه وبنيته المتساوقة «عبر ضرورة عمياء».(136) ولكن لايبنتز يرد بأنه بالنظر إلى أن مدى الاحتمالات المُجرَّدة لتنظيم الكون تشمل معًا المنتظم وغير المنتظم، «يجب أن يكون هناك سبب لتفضيل النظام والانتظام، ولا يمكن أن يوجد هذا السبب إلا في الفهم».

أضف إلى ذلك، فإن الحقائق الهندسية التي يستند عليها الكون، في ما يرد لايبنتز، «لا يمكن أن يكون لها وجود إذا لم يكن هناك فهم إلهي تُدرك وَفْقًا له»؛ وهكذا، «لا يحقق ستراتون غايته التي تَعيَّن في استبعاد الإدراك من أصل الأشياء».(137) ويحتج كلارك على أن الله، في نسق لايبنتز، ليس له خيار سوى أن يتبنى الأفضل وبالتالي يتصرف وَفْقَ القوانين الضرورية. غير أن الأمر الحاسم عند لايبنتز، في رده على الأطروحة النيوتنية، تَعيَّن في التمييز بين الضرورة الأخلاقية التي وَفْقًا لها يختار الله بحرية الأكثر كمالًا، على الرغم من أنه لا يستطيع القيام بغير ذلك، «والضرورة الفجة عند ستراتون ومناصري إسبينوزا، الذين ينكرون على الله الفهم والإرادة».(138) مع ذلك، تكاد الأمثلة التي يعرضها لايبنتز لتبيان تمييزه لا تبدو حاسمة: كان بإمكان الله، في ما يقول، تبني قوانين حركة غير تلك التي اختارها، وقد اهتدى اختياره برغبته في اختيار الأفضل. مع ذلك، يرجع السبب في وجود ثلاثة أبعاد فقط، مختلفة تمامًا في ما يعتقد، إلى كونها مُحتَّمة وَفْقَ «ضرورة هندسية وعمياء».(139)

وقد تَنوَّعت ردود الأفعال على زعم بيل بأن الستراتونية أكثر الأنساق المستندة بشكل محض على العقل تساوقًا مع مضمونها الخبيث، حسب معظم المفكرين، أن الإسبينوزية، التجسد الحديث للستراتونية، تعيد توحيد الفلسفة الإغريقية بالفلسفة الحديثة بحيث تكرر تلك الحجّة المقنعة. وقد تعين أحد ردود الأفعال في قبول معادلة الستراتونية بالإسبينوزية ثم، مثل لايبنتز وفولتير، في رفض كليهما، على أسس ميتافيزيقية، عبر الحِجاج بأن «التصميم» يثبت الإدراك ويستبعد «الضرورة العمياء» الستراتونية. وبشكل بديل، يمكن للمرء تأييد أطروحة بيل بكل مضامينها بوصفها طريقة

(135) Leibniz, *Theodicy*, 349; Schlosser, *De Stratone Lampsaceno*, 28, 30; Paganini, 'Tra Epicuro e Stratone', 96-7; Schröder, *Ursprünge*, 51; Israel, *Radical Enlightenment*, 514.

(136) Leibniz, *Theodicy*, 246.

(137) Ibid.

(138) Ibid., 336.

(139) Ibid.

لتعزيز الشك في الفلسفة بصفة عامة، وكان هذا رد فعل بوديوس في البداية وعدد من المرتابين والإيمانيين. وفي الواقع، اتفق بوديوس وغندلنغ إلى حد كبير مع بيل بخصوص ستراتون، الأول ذكر في كتابه **الإسبينوزية قبل إسبينوزا** (*De Spinozismo ante Spinozam*) (هيل، 1701) أنه في حين أن ستراتون يختلف عن إسبينوزا في بعض النقاط المهمة، فإنه كان مع ذلك السلف الحقيقي الأول لإسبينوزا.(140) ويقول بوديوس إن بيل كان مُحِقًا في قوله إن ستراتون يقترب من الإسبينوزية أكثر بكثير من أبيقور، وأنه استبق إسبينوزا في كثير من الأشياء، خاصة في ما يتعلق بكون الحركة والإحساس متأصلين في العالم المادي حيث تتناقض الستراتونية والإسبينوزية بشكل حادّ مع كون أبيقور الذري حيث تكون المادة خاملة وفاقدة للحياة وحيث أصل الحياة يُمثِّل إشكالية.(141)

وقد اعتقد تولند مثل ذلك، وكذلك فعل بقية التنوير الراديكالي. ووافق كولنز صراحة على تأويل بيل لستراتون في عمله المبكر **إجابة على دفاع السيد كلارك الثالث في رسالته إلى السيد دودويل** (*An Answer to Mr Clark's Third Defence of his Letter to Mr Dodwell*) (لندن، 1708)، حيث دافع عن كل من إسبينوزا وبيل ضد كلارك.(142) «بقَدْر ما أستطيع أن أحكم على آراء ستراتون، وإكسينوفانس وبعض المَلاحدة القدماء الآخرين من جملهم القليلة المتبقية، ومن تلك الطائفة المسماة طبقة المثقفين (*Literati*) في الصين»، يقول تولند، «يبدو لي أنها كلها تتفق مع إسبينوزا (الذي حاول في **الأعمال الصادرة بعد الموت** اختزال الإلحادية في نسق) في أنه ليس هناك جوهر آخر في الكون عدا المادة، التي يسميها إسبينوزا الله، ويسميها ستراتون الطبيعة».(143) وفي نسق ستراتون، وَفقًا لكدورث وبيل، تلازم الحياة والذهن المادة بينما تُفسِّر الحركة أفعال الذهن وكذلك كل الأحداث الأخرى في الطبيعة. لذلك، اعتُبر ستراتون بشكل واسع، على الأقل إلى أن تدخل بروكر للدفاع عنه ضد تهمتي «الإلحاد» والارتباط مع إسبينوزا(144)، الملحد والمادي والطبيعاني الأكثر اتساقًا بين القدماء. وكان هذا على الرغم من عدم وجود أدلة حقيقية على أن «هيلوزويته» تستلزم فعلًا إنكاره وجود آلهة أقل قدرة، وعلى الرغم من حقيقة أنه هو نفسه كان من المفترض أن يشعر بالرعب من أي اقتراح بأنه كان «ملحدًا»، وَفْقَ فهم اليونانيين للمصطلح.(145)

وقد أكد الباحث الإسكندريّ الوثني الضليع من القرن السادس الميلادي سيمبليكيوس، أحد آخر الفلاسفة السبعة المتحدين الذين لجأوا إلى بلاط الملك الفارسي خسرو (Chosroës) خلال القمع الأخير للفلسفة غير المسيحية في عهد الإمبراطور جوستنيان، مبدأ أن الحركة في نسق

(140) Buddeus, *De Spinozismo ante Spinozam*, 317, 319; Brucker, *De Stratonis Lampsaceni atheismo*, 313; Gatzemeier, *Naturphilosophie*, 109.

(141) Buddeus, *De Spinozismo ante Spinozam*, 319-20; Schlosser, *De Stratone Lampsaceno*, 27.

(142) Israel, *Radical Enlightenment*, 617; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 385.

(143) Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 332; [Collins], *An Answer*, 89; Hazard, *Crise de la conscience*, 33; Vernière, *Spinoza*, 351.

(144) Brucker, *De Stratonis Lampsaceni atheismo*, 317-18; Brucker, *Kurtze Fragen*, 883-4; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 846, 849.

(145) Rodier, *Physique de Straton*, 112; Schröder, *Ursprünge*, 51.

ستراتون لا تخرج الحي من مادة غير حية فحسب، بل تخرج حتى الذهن. ويقول سيمبليكيوس إن تَصوُّر ستراتون للعقل ارتبط بشكل مباشر مع نظريته في علم الكون والفيزياء الطبيعانية واستلزم التحلل الكامل لبنية أرسطو التراتبية للحس، والنفس، والذهن.[146] وحسب ستراتون، فيما يضيف سيمبليكيوس، «مَن يفكر يكن دائمًا في حركة شأنه في هذا شأن من يرى، ويسمع، ويشم؛ لأن الفكر طاقة للذهن مثلما أن النظر طاقة للرؤية». ويخلص ستراتون من هذا، في ما يقول سيمبليكيوس، إلى أن حركات الذهن متطابقة أساسًا، عند استعادة شيء، شُوهد أو سُمع، قدمته له الحواس، وحين «يحرك التفكير بنفسه»، ما دفعه إلى ملاحَظة أن المرء لا يستطيع التفكير في الأشياء، أو المخلوقات، أو الأماكن التي لم يرها أو يسمع عنها.[147]

يُبطل ستراتون، إذًا، تمييز أرسطو بين الحركة المادية والنشاط الذهني، مختزلًا كل أفعال الذهن إلى أشكال من الحس والإدراك، ما يعني أنه يلغي أيضًا، كما لاحظ مور وكدورث بازدراء، كل أساس متصوَّر لخلود النفس.[148] ولقد لاحظ فوسيوس مسبقًا أن الذهن، عند ستراتون، دالة للحس.[149] وركن بيل ومعاصروه جزئيًّا إلى مُلاحَظة سيكستوس إمبيريكوس الواضحة (ولكن ربما المسرفة في التبسيط) أنه كان هناك بين المفكرين الإغريق وجهتا نظر متنازعتان في ما يتعلق بأصل الذهن، أولئك الذين ميزوا بين التفكير والأحاسيس، كما فعل معظمهم، وأولئك الذين اشتقّوا الفكر من الإدراك الحسي، أثناء امتداده، مثل نغمة المزمار. «هذه النظرة المعارضة»، في ما يقول سيكستوس، «بدأت مع ستراتون الطبيعاني وأيضًا إينيسيديموس».[150] «ولكن هذه الإلحادية الهيلوزويه»، في ما يعترض كدورث، «تجمع معًا على هذا النحو كل الحياة الواعية والانعكاسية أو الحيوانية، من حياة للطبيعة يُفترض أن تكون لا معنى لها، وغير عاقلة، وغير واعية، في المادة، وهذا من مُجرَّد تعديل عرضي مختلف فيها، أو نسيج من أشياء، يقوم مرة أخرى بوضوح بخلق شيء من العدم، وهذا استحالة مطلقة».[151]

ويمكن تأويل إعادة بناء بيل لفلسفة ستراتون بأنه لم يكن مقصودًا على الإطلاق بوصفه تقصيًا تاريخيًا جدِّيًا، بل أداة استُخدمت حصريًّا لأغراض فلسفية.[152] مع ذلك، كان معلّم تاريخ فضلًا عن الفلسفة ومُصمِّمًا رئيسًا للمنهج التاريخي-النقدي الجديد. وكان ذلك سيعني مخاطرة كبيرة، في ذلك العصر المعرفي، لو أنه صَمَّم فعلًا «ستراتونية» خيالية محض لمثل هذه الغايات المثيرة للشك بشكل كبير. وبحسبان أنه استمدّ معظم ما كان يعرفه عن ستراتون من سرد لوكلرك لحجج كدورث المُؤسَّسة على مصادر تاريخية؛ فَقَدْ يبدو من غير المحتمل، على الرغم من ضعف درايته باللغة

(146) Repici, *Natura*, 34.

(147) Wehrli, *Schule des Aristoteles*, v. 25 (fr. 74), 71; Gatzemeier, *Naturphilosophie*, 132; Repici, *Natura*, 33-4.

(148) Wehrli, *Schule des Aristoteles*, v. 71, 75; Gatzemeier, *Naturphilosophie*, 132-3.

(149) Vossius, *De theologia gentili*, i. 468.

(150) Wehrli, *Schule des Aristoteles*, v. 33 (fr. 109); Repici, *Natura*, 12-13.

(151) Cudworth, *True Intellectual System*, ii. 839; Patrides, *Cambridge Platonists*, 323-4.

(152) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 245 n.; Paganini, 'Tra Epicuro e Stratone', 92-5; Mori, *Bayle philosophe*, 218-19, 221; Mori, 'Interpréter la philosophie de Bayle', 320-2; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 101 n., 282, 290.

اليونانية، بأنه سوف يركن إلى خياله في تشكيل مُكوِّنات «ستراتون» و«الستراتونية» التي قامت مذّاك بدور حيوي ليس في فكره هو فحسب ولكن في الجدل الأوروبي الأوسع حول تاريخ الفلسفة.

كون موقف بيل النهائي يشبه إسبينوزية حديثة سلب منها مذهب الجوهر الواحد، وكون «الستراتونية» الإجابة المتساوقة الوحيدة للتساؤلات الميتافيزيقية العظمى،[153] لا يتعارضان بالضرورة مع انخراطه في مسعى تاريخي-نقدي أصيل للكشف عن ستراتون الحقيقي. بدلًا من ذلك، يبدو أن دور ستراتون التاريخي بوصفه خلفًا لثيوفراستوس وناقدًا مُصمِّمًا للأرسطية معًا، كان مُهِمًّا عند بيل.[154] وقد جادل ستراتون الحقيقي، مهاجمًا المشّائيين من الداخل، ملتمسًا سبيلًا خارج السياق الأرسطي تمامًا كما فعلت الفلسفة النقدية الحديثة، التي كرس لها بيل حياته ودرّس ذات مرة الأرسطية مهنيًّا في سيدان، مع محاربته في الوقت نفسه الأبيقورية والتصور الرواقي حول الله.[155] ومثلت عند ستراتون، في كل من العصور القديمة والتنوير، ضرورانية متأصلة في قوة وتساوق الطبيعة ما يستلزم بنية عقلانية لكل الواقع، «طبيعة ضرورية ومستمرة قادرة على إنتاج ما يحدث في الكون».[156]

وكانت الستراتونية عند بيل والماديين الفرنسيين واقعًا قديمًا وأداة جدلية حديثة في آنٍ واحد. ويُؤكِّد بورو ديلاند في 1737، أن «ستراتون» لم يتوقف عند المادية: لقد تحرك من هناك إلى مذهب أكثر منافاة للعقل: «كان يريد أن يثبت أن كائنًا عاقلًا لم يكن قادرًا قط على خلق العالم». واعتقد بورو ديلاند، الذي كان هو نفسه في الواقع ماديًّا وراديكاليًّا، مثل بيل، أن ستراتون كان السلف المباشر لإسبينوزا والشارح الإغريقي الرئيس لفكرة أن طبيعة عمياء وغير عاقلة خلقت وتخلق كل شيء في الكون، الحي وغير الحي. ولم يختلف لايبنتز مع الجانب التاريخي من هذا التحليل، مُطلِقًا على إسبينوزيي عصره تعبير « ستراتونيين حديثين». ويوافق ليفيك دو بورينييه على أنه بالنسبة لستراتون، ذلك المفكر الذي سماه كدورث رئيس «الإلحادية الهيلوزوية»، والذي اعتقد أن الطبيعة «كانت الإله الوحيد»، لا يقوم الله بأي دور في ما يحدث في العالم.[157] ولم يتردد جان ميسلييه، الكاتب المادي الفرنسي الأكثر انتظامًا وحسمًا قبل ديدرو، في تصنيف ستراتون، مع ليوسيبوس وديموقريطس، وأبيقور، ضمن الترتيب الأول بين الفلاسفة الإغريق الذين لم يحاولوا دمج كل شيء واقعي فحسب ولكن ناضلوا ببطولة، كما رأى، لنزع حجاب التحيز وإنقاذ الفلسفة من علماء اللاهوت، وهو شخص تعرض تدريسه النفيس، كون رسالته (مثل رسالة ميسلييه) خالية جدًّا من العجائب لأنها «تخيلات غرامية واهمة»، لقمع وحشي لاحقًا وسط «تخمينات رائعة عن أفلاطون وسقراط وزينون».[158]

---

(153) Mori, *Bayle philosophe*, 219; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 313.

(154) Bayle, *Continuation*, iv. 130; Paganini, 'Tra Epicuro e Stratone', 91.

(155) Bayle, *Continuation*, ii. 649, 710-11, 726-7.

(156) Ibid., ii. 502-4.

(157) Lévesque de Burigny, *Théologie payenne*, i. 50, 115.

(158) ذُكر في:

Rihs, *Philosophes utopistes*, 117.

إذا وثق المرء في العقل وحده، حيث لا يُطلب من الفلسفة إلا التساوق والاتساق، في ما يعتقد بيل، لا يمكن للفلسفة أن تقود المفكر المدرك بشكل دقيق إلى نتيجة أخرى سوى أن الستراتونية، أو الإسبينوزية القديمة، صحيحة.[159] لو كان لشابين أثينيين يبلغان من العمر خمسة وعشرين عامًا أن يعكفا بمنتهى الجدية على تقصٍّ من دون توقُّف لاكتشاف الطبيعة الحقيقية للخلق، والواقع، والله، متجنبين كل شائبة في الاستدلال العقلي، وكل الملهيات، ولم يسمحا بأي شيء لا يخضع للعقل الخالص وحده، فمن المحتمل أن يخطئا الطريق، ومهمة شاقة مثل هذه قد تستغرق خمس سنوات، ولكن، إذا تمكنا في النهاية من تصحيح كل الأخطاء، فإنهما سوف يخلصان في سن الثلاثين إلى تبني الستراتونية.[160] الوحي المسيحي وحده هو الذي يستطيع أن ينقذ هذين الشابين الأثينيين الجادين من هذه النتيجة المرعبة؛ ويا له من سوء حظ إذًا، في ما يضيف بيل بسخرية، أن الكتاب المُقدَّس لا ينفع إلا أولئك الذين ولدوا بعد يسوع المسيح، الذين يعيشون حيث يتشرب الأطفال المسيحية، ولا ينفع، لأي سبب غير مفهوم، بقية البشرية.

ولا سبيل إلى هزيمة الستراتونية، في ما اعتقد بيل، بالعقل الفلسفي. وقد خلص إلى أنها شكل من الإلحادية، منيع فلسفيًا، يُختصر في هذا المنظور العام: إن الطبيعة سبب كل الأشياء، وهي توجد بشكل طبيعي وبنفسها، وتتصرف وَفْقَ المدى الكامل لقواها خاضعة للقوانين الثابتة التي لا تعرف عنها شيئًا. ويتبع ذلك أنه لا شيء ممكن لم تقم به الطبيعة؛ أي إن الطبيعة تخلق كل شيء ممكن؛ كل شيء يحدث عبر ضرورة لا يمكن تجنّبها؛ لا شيء أكثر طبيعية من أي شيء آخر يحدث بالفعل «أو أقل ملاءمة لكمال الكون»، ويجدر مُلاحَظة أنها صياغة حيوية للفهم الصحيح للحياة الجنسية. وأخيرًا، مهما كانت حالة العالم، فهو دائمًا «كما ينبغي أن يكون، ويمكن أن يكون».[161] وقد أُشير إلى أن هذا يعوزه مذهب الجوهر الواحد، ولكنه، عدا ذلك، يَتضَمّن أساسيات معنى الإسبينوزية والستراتونية في أوائل القرن الثامن عشر.

3. الإسبينوزية: إعادة صياغة الرواقية الإغريقية؟

لم يُستشهد بأي كاتب كلاسيكي آخر بقَدْر تكرار وثبات الاستشهاد بستراتون بوصفه السلف القديم الرئيس لإسبينوزا، على الرغم من أنه قد استُشهد بكل أنواع المؤلفين القدماء إلى جانب إكسينوفانس، وستراتون، وأبيقور بوصفهم كذلك. وقد زعم الفيلسوف النابولي باولو ماتيا دوريا (Paulo Mattia Doria) (1662–1746) أن الطبيعاني الروماني بلينيوس الأكبر (Pliny the Elder) (23–79 للميلاد)، مؤلف كتاب **التاريخ الطبيعي** (*Natural History*) الضخم الواسع النطاق، وهو كاتب آخر يُفترض أنه مزج الجسم والروح، هو الذي كان الأقرب إلى إسبينوزا، مشيرًا بشكل

---

(159) Leibniz, *Theodicy*, 67, 245, 349; Cantelli, *Teologia*, 239-40, 249-50, 254; Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 169.

(160) Crouzas, *Examen*, 415; Cantelli, *Teologia*, 254-6; Mori, *Bayle philosophe*, 52; Mori, 'Interpréter la philosophie de Bayle', 324.

(161) ذُكر في:

Mori, *Bayle philosophe*, 220-1.

مُتكرِّر إلى «نظام بليتيوس الذي جَدَّده في ما بعد إسبينوزا».[162] مع ذلك، تعلق التماثل الأكثر اعتيادًا، والخلافات الأكثر حيوية، إضافة إلى تلك المتعلقة بالمدرسة الإيلية والستراتونيين، بالرواقيين.

ويشير بيل، في ملحق كتابه شرح فلسفي (*Commentaire philosophique*) في 1688، إلى الإله الرواقي على أنه مُقيَّد بقَدْر حتمي على نحو يكاد لا يكون «أفضل من الإسبينوزية»[163] في حين أكد آخرون بالقَدْر نفسه تقارب النظامين المزعوم. اتهم هاسل، وبرنار، وفان تيل جميعهم إسبينوزا بإعادة تقديم التعاليم الرواقية بطريقة هدامة من دون أن يعلن عن مصادره أو غرضه الحقيقي. في 1690، أكد ديفيد هاسل (David Hassel)، عالم اللاهوت الديكارتي-الكوكسيّ وكاتب المقدمة غُفلًا من اسمه لكتاب فيتيشيوس ضد-إسبينوزا (1690)، أنه لا بيض يشبه بعضه بعضًا أكثر من تشابه نسق إسبينوزا مع نسق الرواقيين الذي كان هذا المحتال الكبير من الجسارة لدرجة أنه أعاد تنظيمه وقدمه على أنه من عمله.[164] ونسق الرواقيين هذا هو الذي، في ما اعتقد برنار في 1692، أعاد إسبينوزا تجديده، ولم يكن هناك شيء أكثر تشابهًا «منه لنسق إسبينوزا».[165] وأشار فان تيل، الديكارتي-الكوكسيّ مثل فيتيشيوس، الذي كتب أيضًا قبل كتاب بيل القاموس، إلى التشابه بين المذهب الرواقي ومماهاة إسبينوزا لله مع مجمل الكون، مستشهدًا بمقولة الرواقي سينيكا الأصغر «هذا الشيء كله، الذي يشملنا، هو واحد وهو الله».[166] ولقد حدد في لب ميتافيزيقا إسبينوزا «القدر الرواقي»، مثل هاسل، حيث عبّر عن قلقه خشية من أن تظهر هذه المذاهب، التي كانت مدفونة قرونًا، من جديد في شكل جديد وهدام جدًّا. وتساءل من كان يتخيل أن تنتعش هذه الأفكار المنسية منذ مدة طويلة في عصرنا «عصر بهذا القَدْر من النور والوضوح»؟ وبالمثل يرى بوديوس من بينا أنه على الرغم من العبارات الرواقية ذات الصيت الحسن حول التقوى والفضيلة، فإن نسقهم لا يختلف كثيرًا، عند فحصه، عن الإسبينوزية.[167]

وفي مرحلة سابقة، ما كان من الممكن أن يبدو توصيف الرواقية على أنها غريبة بالكامل عن التقليد المسيحي أقل إقناعًا بشكل كبير. ولم يحدث إلا منذ أبحاث ياكوب توماسيوس الرائدة حول الرواقية، التي نُشرت في ليبزغ في 1676، أن بدت المحاولات الإنسية المبكرة للتوفيق بين المذهب الرواقي (فضلًا عن الأفلاطوني والأرسطي) والتعاليم المسيحية مرتبكة وغير مهمة وبرز أن هناك الحاجة أصبحت آنذاك ملحة إلى إعادة تقويم جدية للجبرية الرواقية.[168] وقد اقترح بيل مسبقًا تشابهات بين

(162) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 71-2, 253-4, 367, 371, 377-8.

(163) Bayle, *Supplément*, 203; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 27-32.

(164) Hassel, 'Voorreden', pp. iii-iv; Hase and Lampe, *Bibliotheca* (1719/20), 3rd classis, p. 479; De Vet, 'La «Bibliothèque universelle»', 92-3, 107.

(165) De Vet, 'La «Bibliothèque universelle»', 110 n. 67; *Bibliothèque universelle*, 23 (1692), 325; De Vet, 'Spinoza en Spinozisme', 3.

(166) Van Til, *Voor-Hof der Heydenen*, 257; van Til, *Vervolg op het Voorhof*, p. 92, 131-4; Sluiter, *Idea theologiae Stoicae*, 58-60;

انظر أيضًا:

[Rabus], *Boekzaal van Europe* (Jan.-June 1697), 158.

(167) [Rabus], *Boekzaal van Europe* (Jan.-June 1697), 27-8; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 46.

(168) Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 50; Thomasius, *Exercitatio*, 166-76; Thomasius, *Dissertationes*, 14-15, 22, 35; Häfner, «Jacob Thomasius», 152.

إسبينوزا والرواقية خلال تحريره كتابه **أخبار جمهورية الآداب** (1684_1687) ومرة أخرى في كتابه **القاموس**،[169] وفي حين أنه تخلى في ما بعد عن هذا التشابه، مفضلًا تشبيهه بستراتون، استمر آخرون في اعتبار الرواقية المدرسة القديمة الأكثر قربًا من الإسبينوزية. وقارن غندلنغ إسبينوزا والفيلسوف الرواقي الأول، زينون السيتومي (حوالى 333 ـ حوالى 262 قبل الميلاد)، من قبرص، الذي وصل إلى أثينا حوالى 311 قبل الميلاد بعد عقد من وفاة أرسطو، مُؤسِّسًا مدرسته الخاصة في صف من الرواقات بجانب الأغورا الأثينية.[170] ووَفقًا لليفيك دو بورينيه، الذي اعتبر أن «التعليم الرواقي لا يختلف كثيرًا عن تعليم الآخر [أي إسبينوزا]»، فإن تلميذي زينون الرئيسين، كريسيبوس (Chrysippus) رئيس الرواقات من 232 قبل الميلاد حتى وفاته حوالى 205، المُدوِّن الرئيس للرواقية، وبوسيدونيوس (Posidonius) (حوالى 135_50 قبل الميلاد)، من أفاميا على نهر العاصي في سورية، الذي أسس، بعد دراسته في أثينا، فرعًا ناجحًا من المدرسة في رودس، علّما كلاهما أن الكون «يمثل جوهر الله».[171]

ويجزم فريري بأن الفكر الرواقي يُخضع كل شيء إلى الجبرية «والهيلوزوية» أو «المادية التي تختلف قليلًا عن عقيدة إسبينوزا».[172] وقد أكد ماركيز آرجون في كتابيه **فلسفة الحس السليم**[173] (*La Philosophie du bon sens*) **ومذكرات سرية** (*Mémoires secrets*) أنه ليس هناك خلاف بين النسق الرواقي «ونسق إسبينوزا وإن تَنَوَّعت المُصطلَحات».[174] ولكن هناك أيضًا مَن اختلف مع ذلك بشكل حادّ، حيث أنكر رويل بشكل قاطع أن الرواقيين اختزلوا الله في الطبيعة مثل الإسبينوزيين،[175] وكذا فعل دوريا (إلى وقت قريب من نهاية حياته)، الذي أثنى على الرواقيين الذين اعترفوا، بشكل لا يختلف عن الفيثاغوريين والأفلاطونيين، بإله محايث في العالم، لامتناهٍ ولكنه عاقل.[176] وقد غير دوريا، مثل فيكو في ما بعد، رأيه حول هذا وساوى بين الإسبينوزية ونسق بلينيوس أو النسق الذي « جدده في أيامنا بينديكت دو إسبينوزا».[177] وبالمثل هجر فيكو نظرته الإيجابية المبكرة حول الرواقية[178] في كتابه **العلم الجديد**، وانتقد «الرواقيين، الذين يجعلون الله (وفي هذا الصدد يمثلون إسبينوزيي أيامهم) ذهنًا لامتناهيًا، عرضة للقدر، في جسم لامتناهٍ».[179]

---

(169) Bayle, *Écrits*, 70-1; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 199, 355; De Vet, 'Spinoza en Spinozisme', 10-11.

(170) Gundling, *Gundlingiana*, v. 189, 239, 242; Reimmann, *Historia universalis*, 160-1.

(171) [Lévesque de Burigny], *Histoire de la philosophie payenne*, i. 70.

(172) Fréret, *Œuvres complètes*, xvi. 228.

(173) D»Argens, *Impartial Philosopher*, i. 201;

انظر أيضًا:

i. 199-200, ii. 119.

(174) D'Argens, *Mémoires secrets*, ii. 252.

(175) Heumann, *Acta philosophorum*, xi (1720), 814.

(176) Doria, *Difesa della metafisica*, i. 30, 149-50, 160, ii. 116, 274; Doria, *Filosofia*, i. 35, 37, part 2, pp. 306-7 and ii. 48, 54, 103.

(177) Doria, *Manoscritti napoletani*, ii. 204, 236, v. 182-3.

(178) Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, 68-79; Doria, *Difesa della metafisica*, i. 150, ii. 116.

(179) Vico, *The New Science*, 98; Croce, *Filosofia di Giambattista Vico*, 78, 85; Mazzotta, *New Map*, 7.

وفي العصور الحديثة، كرر ديلتاي (Dilthey)، والباحث الهولندي ك. هـ. إي. دي يونغ (K. H. E. De Jong) في 1939، وآخرون منذ ذلك الوقت، بمن فيهم أوسكار كريستيلر (Oskar Kristeller)، مسألة اعتبار إسبينوزا «رواقيًا جديدًا».(180) وحديثًا، زُعم مرة أخرى وجود علاقة وثيقة وغامرة بينهما، خاصة في ما يتعلق بمماهاة الله بالطبيعة، ومحايثة الله في كل جزء من الطبيعة، فضلًا عن ربط التمييز الرواقي بين الجانب النشط والخامل في الطبيعة غالبًا (*natura naturans and natura naturata*) (الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة).(181) وإذا كان الرواقيون قد صَمَّموا تعاليمهم وَفْقَ النزعة الشركية الرائجة في أيامهم، مؤولين القصص المتعلقة بالآلهة الأقل قدرة على أنها طريقة بدائية لتصنيف قوى الطبيعة، فقد قام إسبينوزا بشيء مشابه عند تفسيره أصول النزعة الشركية.(182) ويكمن مزيد من التماثلات الظاهرة في الحتمية الصارمة التي يُطبّقها كلاهما على كل شيء في الطبيعة، أي على كل شيء موجود، بما في ذلك البشر،(183) وما ينتج عن ذلك من توتر بين حرية الإنسان وحتمية السلوك البشري.(184) وأُكدت هذه العلاقة الوثيقة بين الإسبينوزية والرواقية مرة أخرى في مقالة نُشرت في 1993 للكاتبة سوزان جيمس (Susan James)، حيث تعتقد المؤلِّفة أن «كثيرًا من جوهر وبنية كتاب **الأخلاق** [لإسبينوزا]، ومذاهبه المركزية والارتباطات بينها تُشكِّل، كما سوف أبين، إعادة صياغة للرواقية».(185)

استخلص إسبينوزا، مثل الرواقيين، نتائج أخلاقية من مفهوم حول الطبيعة صَوَّرها على أنها مجموع ما يكون،(186) ما يعني تقارب نسقيهما جزئيًا.(187) أن تكون فاضلًا يعني عندهما أن تكون سعيدًا؛ والفضيلة، بصرف النظر عن اختلاف تعريفاتها، هي المصدر الوحيد [للسعادة].(188) وبالمثل، تُعَدّ السعادة، عند كليهما، الخير الأسمى للإنسان. وعندما يُؤكّد إسبينوزا في كتاب **الأخلاق** أن «السعادة ليست ثواب الفضيلة بل هي الفضيلة نفسها»، فإنه يبدو صدًى للرواقيين.(189) إضافة

(180) Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 369; De Jong, *Spinoza en de Stoa*, 1-2, 33-4.

(181) De Jong, *Spinoza en de Stoa*, 4-5; James, 'Spinoza the Stoic', 291-4; Nadler, 'Spinoza's Theory', 17, 19.

(182) Bayle, *Continuation*, i. 125, ii. 649; Kristeller, *Greek Philosophers*, 70.

(183) De Jong, *Spinoza en de Stoa*, 7; Spanneut, *Permanence du stoïcisme*, 293-4; Sandbach, *The Stoics*, 103-4; Forschner, *Die stoische Ethik*, 105-8.

(184) Stough, 'Stoic Determinism', 203, 207, 224-5; Nadler, *Spinoza's Heresy*, 132, 135-6.

(185) James, 'Spinoza the Stoic', 291;

انظر أيضًا:

James, 'Reason, the Passions', 1374-5; Long, 'Stoicism', in Millet and Inwood (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, 10.

(186) Long, *Hellenistic Philosophy*, 185.

(187) Kristeller, *Greek Philosophers*, 23, 85; Spanneut, *Permanence du stoïcisme*, 294-5; Sévérac, 'Convenir', 105; Hubbeling, *Spinoza*, 88; Miller, 'Stoics, Grotius', 129, 134.

(188) Sandbach, *The Stoics*, 28-9; Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, i. 376-7, 382-3, 394-400; Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 374-5.

(189) Spinoza, *Ethics*, part v, prop. 42; Klever, *Ethicom*, 719.

إلى ذلك، لا يمكن اكتساب الفضيلة إلا عندما يعرف المرء «الصواب» و«الخطأ»، وهو أمر ممكن للإنسان الحكيم فحسب؛ لهذا، فإن السعادة، عند الرواقيين وإسبينوزا على حد سواء، لا ترتهن لأي شيء يحصل عليه الإنسان في العالم الخارجي ولكن ترتهن لتكوين تَوَجُّه عقلاني نحو هذه الأشياء.(190) في الحالتين، السعادة المُتحقِّقة عبر السعي العقلاني «للفضيلة» هي التي تُشجِّع على الحصول على حياة سلسة وهادئة. ويبدو أن شبكة الاستدلال العقلي المترابطة بشكل قوي التي ميزت الرواقية منذ كريسيبوس، «المُؤسِّس الثاني للرواقية»،(191) والدقة التي اشتُقَّت بها الأخلاق من الفلسفة الطبيعية، ألقت بظلالها على حجّة إسبينوزا المترابطة والأكثر هندسية، التي دمجت بشكل مماثل علم الأكوان، والفلسفة الطبيعية، والوضع الإنساني. «ويُذكِّر المرء» عند التأمل في التساوق المذهل للنسق الرواقي، كما عبّر عن ذلك باحث في 1971، «كما في الرواقية في الغالب، بإسبينوزا».(192)

وفي حين لا يشاطر الباحثون الحديثون، بطبيعة الحال، الدوافع التي ألهمت المقارنات السابقة بين الإسبينوزية والرواقية، فلعل التأثير، إذا كانت قراءتهم صحيحة، سوف يكون متشابهًا. لأنه بتصنيف إسبينوزا على أنه «رواقي»، شكك نقاد التنوير المبكر في أصالته ونزاهته معًا، مذكرين القراء بأن المسيحية قد تَخَلَّصت منذ وقت طويل من حجج الرواقيين، رجوعًا إلى أواخر العصور القديمة. وكانوا على ثقة من أن ما كان صحيحًا في الرواقية استوعِب في الرواقية المسيحية واستُبعد ما كان غير صحيح. ومن هذا المنظور، كان إسبينوزا، مَهْما كانت درجة إلحاد نسقه، مُجرَّد ظل تهديد، أعاد تنظيم أمر قديم، ولا يُشكِّل في النهاية تحديًا جديدًا رئيسًا.

وتبدو التماثلات والعلاقات الوثيقة أول وهلة بالفعل مدهشة. فالكون، في ما يعتقد الرواقيون، يَعمُّه العقل، المبدأ النشط الذي يحايث الطبيعة، وهو الله. وترتهن «التقوى» أو «الدين» الصحيح عندهم، كما عند إسبينوزا، باكتساب التصورات الصحيحة عن الله وتوقير الله-الطبيعة، كما هو.(193) ومثلما هو الحال عند إسبينوزا، ليس هناك أي فعل خلق ولا خالق مستقل وحر. الإله الرواقي، كما لاحظ بورمانوس في 1688، عرضة بشكل صارم للقدر ومحايث بالكامل للعالم وليس مفارقًا عنه بأي معنى.(194) ولأن الله غير مفارق لمجمل الواقع، فإن العناية الإلهية في لغة الرواقيين ليست سوى طريقة لتحديد مسار الطبيعة ذاتها.(195) وقد أدرك غندلنغ وبروكر وديدرو الإله الرواقي بوصفه القوة الدينامية المحايثة للمادة وبالتالي للطبيعة وبذلك فهو مفهوم قريب بشكل وثيق من مفهوم إسبينوزا.(196)

---

(190) Sandbach, *Stoic Ethics*, 29; Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, i. 394-7; Nadler, *Spinoza*, 239.

(191) Sedley, 'The School', 17.

(192) Long, *Stoic Studies*, 139.

(193) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 964; Algra, 'Stoic Theology', 157-9, 177-8.

(194) Burmannus, *Exercitationum academicarum pars prior*, i. 29, 31-2.

(195) Ibid.; Doria, *Filosofia*, i. part 2, pp. 306-7, ii. 48; De Jong, *Spinoza en de Stoa*, 6-7; Furley, 'Cosmology', 449.

(196) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 835; Gundling, *Gundlingiana*, v. 189; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 926-7, 938; Algra, 'Stoic Theology', 167-8.

في الرواقية، يستحيل أن تكون هناك أرواح من دون أجسام أو قوى فوق طبيعية أكثر مما عند إسبينوزا، وهذا بالفعل تماثُل لافت.[197] وقد اعتبر كل من الرواقيين وإسبينوزا أن البشر محتمون في أفكارهم، ورغباتهم، وسلوكهم، ومدفوعون بجهودهم، أو بسعيهم الطبيعي الحتمي للحفاظ على أنفسهم. وهذا يغذي نمطًا من الشهية والنفور يُشكِّل إرادة الإنسان وكل أفكاره ورغباته.[198] وهناك علاقة وثيقة أخرى تتعين في الواحدية النسقية للرؤية الرواقية، في تضاد لافت مع الرؤيتين الأرسطية والأفلاطونية. ويشكل الواقع، عند الرواقية، كلًّا واحدًا متساوقًا، وكذا الشأن عند الإسبينوزية، وتحكم هذا الكل مجموعة القواعد المرتّبة عقلانيًّا نفسها التي لا يُستثنى منها شيء، أو كما عبّر عن ذلك ديدرو في مقاله حول الرواقية في **الموسوعة** «هذا الكل واحد».[199] في النسقين، تتميز مماهاة الله بطبيعة مشكّلة عقلانيًّا غير مثقلة بأي بُعد روحي خالص بجوانب من الطبيعة متمايزة مفهوميًّا، ولكن مجتمعة عمليًّا، نشطة وخاملة، وهذا مبدأ إسبينوزا في الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وهو صدى «للمبدأ النشط» عند الرواقيين، أو الله، كما عبّر عنه باربيراك، بوصفه متميزًا عن المادة الرواقية الخاملة، «المبدأ الخامل».[200] ويبدو أن كل هذا والتحيز لخطاب بلاغي حول «العناية الإلهية» يُعزِّز مزاعم التماثلية القوية.[201]

وتزدري الفلسفتان «الخرافة» والسذاجة، ولو أن الرواقيين يعرّفون «الخرافة» بشكل مختلف عن إسبينوزا أو بيل، وكان دوريا مخطئًا في افتراضه أن الرواقيين رفضوا العرافة، وعلم التنجيم، والنبوءات القديمة.[202] وتكمن في لب النسقين المفارقة الظاهرة المتعينة في حتمية صارمة تنطبق على كل شيء، بما في ذلك الأفعال البشرية، يوازنها حافز أخلاقي قوي متجذر في الحرية الإنسانية.[203] ويلاحظ بيل في **القاموس** أنه لم يؤكد مفكرون بقَدْر أكبر من الرواقيين على «الضرورة الحتمية للأشياء»، ولم يتحدثوا بشكل أروع، في الوقت نفسه، عن حرية الإنسان.[204] وعلى وجه الدقة تتخلل هذه المفارقة الواضحة نفسها الإسبينوزية.

وقد أبرز بيل أيضًا في كتابه الأخير، على الرغم من توقفه عن اعتبار الرواقية المناظر القديم الرئيس للإسبينوزية، حيث اعتبر الستراتونية هي المُناظِر، ما أصبح ينظر إليه على أنه تناقض خطير

---

(197) Rutherford, *Meditations of Marcus Aurelius*, 188-92.

(198) James, *Passion and Action*, 151, 270-2; Bove, *Stratégie du conatus*, 14-15; Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 374-6.

(199) Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, i. 27; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 836-7; Schober, 'Diderot als Philosoph', 39-40.

(200) Barbeyrac, 'Preface', p. lxvii.

(201) Ruyter, *Funus philosophico theologicum*, 113-14; Todd, 'Monism and Immanence', 139-41; Forschner, *Die stoische Ethik*, 26-7; Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, 370-4.

(202) Bayle, *Continuation*, ii. 726-7; Doria, *Filosofia*, i, part 2, p. 308; Algra, 'Stoic Theology', 173; Frede, 'Stoic Determinism', 184.

(203) Long, 'Freedom and Determinism', 173-4; Garrett, 'Spinoza's Ethical Theory', 305; Nadler, *Spinoza's Heresy*, 135; Frede, 'Stoic Determinism', 192-205.

(204) Bayle, *Dictionnaire*, i. 925; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 29.

في الرواقية، مقارنًا ذلك بالتناقضات التي اكتشفها في حجج جاكلو وغيره من العقليين. وأصبح بيل يعتقد أن مذهب ضرورة كل الأشياء لا يتعارض مع الحرية الإنسانية، لأنهما لا يتعارضان عند ستراتون، كما عند هوبز، وإسبينوزا، وكولنز (وحسب فكره المتأخر)، ولكن بالأحرى أن الفكرة الرواقية (والمسيحية) حول العناية الإلهية هي التي لا يمكن توفيقها مع حريتنا.(205) وأقر بيل في كتابه **مواصلة** (1705)، أن الرواقيين، بعكس ستراتون، يعترفون بأن المادة «مبدأ سلبي متميز عن الله»، بحيث إنهم لا يؤمنون فعلًا بأن الله «كان روحًا أو فهم المادة» فحسب، بل إنه، بعد ذلك كله، يحكم الكون بمعنى ما.(206)

وخلص بيل في النهاية إلى أن العلاقة الوثيقة بين إسبينوزا والرواقيين كانت ظاهرية أكثر من كونها حقيقية. ذلك لأن الكون الرواقي تحكمه، وكذلك تحايثه، القوة الحيّة لعقل إلهي، وهي لا تقوم بتخطيط كل ما يحدث فحسب، بل تُوجِّهه بشكل نشط حتى أصغر التفاصيل.(207) الكون كائن حي، وعقلاني، وله روح، ويفكر، في ما يعلن كريسيبوس، وهو مبدأ أيده في ما بعد بوسيدونيوس في أوائل القرن الأول.(208) وعلى الرغم من أوجه قصور فوسيوس وستانلي في جوانب أخرى، فإنهما فَهِما بشكل واضح هذه السمة الحيوية، حيث أدركا أن العالم عند الرواقيين حيوان، عاقل، وحساس.(209) وكانت هذه أيضًا وجهة نظر بويل، في حين كان كدورث مع ذلك، في كتابه **النسق الفكري الحقيقي**، وربما بطريقة جازمة جدًّا، قريبًا من الحقيقة عندما اعتقد أن زينون وكريسيبوس قد تصوَّرا إلههما على أنه «طبيعة فكرية» وأنه «المصمم الأسمى والباني الأعظم للعالم».(210)

ولم يكن الكون الرواقي، في ما يقول كدورث ، «مجرد كومة أو مجموعة غير منتظمة من مادة ميتة وغبية، ضُغطت معًا مصادفة، ولم تكن كذلك نبتة أو خضروات ضخمة، وُهبت مبدأ تخليقيًّا فحسب؛ ولكنه حيوان شَكَّلته وأنعشته روح فكرية». وعلى الرغم من أن الرواقيين، لكونهم «ماديين»، قد سَمّوا أحيانًا كل العالم نفسه الله، «لم يكن إله الرواقيين، على وجه الدقة، المادة نفسها. بل تلك الروح العظيمة، والذهن والفهم، أو بتعبير سينيكا، ذلك النسق الروحي الذي يحكم مادة العالم كله. أي إله رواقي سُمّي أيضًا، بالإضافة إلى «كونه مماثلًا للعقل»، ذلك الكائن الأكثر أخلاقيّة ولطفًا وإحسانًا».(211) وعبر سعيه للتمييز الدقيق بين تيارات الفكر القديم، فرّق كدورث بحرص بين الرواقيين الحقيقيين «الذين افترضوا إلهًا، يتصرف بحكمة، ولكنه بالضرورة، دبّر الإطار العام

(205) Bayle, *Réponse*, iii. 802, 806.

(206) [Bayle], *Continuation* (1721), iv. 220-1, 228; Gundling, *Vollständige Historie*, i. 887-8; Paganini, 'Tra Epicuro e Stratone', 103 n.; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 835-6.

(207) Bayle, *Continuation*, ii. 537, 710-11; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 835; Forschner, *Die stoische Ethik*, 106; Long, *Stoic Studies*, 203-4; Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, i. 319, 323-32.

(208) Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, ii. 191-4; Furley, 'Cosmology', 449-50.

(209) Vossius, *De philosophorum sectis*, 310; Vossius, *De theologio gentili*, ii. 162; Stanley, *History of Philosophy*, ii. 478-9; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 940-2.

(210) Boyle, *A Free Enquiry*, 48, 51, 158; Cudworth, *True Intellectual System*, i. 153.

(211) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 423; Algra, 'Stoic Theology', 170-3.

للأشياء في العالم» مثلما علّمهم زينون وكريسيبوس، «والذين اتبعهم الأسينيّون اليهود في ما يبدو»، والرواقيين المتأخرين القليلين الذين يجب تصنيفهم على أنهم «مَلاحدة».[212]

وهكذا، لم يعتبر كدورث ، وفي ما بعد موشيم، معظم الرواقيين، خاصة المبكرين منهم، «مَلاحدة».[213] ويقرّ كدورث بأنه يبدو أنهم خلطوا بين الله والطبيعة، وسموا الله النطفة الخالقة للعالم،[214] ولكنه تَمَسَّك مع ذلك بأن «زينون وآخرين من المعلّمين الرواقيين الرئيسين، أكدوا أيضًا مرارًا أن هناك طبيعة فكرية وعقلانية (وبالتالي ليست مجرد مبدأ متحرّك) في مادة الكون؛ تمامًا كما أن العالم كله كان حيوانًا، وليس مجرد نبات: ولذلك فإننا نميل بالأحرى إلى التماس العذر لعموم الرواقيين الأوائل والأكثر قدمًا من تهمة الإلحاد»[215] بالإضافة إلى ذلك، فإن إله الكون الرواقي هو بالفطرة غائي السمة ويستوعب، بدرجة أعظم من إسبينوزا، فكرة الخلق في الزمان من قبل خالق عاقل.[216] ويؤكد كدورث أن «الرواقيين» يتصورون ارتباطًا عامًّا «بين الأسباب يستلزم أن كل الأحداث التي افترضوا لها سلسلة من المُسبِّبات قد شُكلت بمبدأ واحد، وبعد قيامه بوضع الأشياء في هذه الصورة أولًا» حَدَّد كل ما تلاها.[217] وهكذا، فلكل شيء موضعه المحدد ووظيفته المحدَّدة. وإذا كانت فاكهة الأشجار تُؤمِّن طعامًا للبشر والحيوانات وتحتوي على بذور تنتج في النهاية فاكهة أكثر، مبرهنة على أن الكون تراتبية مُخطَّطة من أشكال الحياة ومستويات النشاط، التي تُتوج في الإنسان (وربما) الآلهة، فإن هذه الفكرة تشبه «البرهان المُؤسَّس على التصميم» أكثر مما تثبت السببية العشوائية التي تُحرِّك كون إسبينوزا، وبيل، وديدرو. وأبكتيتوس (Epictetus) (حوالى 55ـ135 للميلاد) من هيروبوليس في آسيا الصغرى، هو الأشهر بين الرواقيين المتأخرين، وعبد سابق تعلّم الرواقية في روما، يتساءل عمّن وضع السيف في غمده، والغمد مع السيف، ويعني بذلك أنه إذا كان الذكور والإناث يملكان أعضاء جنسية تبادلية ويرغبون في الجماع، فبالتأكيد أن هذا مخطط له. ويقول كيف يمكن لأي شخص الإجابة بكلمة «لا أحد» عن السؤال حول مَن خلق الكون؟ إننا نرى من خلال القطع الأثرية أن «العمل هو دائمًا عمل أحد الحرفيّين ولم يُخلق عشوائيًّا».[218]

ويظهر من كل هذا أن إله زينون، كما يلاحظ بروكر، حالّ في العالم بمعنى مختلف تمامًا عن معنى إسبينوزا.[219] وإذا كانت فكرة الخلق الإلهي للكون، عند الرواقيين، مجرد استعارة مجازية، فإن فكرة الله بوصفه خالق كل الأشياء، والمبدأ المُوجِّه الذي يسود الكون، ليست كذلك. وكما

(212) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 4.

(213) Mosheim, 'Notes', i. 505-9.

(214) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii. 240-1; Kristeller, *Greek Philosophers*, 29.

(215) Cudworth, *True Intellectual System*, i. 133.

(216) Ibid. 448-9; Todd, 'Monism and Immanence', 144.

(217) BL, MS Add. 4981, Cudworth Papers, fo. 17.

(218) Arrian, *Epictetus' Discourses*, i. 40; Long, *Epictetus*, 143-8, 155.

(219) Brucker, *Otium vindelicum*, 143-5, 149; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 937-8; Wolfson, *Philosophy of Spinoza*, i. 323; Bove, *Stratégie du conatus*, 150-1.

يُؤَكِّد فوسيوس، عندهم «الله محايث بالكامل في العالم، وعقل العالم نفسه؛ العالم هو جسد الله».[220] ومثلما أن العقل يشغل، في الإنسان، المكان الأعلى، كذلك فإن المكان الأعلى في العالم يشغله العقل الإلهي، أو الروح.[221] وهنا الرواقية، على وجه الدقة، أكثر تعبيرًا عن «وَحدة الوجود» من الإسبينوزية. «نظر الرواقيون إلى الله جزئيًا على أنه العقل الإلهي، المنفصل عن عمله، أي العالم»، في ما يلاحظ فوسيوس، «وجزئيًا بوصفه تلك الروح، الممتزجة بالعالم الذي تنفخ فيه الحياة وتحكمه».[222] من ناحية أخرى، عندما يقول إسبينوزا إن كل الأشياء في الله، فإنه لا يعني أن هناك روحًا إلهية تتخلل الكل، بل يعني أن الأجزاء تتساوق في الكل وأن الكل يحكم الأجزاء. ويحل محل نفس العالم الرواقية عملية ميكانيكية عمياء غير عالمة.

وأساسي للتصور الرواقي حول الحلول فكرة أن المبدأ النشط القائم في المادة، إن لم يكن فعليًا، فتصوريًا وميتافيزيقيًا، مفارق لها. وهكذا يلاحظ بوديوس أن أرسطو، مثل الرواقيين وغيرهم الذين «ربطوا الله بالمادة، جعلوه مرتهنًا للمادة».[223] في حين أن إسبينوزا والإسبينوزيين، بمن فيهم ديدرو، يرون أنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك، مثل هذه المفارقة مع المبدأ النشط، أو التغلغل، أو التشرب، من قبل أي قوة روحية. بالأحرى، فإن القوة الحيّة للأشياء، والحساسية التي ينبثق منها الفكر، هي على وجه الدقة شيء داخلي في المادة وغير قادر على المعرفة. وعلى هذا، تظل «الحركة»، عند إسبينوزا وديدرو، والقدرة على التطور، متأصلة في مفهوم المادة نفسه وجزءًا منها.[224] وعند كليهما، لا يوجد فرق جوهري بين «الحساسية الخاملة» و«الحساسية النشطة». المادة الحيّة التي يمكن معرفتها تَتطَّور بطريقة لا يمكن إدراكها مما هو خامل.

مماهاة الله بالطبيعة في الإسبينوزية أكثر كلية منها في الرواقية كما إن واحديتها أكثر اتساقًا.[225] ويستلزم أحد الاختلافات الواضحة بين العناية الإلهية الرواقية وحتمية إسبينوزا (وستراتونية بيل)، وهو اختلاف يستلزم، وَفْقًا لبيل في كتابه مواصلة، تناقضًا لا حل له، أنه في حين أن الشيطان يظل محايدًا بشكل قطعي، بِنَظَر ستراتون وإسبينوزا، وهذه ضرورة لا يمكن تجنبها ولا أحد مسؤول عنها أخلاقيًا، فإن الفارق بين الصالح والطالح، والفضيلة والرذيلة، كونه مثل الفارق بين اللذة والألم،[226] مخالف تمامًا في الرواقية. لأنه يجب على الرواقيين، في ما يجادل بيل، الزعم بأن الشرور التي يُبتلى بها البشر

---

(220) Bove, *Stratégie du conatus*, 310;

انظر أيضًا:

Doria, *Manoscritti napoletani*, ii. 24-7.

(221) Vossius, *De philosophorum sectis*, 310; Vossius, *De theologia gentili*, ii. 162-4; Ruyter, *Funus theologico philosophicum*, 114; Doria, *Filosofia*, i. 35, 37; *Algemeen Historisch, Geographisch*, viii. 489.

(222) Vossius, *De philosophorum sectis*, 309-10.

(223) Buddeus, *Traité de l'athéisme*, 72-4.

(224) Schober, 'Diderot als Philosoph', 40.

(225) Algra, 'Stoic Theology', 167-8; Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 371.

(226) Bayle, *Continuation*, ii. 757-8.

جوهرية لصحّة الكون، «ونعمة من الله».(227) وعبر التمسك بالعناية الإلهية، مثل زينون، وكريسيبوس، وأبكتيتوس، لا يمكن، مهما كان ذلك صعبًا، تَجنُّب الزعم بأن الله ينوي الصالح فقط ويقطّب جبينه للشر، ولذلك فإن ما يبدو شرًّا لنا لا يمكن أن يبدو كذلك له. ويرفض بيل جهود كريسيبوس في هذه المسألة لكونها متناقضة بشكل مُنافٍ للعقل، كما يرفض بصورة أشمل جهود الفيلسوف-الإمبراطور ماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius) (الذي حكم في الفترة 161-180 للميلاد).(228)

وتبرز إحدى نقاط الخلاف الأخرى في أن الرواقيين يعتبرون أن العرافة، وعلم التنجيم، وحتى الصلاة، فضلًا عن ممارسات العبادة الطائفية المصاحبة لها، أمور ملائمة، وهذا حكم لا يقبله التنوير الراديكالي.(229) إذا كان أبكتيتوس قد دفع بهذا الحافز «الديني» أبعد من أسلافه، فإنه لم يكن بأي حال من الأحوال يتحرك خارج حدود التقليد الذي يرجع إلى زينون وكريسيبوس.(230) وذلك لأن العرافة كانت مقبولة لدى مجمل التقليد الرواقي الإغريقي باستثناء معلِّم بوسيدونيوس، بانيتيوس من رودس (Panaetius) (حوالى 185-109 قبل الميلاد)، رئيس المدرسة الرواقية في أثينا منذ عام 129 قبل الميلاد والذي عبر، في ما يُذكر، عن اعتراضات قوية على هذا الاستدلال العقلي.(231) لذلك كان دائمًا لتناقض الروح مع المادة، والبعد الغائي للرواقية الناتج عنها، مضامين أخلاقية، واجتماعية، وسياسية واسعة النطاق. ما أُطلق عليه بشكل مناسب تعبير «الطبيعانية المتعالية» للرواقيين كان مُؤَسَّسًا على تصورهم للحياة البشرية بوصفها جزءًا من كل عقلاني، الأمر الذي كان يعني بالنسبة لهم، وليس بأقل من ذلك لأرسطو، أن هناك غاية أو هدفًا للحياة يؤطر فلسفتهم الأخلاقية، فيما عدا أن «نهاية» الإنسان عند أرسطو ظاهرة أكثر محلية وأقل ارتباطًا بنظام العالم منها عند الرواقية.(232) وكان زينون، في ما يدون ديوجين اللايرتي، «أول من قال إن الهدف أن تعيش في توافق مع الطبيعة، ما يعني أن تعيش وَفْقَ الفضيلة»،(233) لأن الطبيعة تقودنا إلى الفضيلة. وبحسبان أن طبيعتنا متأصلة في طبيعة الكون، «فأن تعيش باتساق مع الطبيعة»، يعني أن يعيش المرء وَفْقَ طبيعته وطبيعة الكون، ولا يقوم بأي شيء يحرمه المبدأ الإلهي للكل «الذي هو السبب الصحيح الذي يحل في كل الأشياء». وأن تعيش هكذا، «وَفْقَ التناغم الإلهي في كل واحد منا مع إرادة مدبر الكون؛ هي حياة الفضيلة التي تضمن تَدَفُّقًا سلسًا وسعيدًا للحياة.(234) من هنا، فإن العناية الإلهية عند الرواقية تريد وتتوقع في آنٍ

---

(227) Bayle, *Réponse*, iii. 971.

(228) Ibid., iii. 972; Bayle, *Continuation*, i. 285-7, ii. 710-11; Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 370-1.

(229) Algra, 'Stoic Theology', 160; Frede, 'Stoic Determinism', 184; Long, 'Stoicism', in Mille and Inwood (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, 14.

(230) Long, *Epictetus*, 143-5.

(231) Bayle, *Continuation*, ii. 726-7; Sedley, 'The School', 24.

(232) Frede, 'Stoic Determinism', 184, 201; Inwood, 'Stoic Ethics', 684.

(233) Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, i, fr. 179; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii. 194-5.

(234) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosopher*, ii. 196-7; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 954: 'finis vero hominis est naturae convenienter vivere'; Inwood, 'Stoic Ethics', 685; Long, *Stoic Studies*, 202-3.

واحد استجابة أخلاقية بعينها من الإنسان، وهذا سبب أن الفضيلة، عند الرواقيين، مُوحَّدة وغير قابلة للتجزئة، شيء إما أن يحوزه المرء وإما أن يعوزه.[235] وقد اعتبر بيل أن هذا الزعم بأن نفس الإنسان جزء من الله «عقيدة سيئة» بالكامل.[236]

من ناحية أخرى، رفض إسبينوزا بازدراء، كما اكتشف نيتشه في ما بعد مبتهجًا،[237] كل الغائيات الرواقية، أو الأرسطية، أو أي غائية أخرى، في تصوير الطبيعة.[238] وأدى هذا إلى اختلاف لا يمكن تلافيه بين البنيتين الأخلاقيتين، بنية العناية الإلهية بشكل نشط في الكون الرواقي الذي يُؤطِّر بشكل واعٍ مبادئ الطبيعة البشرية والفضيلة بطرق غير مُتصوّرة عند إسبينوزا.[239] ولا ريب في أن إسبينوزا يقر بأن كل المخلوقات تحفزها جهودها، أو دافعها الداخلي للحفاظ على النفس والأفضلية. ولكنه لا يعتقد، مثل الرواقيين، أن هذا مُقدَّر من قبل عناية إلهية عقلانية عليمة تضمن أن المخلوقات يجب أن تعمل وتتطور هكذا، وبالتالي نقل خاصية مطلقة لمفهومي «الصالح والطالح».[240] إضافة إلى ذلك، في حين أن الجهود الرواقية، التي تُؤكِّد الحفاظ على النفس وتحقيق الذات، صيغت جزئيًا ضد الأبيقورية بزعمها أن المتعة هي الأساس العام للدافع الإنساني، فإن إسبينوزا دمج المبادئ الرواقية والأبيقورية المتعارضة في السابق، واضعًا المتعة ضمن تَصوُّره لسعي الإنسان الغريزي صوب السعادة، وتَجنُّب الشقاء بوصفه الآلية الدافعة لكوناتوس (جُهود) الإنسان.[241]

ومن نقاط الاختلاف أن إسبينوزا يستخدم المكافئ المفهومي للإرادة الفردية لكل شخص، مثل بيل في ما بعد، لتعزيز المساواة والكونية الإنسانية، اللتين تصبحان بدورهما من الدعائم الأساسية لنظريتهما الأخلاقية المشتركة، وفكرة المصلحة العامّة، فضلًا عن مذاهبهما السياسية المختلفة. بعبارة أخرى، يعتقد إسبينوزا وبيل أن «كل الناس يرغبون في أن يكونوا سعداء»، وفي حين أن هذا يستلزم صراعًا أبديًا بين الإرادات والمصالح، فإنه كذلك ما يجعل المجتمعات تخشى الفوضى وتريد كبح الرغبات الفردية لمصلحة الكل الجمعي، وحث البشر على تشكيل نظم أخلاقية وسياسية.[242] الناتج الذي يخلص إليه الفيلسوفان هو أنه يتعين أن تكون الأخلاق الواقعية طبيعية

---

(235) MacIntyre, *After Virtue*, 168-9.

(236) Bayle, *Continuation*, ii. 749.

(237) وهو اكتشاف استثاره إلى حد كبير:
Curley, *Behind the Geometric Method*, 128; Moreau, 'Spinoza's Reception', 425; Garrett, 'Spinoza's Ethical Theory', 308, 314.

(238) *Collected Works of Spinoza*, i. 439-43; James, 'Spinoza the Stoic', 306; Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 377-8.

(239) *Collected Works of Spinoza*, i. 439-43; Long, *Stoic Studies*, 141-3; Mori, *Bayle philosophe*, 195.

(240) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 954-7; Long, 'Stoicism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 378.

(241) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii. 192-5; Bayle, *Continuation*, i. 20, ii. 590-2; Curley, *Behind the Geometrical Method*, 114-15; Bove, *Stratégie du conatus*, 34-5.

(242) Bove, *Stratégie du conatus*, 16-17, 316; Bayle, *Continuation*, ii. 590-2; Israël, *Spinoza: le temps*, 269-70.

بشكل خالص، بحيث تتجنب كل الغائيات فضلًا عمّا فوق الطبيعي، وأن تتحصن في مبادئ الحرية الفردية والمساواة الأساسية لكل البشر.

البشر وحدهم، وَفقًا للرواقيين، بوصفهم الجزء الأعلى والأنبل من الطبيعة، يحوزون على امتياز إمكان فهم عقلانية الطبيعة والالتزام بها، وبالتالي الإسهام عبر رعاية الفضيلة في تحقيقها وفي استكمال طبائعهم هم أنفسهم في آنٍ واحد. وهكذا فُسرت الفضيلة في إطار منطق الكون ككل.[243] ونظرًا لأن «الفضيلة» والتوجّه الذهني الصائب يعنيان، عندهم، توقير هذه العقلانية الحاكمة الأوسع والأعلى، لم يكن مستغربًا أن السمات الأخلاقية التي وقروها أكثر من غيرها، كانت تلك السامية والقَصِيّة، الثبات، ورباطة الجأش، والمثابرة، وهي سمات اعتُبرت منذ ذلك الوقت فضائل رواقية كلاسيكية. وهكذا فإن الرواقية كانت أقرب من أرسطو إلى تبني مبدأ سقراط بأن الفضيلة تنبع من الحكمة.[244] وبحسبان أن الفضيلة الرواقية هي ممارسة ما يؤدي إلى اكتمال الطبيعة البشرية عبر توجيهنا نحو شرعة عامة، سلوك متناغم مع طبيعة الكون، يتبع ذلك أن الأخلاق يمكن غرسها وتطويرها عبر التعليم.

ويعتقد الرواقيون أن هناك حاجة ملحة لغرس الأخلاق عبر التعليم لأن البشر يمكن إفسادهم بسهولة عن طريق الأفكار والاتجاهات الخاطئة. ويهدف تدريبهم الأخلاقي إلى تأسيس مجموعة من المذاهب والمبادئ الأخلاقية المتشابكة منطقيًا في العقل، أفكار توضح، وتعزز، عقلانية الكون. وبالنظر إلى أنه يمكن إفساد تأثيرات التعليم في أي لحظة عبر انفجار عاطفي، فإن التكنيك الأكثر حيوية الذي يجب تعلمه هو كيفية تحرير النفس من «الأهواء» اللاعقلانية.[245] وعادة، لا ينظر الرواقيون إلى الأهواء بوصفها إفراطًا عاطفيًا ينتج عنه قرارات خاطئة فحسب، بل أيضًا بوصفها شيئًا متعارضًا بالكامل، وبعيدًا عن الفكر العقلاني، المكافئ الذهني للمرض الجسماني. ويجادلون بأنه يجب عدم استبعاد الأهواء الضارة بشكل واضح مثل الجشع، والخوف، والحزن، والحسد فحسب، بل الأفضل استبعاد كل العواطف. أن تسيطر عليك «العاطفة» يعني، عند كريسيبوس، أن تعاني مرضًا في النفس. طبيب النفس هو الفيلسوف الرواقي المتمرس الذي يساعد الآخرين على تكوين التوجه الذهني الصحيح، وتحصين الأنفس ضد العاطفة، وعند تأمين العلاج، يستخدم تقنيات مقنعة لتقويض التصورات الخاطئة التي تغذي النوبات العاطفية.[246]

ولم يكن من السهل التوفيق بين استقلالية الإنسان الأخلاقية، وإرادته الحرة، وقدرته على تعزيز فضيلته، وحتمية منتظمة وتامة تفسر كل شيء. وقد أنكر النقاد قديمًا وحديثًا بالمطلق إمكانية القيام بذلك.[247] إذا كان كل شيء، بما في ذلك الأفعال البشرية، مُحدَّدًا مسبقًا في تعاقب صارم من السبب والنتيجة، فكيف يمكن القول إن الإنسان يمارس استقلالية في اختيار مَسار عمل بدلًا من آخر، وأن يُمدح أو يُلام على القيام بذلك؟ مع ذلك فإن استقلال الإنسان الأخلاقي عند الرواقية إنما ينشأ على

(243) Inwood, 'Stoic Ethics', 682-3.

(244) Inwood, 'Stoic Naturalism', 346; Sandbach, *The Stoics*, 41; Sedley, 'The School', 11, 21.

(245) Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, iii. 108-10.

(246) Doria, *Filosofia*, i. 36; Donini, 'Stoic Ethics', 712-14; Graver, *Cicero*, 160-3.

(247) Bayle, *Continuation*, ii. 744; Long, 'Freedom and Determinism', 178-83.

وجه الدقة من قدرته على تدريب نفسه ومن كون إرادتنا العقلانية مستقلة عن العواطف. قد يكون ما يحدث غير قابل للتغيير ولكن توجهاتنا نحو ما يحدث، وشعورنا بالحرية، أو عوزها، في التكيف مع واقع الأشياء، يتحدد، في ما يعتقدون، بإرادتنا المتأثرة بالثواب والعقوبات التي يفرضها المجتمع.[248]

وهكذا، لم يبالغ إسبينوزا في تحديد الاختلافات بين فلسفته والرواقية في توطئة الجزء الخامس من كتاب **الأخلاق** حيث انتقد الرواقيين لتمسكهم بأن العواطف «ترتهن بالكامل لإرادتنا، وأننا نستطيع التحكم فيها بشكل مطلق»، بحيث لاحظ أن «الخبرة تخالف هذا، وأجبرهم، على الرغم من مبادئهم، على الاعتراف بأن هناك حاجة للمزيد من الممارسة والتطبيق [المختلف] لكبحهم وجعلهم معتدلين».[249] وهناك في الواقع فجوة واسعة بين الرواقية والفكر الراديكالي في ما يتعلق بالأهواء، وكبح العقل للعاطفة، وهذا ما أثاره أيضًا دو مارسي في كتابه حول «الفيلسوف» حوالى 1720، حيث أراد أن يظل الإنسان المثالي إنسانًا؛ ويقول إن المثال الرواقي مستحيل ومجرد شبح. وبينما يسعى الرواقيون إلى استبعاد الأهواء، وهو أمر مستحيل ولا معنى له، يريد دو مارسي أن يستفيد من الأهواء ويوظفها بشكل بنّاء.[250] وفي حين أن «الفلاسفة» الحقيقيين يُمجِّدون الإنسان، فإن الرواقيين خجلون من الإنسانية.

لا يستطيع العقل وَحْدَه كبح العواطف، والطريقة الوحيدة للسيطرة على العاطفة وَفْقًا لإسبينوزا ودو مارسي هي استدعاء نزعة أخرى أقوى.[251] في الغالب، يُقاد البشر بالشهية أكثر من العقل، وهذا هو سبب الحاجة للسياسة والدولة لتعزيز العقل وفرض القيود التي يحتاجها المجتمع، ولكن العقل يمكنه أن يتحالف مع المشاعر (الأهواء) السابقة ويعكسها ويُعدِّلها، مبينًا مصلحة الفرد الذاتية الحقيقية؛ وبقَدْر التحكم في الميول الضارة، يصبح الإنسان أكثر عقلانية. ولا يَتعيَّن هدف الإنسان العقلاني عند إسبينوزا في الحياة من دون عواطف، كما هو الحال مع الرواقيين، بل في البناء على النوازع التي لا يمكن تجنبها: «فبقَدْر ما يفهم العقل كل الأشياء على أنها ضرورية، فإنه يكتسب إلى ذلك الحد قوة أكبر على العواطف، أو يعاني منها بدرجة أقل».[252] ويبرز اختلاف صارخ بين إسبينوزا (وديكارت) والرواقية في أنه بينما تنظر الأخيرة إلى المشاعر على أنها سلبية وضارة بشكل جماعي، فإن العواطف عند إسبينوزا، كما في ما بعد عند بيل، وماندفيل، وديدرو، ومابلي، ليست دائمًا أساسية في حياة كل شخص فحسب، بل إن كل العواطف بدون استثناء محايدة أخلاقيًّا في حد ذاتها، ولها جانب إيجابي وآخر سلبي.[253] ويأتي هذا من مذهب إسبينوزا بأن «الرغبة شهية مصحوبة

(248) Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, i. 385-94; Frede, 'Stoic Determinism', 186, 192, 195-6, 201.

(249) *Collected Works of Spinoza*, i. 595; Spinoza, *Ethics*, ed. Parkinson, 287; Ramond, 'Ne pas rire', 121; Nadler, *Spinoza's Heresy*, 207.

(250) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 200.

(251) Spinoza, *Ethics, part iv*, prop. vii; McShea, *Political Philosophy*, 47; Hirschman, *Passions and the Interests*, 21-3; Den Uyl, 'Passion, State and Progress', 375-6.

(252) Spinoza, *Ethics*, part iv, prop. vi; Klever, *Spinoza classicus*, 23.

(253) Hampshire, *Spinoza*, 167-8; Curley, *Behind the Geometrical Method*, 94.

بوعي بنفسها، بحيث إن الشهية هي ذات جوهر الإنسان بقَدْر ما يكون جوهره مُحدَّدًا لهذه الأفعال، بما يسهم في الحفاظ عليه».(254)

وكما أن حلول الإله الرواقي في الطبيعة يختلف عن جوهر إسبينوزا الواحد، كذلك فإن العَلاقة بين الجسم والنفس (الروح) في الرواقية، على الرغم من الواحدية الرواقية، وقبول فناء النفس، تختلف بشكل واسع عن تَصوُّر إسبينوزا. وقد تَبيَّن من ياكوب توماسيوس أن الأفكار الرواقية حول تَجسُّد النفس وفنائها، واختلافها اللافت عن أفلاطون هنا، الذي قُلّل من شأنه بشكل هائل في السابق من قبل أجيال من الشروح المسيحية الرواقية، كانت حاسمة للرواقية الإغريقية.(255) ولكن في حين أن عقولنا، عند الرواقيين، جانب من الذهن الكوني، فيض أو جزء من الله،(256) ويسعى عقله إلى التناغم مع العقلانية الأوسع بحيث عندما يتعلم المرء العيش وَفْقَ الطبيعة، فإنه يتحرك بصورة تناسبية صوب الله، فإن العقل بِنَظَر إسبينوزا يتماهى ببساطة مع الجسد وَفْقَ جانب آخر، أي حساسية الجسم.

كذلك فإن العقل لا يسيطر على الجسد، في ما يعتقد إسبينوزا، الذي انتقد أيضًا المذهب الرواقي حول النفس في رسالته المبكرة تقويم الذهن (*De intellectus emendatione*) حوالى 1660-1661،(257) مثلما أن الجسد لا يسيطر على العقل؛ بدلًا من ذلك فإن أفكار المرء تتزامن بشكل مطلق مع تقلبات الجسد.(258) البشر محكومون، مثل كل شيء آخر، بـ«جهودهم» (conatus)، وهذا هو المصطلح الذي يستخدمه إسبينوزا للتعبير عن «الكفاح الذي يسعى من خلاله كل شيء للحفاظ على كينونته» أو للحفاظ على «الجوهر الحقيقي للشيء».(259) وفي حين أن الفضيلة الرواقية، بينما تسهم في السعادة، لها خاصية أخلاقية متعالية، وجمال، ورقة منفصلة عن أي منفعة أو قيمة ذرائعية، ليس هناك خصائص أخلاقية مفضلة بشكل طبيعي عند إسبينوزا، وسعادة إسبينوزا (laetitia) ليست سوى إدراك المرء نجاحه في الحفاظ على بقائه، وفي الصعود إلى حالة أعلى من الاكتمال، أو الكمال، وبالمقابل، فإن الحزن سقوط بعيدًا عن تكامل المرء. وفي حين أن الفضيلة، في الرواقية، تتلاشى بمعنى ما عبر تقويمها بنتائجها العملية للنفس، أو للغير، بدلًا من كونها نمطًا سلوكيًّا، مُوجَّهًا نحو ما هو جوهريّ عقلاني وجَيّدٍ في حد ذاته، مُعزَّز بالممارسة، والكل يتدفق من ميل مُوجَّه إلى عقلانية الطبيعة (الإلهية)، فإن «فضيلة» إسبينوزا تعوزها هذه الخاصية المتعالية.(260)

---

(254) Spinoza, *Ethics*, part iii, prop. ix scholium and iii, 'definitions of the Emotions'.

(255) Thomasius, *Dissertationes*, 177, 227-8; [Brucker], *Historia philosophica*, 97-100.

(256) Sluiter, *Idea theologicae Stoicae*, 88; d'Argens, *Mémoires secrets*, ii. 291; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 838, 842; De Jong, *Spinoza en de Stoa*, 8; Long, 'Freedom and Determinism', 192-4; Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, i. 318-19.

(257) De Dijn, *Spinoza: The Way to Wisdom*, 112-13.

(258) Spinoza, *Ethics*, part iii, prop. ii; Ramond, 'Ne pas rire', 121.

(259) Spinoza, *Ethics*, part iii, prop. vii.

(260) Forschner, *Die stoische Ethik*, 160-5; Inwood, *Ethics*, 118-20; Irwin, 'Stoic Naturalism', 347-8.

ولأن الرغبة، أو الجهد (الكوناتوس)، هي المحرك الجوهري، عند إسبينوزا، فإنها القوة الدافعة وراء العقلانية أيضًا. العقلانية متأصِّلة في الإنسان؛ غير أنه يتصورها أيضًا على أنها عاطفة متعارضة مع المشاعر الأخرى. وبعكس الرواقيين، يعتبر إسبينوزا (مثل بيل) أن كلًّا من العقلانية والفضيلة مُؤسَّس على المصلحة الخاصة ودوافع الفرد الأساسية.(261) وَفْقًا لذلك، يقدم إسبينوزا، في إحدى أكثر تحركاته المميزة له، تعريفًا طبيعانيًّا بشكل راديكالي للفضيلة: «كلما زاد بحث الشخص عمّا هو مفيد له، أي الحفاظ على بقائه، وكان قادرًا على القيام بذلك، زاد اكتسابه للفضيلة».(262) وهذه عقيدة، مثل مفهوم مانديفيل المشابه في ما بعد، بعيدة بالكامل عن روح الفلسفة الأخلاقية الإغريقية عمومًا، وليس عن الأخلاقيات الرواقية والمسيحية فقط. ليس هناك، بِنَظَر إسبينوزا، «صالح» أو «طالح» فطري، أو أي «قانون طبيعي» متميّز عن آليات الكوناتوس، وفي حين تبين العقلانية للحكيم ما هو عادل، أو ما يفضي إلى المصلحة العامّة، لا يمكن أن تكون هناك قواعد متفق عليها بصفة عامة لشرعة متبناة بشكل جماعي حول «الصالح» و«الطالح» إلا ضمن مجتمع بعينه، تحت قوانين دولة بعينها. ولذلك حُدّد دور حيوي لوظائف المجتمع التشكيلية، دور ليس له نظير، ولا يتطلب أن يكون له نظير، في الرواقية، بينما تفترض الرواقية في المقابل تَصوُّرًا حول «القانون الطبيعي» لا مثيل له في الإسبينوزية.(263) ولأن الرواقيين يعتبرون المشاعر اضطرابات في النفس من الأفضل إزالتها، فإن المطلوب لتشجيع الفضيلة والسعادة سياسة وقانون أقل ومزيد من تعليم الفرد، خصوصًا المنطق، والفيزياء، وعلم الأخلاق.(264)

وعلى الرغم من ارتباط الرواقية المبهم مع معارضة الطغيان الإمبراطوري في روما، فإن المفكرين الرواقيين رأوا في الغالب أنه ليست هناك حاجة للانخراط في السياسة، لتعديل تشريع، أو تغيير الدولة، أو الأوضاع الاجتماعية، لتحسين سلوك البشر. بدلًا من ذلك تَصوَّر الرواقيون البشر على أنهم يعيشون في مجتمع عالمي الجميع فيه مواطنو وطن واحد من الناحية الروحية.(265) بالإضافة إلى ذلك، وعبر توقيرها لعقلانية الكل، كانت الرواقية ميالة لنظرة جبرية، بينما تصور إسبينوزا طبيعة غير عاقلة يمكن للإنسان مُواجَهة آثارها المُهدِّدة والضارّة في الغالب بطريقة أفضل عبر تعبئة استجابة جماعية مُنظَّمة. ويرى الرواقيون، في ما يلاحظ هيوم، أنه حتى الكوارث الضخمة، عندما تُفهم بشكل مناسب، هي «في الواقع، خيرات للكون».(266) وهكذا، فإن تحذير ماركوس أوريليوس «أن تشكو من أي شيء يحدث هو تمرد ضد الطبيعة، التي تتقيد في كل جزء منها بطبائع البقية»(267) رواقي تمامًا وليس فيه نفَس من روح إسبينوزا.

---

(261) McShea, *Political Philosophy*, 50; Mori, *Bayle philosophe*, 195.

(262) Spinoza, *Ethics*, part iv, prop. xx; Hampshire, *Spinoza*, 165-6; Nadler, *Spinoza*, 240.

(263) Schmauss, *Neues Systema*, 28-30; Watson, 'Natural Law', 222-8; Irwin, 'Stoic Naturalism', 347-8.

(264) Sandbach, *The Stoics*, 147.

(265) Watson, 'Natural Law', 220.

(266) Algra, 'Stoic Theology', 171-2.

(267) Marcus Aurelius, *Meditations*, 38-9.

18

بـروز «تـاريـخ الـفـلـسـفـة»

1. «تاريخ الفلسفة» قبل التنوير

في السنوات الأخيرة، لفت عدة مؤرخين الانتباه إلى تَطوُّر رئيس جديد في تاريخ الفكر الأوروبي لم يذكره أحد حتى الآن (باستثناء ر. ج. كولينغود R.G. Collingwood) إلا بشكل قليل على نحو لافت، وهو بروز «تاريخ الفلسفة» (*historia philosophica*) حقلًا منفصلًا.[1] وقد كان، كما سوف نرى، أداة فكرية جديدة ومُهِمَّة بشكل حاسم. وفي الغالب كان البُحّاث الذين كان لهم فضل الريادة في هذه الدراسة الجديدة يزدرون ويقفون ضد النزعة التوفيقية وتَصوُّرات التناغم العام بين التيارات، أو [فكرة] تلاقي حكمة برسكا ولاهوت برسكا التي هيمنت على تَصوُّرات عصر النهضة حَوْلَ التاريخ السابق للفكر الإنساني. وكان البُحّاث، المسلحون بأدوات النقد الجديد، من أمثال ياكوب توماسيوس، ولوكلرك، وبوديوس، وهويمان، وغندلنغ، الذي كان ناقدًا «لم تقيده، في ما يقرّ، التحيزات القديمة والسلطات»،[2] حيث اقتنعوا بأن الإنسيين فشلوا بالكامل في اكتشاف السمات الرئيسة للقصة أو حتى في فهم مبادئها الأوّلية الأكثر أساسية بشكل صحيح، بل إن مؤلفين إيطاليين مثل فيشينو (Ficino)، وبيكو (Pico)، وأغوستينو ستيكو (Agostino Steuco)، بأفلاطونيتهم وأفلاطونيتهم المحدثة المُشَوَّشة، أربكوا كل شيء بالدرجة التي جعلت البشر ينغمسون في العتمة بدلًا من النور.[3]

وليس هناك شك في أن مؤرخي الفلسفة في عصر التنوير سخروا من الإنسيين بشكل مفرط، ولم يُقدِّروا بشكل كافٍ الأرواح الناقدة الجريئة في زمنهم مثل سكاليغر (Scaliger)، وكاسوبون (Casaubon) ؛ وحتى مع ذلك، فإن تململهم من الإنسيين، بمن فيهم ليبسيوس، لم يكن دون أساس. ذلك لأن ثقافة عصر النهضة، التي كُبحت بشكل عميق، منذ بيترارك، نتيجة للتوتر الذي لم يتوقف بين الوحي المسيحي والفكر الوثني القديم، لم تكن تطمئن قط للمواضيع الوثنية الإغريقية. وعبر صياغة تسويات محفوفة بالمخاطر فكريًّا، لم تستطع النهضة الإيطالية والشمالية قط تحرير نفسها فعليًّا من النظر إلى الفلسفة القديمة وَفْقَ ما اعتقدت أنه ما يجب أن تكون عليه، واختارت المصادر القديمة وعدلتها بما يتواءم مع المعايير المسيحية والتقليدية، بدلًا من النظر إليها على حالها.[4] وبينما

---

(1) Collingwood, *Idea of History*, 61-3; Albrecht, *Eklektik*, 493-6, 507-8, 539-58; Schneider, 'Eclecticism', 83-102; Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 11; Kelley, *Descent of Ideas*, 141-68; Kelley, *Fortunes*, 75.

(2) Heumann, *Acta philosophorum*, 6 (1716), 1033.

(3) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 933-41; Blackwell, 'Logic of History', 106-9; Häfner, 'Jaco Thomasius', 141, 149, 154-5.

(4) Jehasse, *Renaissance*, pp. xiv, xvii, 114, 668-70.

أمّنت العلاقة التراتبية بين اللاهوت والفلسفة التي وضعها مَدرسيّو العصور الوسيطة في السابق بعض الاستقلالية، وسمحت بتقصي نطاق من الأسئلة ضِمْنَ حدود مفترضة، على أسس فلسفية خالصة، ونزعت فلسفة النهضة، وخاصة تقليد «الفلسفة الدائمة» (*philosophia perennis*) الذي أعاد توكيده فيشينو، وبيكو، وأغوستينو ستيكو، بتوكيدها فكرة الحكمة الإنسانية وموسى بوصفه المعلم الأعظم، إلى محو هذا الترسيم المتردد للحدود الفاصلة بين الفلسفة والمُقدَّس بدلًا من تعزيزه.(5)

وبحلول 1700، دَمَّرَ النقد الجديد التوجهات الإنسية بضراوة متزايدة. وفي النهاية فقد التنافس الأدبي السائد والمدبَّر بشكل كبير بين «القدماء المحدثين» على سبيل المثال، وهو جزئيًّا من بقايا الانشغالات الإنسية، كثيرًا من مكانته كموضوع وقدرته على إثارة الرأي العام بسبب تركيزه المُكثَّف على الأسلوب والعرض بدلًا من المحتوى. وفي ثلاثينيات القرن الثامن عشر، بدا مجمل النشاط سطحيًّا وغير ذي صلة بشكل مثير للسخرية. وقد لاحظ فريري بازدراء أن المشاركين ناصروا العصور القديمة، وكالوا الثناء للقدماء؛ ولكن الإنجازات العالية التي احتفوا بها تَعَلَّقت بشكل حصري بالمهارات الديكورية الخالصة للبلاغة، والشعر، والفصاحة، التي كانت بالنسبة له غير مُهِمَّة. ولكنهم لم يقولوا شيئًا عن المفاهيم والفهم.(6) وبشكل مُساوٍ، تُبرِز سلسلة الدراسات «قبل النقدية» لتاريخ الفكر التي أُلفت في أوروبا بين خمسينيات وثمانينيات القرن السابع عشر بشكل واضح كُلًّا من تقليدية الإنسيين التقوية، ونزعتهم التوفيقية الراكدة، في الأمور الفكرية والإفلاس الكلي للتوجهات الفكرية والأذواق الإنسية في مُواجَهة نقد أواخر القرن السابع عشر.

وقد اعترف مؤلفو هذه المُراجَعات الغربية في غالبها في أواخر عصر النهضة بصراحة بلجوئهم لتاريخ الفلسفة تحديدًا استجابة للأزمة الفكرية الناجمة عن الفلسفة الجديدة. لقد نشأ كتاب فوسيوس الذي نُشر بعد وفاته **حَوْلَ الفلسفة والفلاسفة** (*De philosophia et philosophorum sectis*) (1658)، في ما يشرح، عن انشغاله بالديكارتية، وكذلك حثه على تبني انتقائية تجمع تيارات من مدارس فكرية حديثة وقديمة مُتنوِّعة.(7) وبالمثل، كتب الديكارتيان من ليدن أدريان هيربورد (Adriaen Heereboord) (1614–1661) ويوهانس دو ري (Johannes de Raey) (1622–1707)، والمناوئ للديكارتية من فرانكر أبراهام دو غراو (Abraham de Grau) (1632–1683)، استجابة لتأثير ديكارت، خاصة على التعليم الجامعي.(8) وقد انبثق أول تاريخ للفلسفة باللغة الإنكليزية، لمؤلفه توماس ستانلي (1625–1678)، من رده المرتبك على غاسندي.(9) وعلى وجه التأكيد، لم يكن «من غير المعقول في هذا الوقت»، في ما يوضح، «تقصي عقائد الفلاسفة القدماء، في حين أن هناك آراء متنوعة كثيرة تظهر يوميًّا؛ بعض منها قد كُنِسَ من آثار العصور القديمة، التي يجب إعادتها

---

(5) Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, xviii. 32-6, 169-73, 413-14, 428-34.

(6) Fréret, *Œuvres complètes*, xvi. 201-2.

(7) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 35; Rademaker, *Life and Works of Gerardus Joannes Vossius*, 329-30; Schneider, 'Eclecticism', 85; Kelley, *Descent of Ideas*, 147.

(8) Schneider, 'Eclecticism', 85-6; Kelley, *Descent of Ideas*, 151.

(9) Heumann, *Acta philosophorum*, 6 (1716), 1049, 1054; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1767), i. 35-8.

لمالكيها الأوائل؛ وبعضها الآخر المبتكرُ مُؤخَّرًا سوف يتلقى إضافة، وعندما نصل إلى هذا الارتفاع سوف ننظر إلى القاع الذي حدث منه الصعود الأول للفلسفة، ونرى التقدم العظيم الذي حققته، والذي تكاد تكون بداياته الأولى مبهمة».[10]

ولا ريب في أن رائد «تاريخ الفلسفة» الجديد كان هو معلّم لايبنتز ياكوب توماسيوس (1622ـ1684) في ليبزغ، وبصرف النظر عن بيل ولوكلرك في هولندا، عمل معظم ممارسي هذا التخصص الجديد الرَّئيسيّ في الجامعات اللوثرية الألمانية.[11] ولم ينتشر شكل الدراسة هذا بقوة في أماكن أخرى إلا بعد عدة عقود. ويثير الموقع الجغرافي المُحَدَّد لهذا التحول الحاسم في المنظور، بدوره، عدة تساؤلات: أولًا، ما الذي سَبَّبَ على وجه الضبط التغيّر من تصور «قبل نقدي» إلى تصور نقدي «لتاريخ الفلسفة»، كما رآه توماسيوس، وبيل، ولوكلرك، وبوديوس، وغندلنغ، وهويمان؟ ثانيًا، لماذا نظر أولئك الذين طوروا الحقل الجديد إليه باعتباره نقديًا تاريخيًا و«فلسفيًا» بطريقة لم يرها تاريخ الفلسفة في عصر النهضة، وأيضًا بوصفه دراسة لا غنى عنها لممارسة الفلسفة ذاتها؟

ولعله من الغريب من منظور المدارس البراغماتية التحليلية الأنغلوـأميركية في القرن العشرين (التي تختزل معظم تاريخ الفلسفة إلى تاريخ الخطأ)، أن ممارسي التنوير الفرنسي المتأخرين لهذا الفن الجديد زعموا، مثل كروتشه (Croce) في القرن العشرين، أنه فقط عبر هذا النوع من الدراسة المتصور بشكل واسع، الذي سماه فونتنيل، وبولانفيلييه، وفريري، وديدرو، وكوندورسيه «تاريخ الروح الإنسانية»، يمكن مُمارَسة الفلسفة بصورة مجدية. وقد بدا لهم أن الجنس البشري، منذ العصور البدائية، قد خبر أطوارًا متعاقبة من تطوير إدراك فكري مترابط بطرق غاية في التعقيد، اجتماعية وفكرية. وخلص دعاة تاريخ الفلسفة الجديد إلى أن هذا النوع من الدراسة وحده القادر على أن يُعزِّز فهمًا فلسفيًا حقيقيًا من النوع الذي يخدم البشرية. ومن هنا اتفق «الفلاسفة» الراديكاليون في فرنسا، بقَدْر ما فعل الانتقائيون المحافظون في ألمانيا وإيطاليا (خاصة جينوفيزي Genovesi)، أنه من المستحيل بناء فلسفة مُهِمَّة، وعملية، وحديثة ما لم تكن مُؤسَّسة على ما أطلق عليه بورو ديلاند «التاريخ النقدي للفلسفة».

ويعتقد مؤرخو الفكر الجدد أن الإنسيين أخطأوا بشكل كارثي أساسًا بسبب عجزهم عن فصل الفلسفة عن اللاهوت، والسحر، والخيمياء، وعلم الشياطين.[12] وإذا كانت كتابات جيراردوس فوسيوس ذات المعرفة الواسعة بشكل مُكثَّف استثناء جزئيًا، فإن الانشغال «بالغوامض»[الأسرار] اللاهوتية وفوق الطبيعي تَخَلَّل بشكل مُكثَّف التواريخ «قبلـالنقدية» الأخرى، ما أدى إلى استهجانها بسرعة. وقد استُبعد بقسوة شديدة كتاب سبعة كتب تاريخية فلسفية (*Historiae philosophicae libri septem*) (ليدن، 1655) لمؤلفه غيورغيوس هورنيوس (Georgius Hornius) (1620ـ70)، وهو باحث من منطقة البلاتينيت كان يشغل كرسيًا في ليدن (1653ـ1670)، وهو عمل قبلـديكارتي

(10) Stanley, *History of Philosophy*, i, preface.

(11) Albrecht, *Eklektik*, 494-6, 540-51; Mulsow, 'Gundling *versus* Buddeus', 104, 119; Kelley, *Descent of Ideas*, 147-53, 160-8.

(12) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 909-20; Le Clerc, *Ars critica*, ii. 449-50.

وأول محاولات منتصف القرن السابع عشر لدراسة تاريخ الفكر. هويمان، المُسلَّح بقواعد لوكلرك في النقد،[13] الذي درّس في مدرسة غوتنغن منذ 1714، ومنذ 1734 عمل أستاذًا للتاريخ في الجامعة المُؤسَّسة حديثًا هناك، والباحث الذي أسس أول مجلة معرفية أوروبية مُخصَّصة على وجه التحديد لتاريخ الفلسفة، **مجلة الفلاسفة** (*Acta philosophorum*) (1715ـ1723)، اعتبر أن نوايا هورنيوس الطيبة هي سجيته الوحيدة التي تغفر له؛ لأنه إذ سبق فوسيوس إلى الطباعة كان، على أي حال، الأول منذ الأزمنة القديمة الذي «اقترح تحويل تاريخ الفلسفة إلى نسق ملائم».[14] وقد أثار سرده، ابتداء بآدم الذي حباه الله، كما يقول، بالحكمة الطبيعية الأصلية النقية، هويمان بوصفه [ذلك السرد] منافيًا للعقل، وأفسده تعلقه بعلم الشياطين، والسحر، واللاهوت إلى جانب «كثير من الاستطرادات عديمة الفائدة»، وفهمه الجهنمي للمذاهب. الأسوأ من كل ذلك، كما اعتقد أيضًا بروكر وديدرو في ما بعد، عوز هورنيوس الكامل للحس التاريخي ـ النقدي. ويشكو هويمان من أن هورنيوس، وكما هو معتاد في أبحاث منتصف القرن السابع عشر، «لا يتقصى تقريبًا أي شيء ولكنه يقوم ببساطة بطرح كل شيء تعلمه أو قرأه معًا»، وقد اجتمع قبوله غير النقدي لكل شيء وجده عند مُؤلِّفيه اللاهوتيين المُفضَّلين مع قناعته العميقة بأن الميول «الإلحادية» غير الورعة للفكر الإغريقي ملهَمة من الشيطان نفسه.[15]

وشيطانية أيضًا، في ذهن هورنيوس، روح التشرذم في كل مكان السائدة بين مدارس الفلسفة الإغريقية، التي هي سبب المزيد من النزاعات والمشاحنات، وتكوين مزيد من «الطوائف». وعبر تلهفه لتعزيز سلطة الإنجيل والتقليل من شأن دور الإغريق[16]، مع استثناء أرسطو الذي سماه زعيم الفلاسفة كونه قام بتوليف كل عناصر الفلسفة «في جسم ونظام واحد»[17]، اكتشف هورنيوس أصل كل الفلسفة والاستدلال العقلي السليم، كما لاحظ ديدرو بسخرية، في آدم قبل سقوط الإنسان. وقد مُرّر إرث آدم لاحقًا، ولو بطريقة متشظية، عن طريق نوح وأبنائه، عبر اليهود، والمصريين، والبابليين، والأشوريين، والفرس، والهنود، وكان دور موسى في تعليم البشر الفلسفة، مثل أمور كثيرة أخرى، حاسمًا بوجه خاص.[18]

وقد تَعيَّن التاريخ قبل ـ الديكارتي الآخر الذي لم يُحترم إلا قليلًا في كتاب **مؤلفو تاريخ الفلسفة** (*De scriptoribus historiae philosophicae*) (1659)، لكاتبه من هولستين يوهان جونسيوس (Johann Jonsius) (1624ـ1659)، وهو كاتب اعتبره هويمان شخصًا ليست لديه أي فكرة على

(13) *Bibliothèque choisie*, 25 (1712), 2nd part, p. 396.

(14) Heumann, *Acta philosophorum*, 6 (1716), 1046-7; Malusa, 'First General Histories', 256; Kelley, *Descent of Ideas*, 85.

(15) Hornius, *Historiae philosophicae libri*, 47-9; Heumann, *Acta philosophorum*, 6 (1716), 1046-9; Gierl, *Pietismus*, 492; Kelley, *Fortunes*, 75; Malusa, 'First General Histories', 251-3.

(16) Hornius, *Historiae philosophicae libri*, 135.

(17) Ibid., 194.

(18) Ibid., 59-61, 104, 139, 127-30; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 4-7.

الإطلاق عن ماهية «تاريخ الفلسفة».[19] وقد تَحَصَّل الهولندي أبراهام دو غراو (Abraham de Grau)، بينما كان يدافع مرة أخرى عن المدرسية الأرسطية ضد الديكارتيين، الذي استند بشكل مُكثَّف على آباء الكنيسة مثل كليمنت من الإسكندرية ويوسيبيوس، على درجات أعلى بقليل بسبب اعتماده بشكل أكبر على مصادر إغريقية وتَحدَّث أكثر عن المذاهب المتنازعة لمدارس الفلسفة الإغريقية.[20] ولكنه هو الآخر، بتوكيده على ما زُعِمَ من شدّة ارتهان طاليس وفيثاغورس وفلاسفة إغريق آخرين لليهود والمصريين، والدور القيادي لموسى، تَعَرَّض للازدراء بوصفه نتاجًا نمطيًّا للمعرفة الإنسية قبل التنويرية.[21]

ويظل عمل ستانلي **تاريخ للفلسفة** (*A History of Philosophy*) (ثلاثة مُجلَّدات، 1655 ـ 1660) أفضل بشكل طفيف. وقد استغنى ستانلي، الشاعر الملكي، والمترجم، والباحث، عن معظم علم الشياطين المميز للآخرين وفَسَّر كثيرًا من الاختلافات المفهومية بين المدارس القديمة. كما حاول تجاوز السرد الفوضوي للأنساق الإغريقية عند ديوجين اللايرتي، وهو عمل «بدون منهج وبدون نقد»، حسب فريري،[22] اعتبره رجال النقد الجديد النظير القديم للخلط والتشويش الإنسي وعوز الفهم المناسب للأنساق القديمة،[23] وذلك بوضع مذاهب المفكرين الرئيسيِّين «ضمن ترتيب أفضل». وتواصل الاستناد إلى سرد ستانلي، الذي أُعيد نشره في مزيد من الطبعات الإنكليزية في 1687 و1701، وفي ترجمة هولندية (1702)، وفي نسخة لاتينية نُشرت في ليبزغ في 1711، بشكل مُوَسَّع حتى سنوات في القرن الثامن عشر، حيث حصل ديدرو على نسخته في 1748.

مع ذلك، استند ستانلي أيضًا بشكل مفرط على ديوجين، وفي حين أنه سجَّل بعض النقاط بتأسّيه بكاسوبون في إنكار أن أفلاطون كان مُلهَمًا بهرمس تريسميجيستوس ولإقراره الراسخ «بزيف تلك الكتب التي يبدو أن محتالا قام بجمعها من أعمال أفلاطون والكتاب المُقدَّس»،[24] فقد وازن هذا بإعادة توكيده أن «أفلاطون تلقى بعض النور من موسى»، واتفق مع فيلون وعدة آباء للكنيسة بأن أفلاطون كان أساسًا «موسى يتحدث باليونانية».[25] واعتقد أن هذه النتيجة، مستشهدًا بأرسطوبولوس، ويوسيفوس، وجوستين الشهيد، وكليمنت، ويوسيبيوس، والقديس أوغسطين، ونومينيوس في دعمه، مُؤسَّسة على «سلطات أعظم بكثير» من الحكايات التي تروى عن هرمس تريسميجيستوس. ويبدو بطرق أخرى أيضًا، خلوًا من التمييز النقدي.[26] وقد وصفه هويمان بأنه

(19) Heumann, *Acta philosophorum*, 3 (1715), 161.

(20) Ibid.; Malusa, 'First General Histories', 276; Kelley, *Descent of Ideas*, 151.

(21) De Grau, *Historia philosophica*, i. 32-3, 40, 120; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 36.

(22) Fréret, *Œuvres complètes*, ii. 38.

(23) Le Clerc, *Ars critica*, ii. 449-50.

(24) Stanley, *History of Philosophy*, i, preface; Heumann, *Acta philosophorum*, 3 (1715), 537-8; Kelley, *Descent of Ideas*, 97-8.

(25) Stanley, *History of Philosophy*, i, preface.

(26) Ibid., i. 160; Heumann, *Acta philosophorum*, 3 (1715), 529; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 36, v. 30; Proust, *Diderot*, 240.

«اللايرتي الإنكليزي»، ويعني بذلك أن «ملكة الحكم التاريخي والفلسفي تنقصه»، وأنه «لم يترك شيئًا لِلّايرتي» في ما يتعلق بالسذاجة.[27]

ويعتقد الديكارتي دو ري (De Raey) من جانبه، أن فلسفة برسكا أصلية ترجع إلى نوح وأنها سُلمت للإغريق عبر المصريين، والكلدانيين، والفرس، وآخرين. واعتقد أيضًا أن هذا التقليد الأصيل للمعرفة أُفسد بشكل ميئوس منه، خاصة بسبب حالات الغيرة والانقسامات بين مدارس الفلسفة الإغريقية.[28] وبوصفه ديكارتيًا أرثوذكسيًا، احتفظ بالفكرة المدرسية بأن الفلسفة تَخصُّص ضيق، لم يجد دو ري صعوبة في إعادة توكيد سمو اللاهوت على الفلسفة وإنكار إمكانية التطبيق العملي للعقل الفلسفي. وبحسبان أنه واجه في قاعة محاضراته في ليدن طلبة شبابًا جادين، كانوا جميعهم يناقشون بشغف «الثورة» الديكارتية، مثل بيتر دو لا كور، وكورباخ، ولودفيغ ماير، وكفلر، ومن المحتمل جدًّا، حوالى 1656ـ1657، إسبينوزا نفسه، فإنه من المُهَمّ على وجه التحديد أنه رفض بعناد فكرة أنه يمكن استخدام الفلسفة لإعادة تقويم وتغيير العالم خارج قاعة المحاضرات، كونها نشاطًا أكاديميًّا خالصًا منفصلًا بالكامل عن اللاهوت وعن بعض الحقول المهنية مثل الطب والقانون والسياسة.[29]

2. الانتقائية الألمانية وظهور تَخصُّص جديد

بفضل ياكوب توماسيوس «الذي نادرًا ما كان له في زمنه نظير في تاريخ الفلسفة»، في ما يلاحظ بروكر،[30] وما تلاه من مُساهمات بيل وبوديوس، ازدهر حقل الدراسة الجديد بوصفه جهدًا نقديًّا-تاريخيًا بشكل أصيل، متطورًا وَفْقَ أساس جديد بالكامل.[31] ونتيجة لذلك، فُصلت (وفي حالة الراديكاليين استبعدت بالكامل) المُسلَّمات اللاهوتية، ولاهوت برسكا، والفاعلية فوق الطبيعية، وعلم الشياطين، والسحر، والاحترام الممتثل للسلطات، أخيرًا وبحزم عما أصبح يُعتبر التطور المضني بشكل كبير للعقل البشري. وخلال سنوات قليلة، بداية من ستينيات وسبعينيات القرن السابع عشر، أضحى من الضروري مناقشة تاريخ المعرفة والفكر ضِمْنَ مصطلَحات علمانية ليست فوق طبيعية.

وكان الزخم الرئيس في ألمانيا. ولكن نظرًا إلى السمة الأوروبية الواسعة للأزمة الفكرية، فإنه من الأفضل النظر إلى الدافع لتأريخ فوضى المشاكل الفلسفية الجديدة كظاهرة عالمية وليس كظاهرة ألمانية خالصة. ويظهر من الإشارات الألمانية المُتكرِّرة إلى تقويمات بيل ولوكلرك لفلاسفة

---

(27) Heumann, *Acta philosophorum*, 3 (1715), 538-9; Gundling, *Vollständige Historie*, i. 919.

(28) انظر:

de Mowbray, 'What is Philosophy?'; Schmidt-Biggemann, 'Bruckers philosophie-geschichtliches Konzept', 117.

(29) Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 72-3; van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 62-3, 93.

(30) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 35; Tomasoni, 'Critica al Cartesianesimo', 148.

(31) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 909-10; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 35-8; Braun, *Histoire*, 91-100, 104-5; Schmidt-Biggemann, *Theodizee*, 38-41; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 43-4.

العصر القديم والوسيط وعصر النهضة، أن دورهما، التحفيزي والاستفزازي في الوقت نفسه، كان محوريًا في صعود «تاريخ الفلسفة» في ألمانيا وفي أماكن أخرى. ويشير قاموس والش مواد فلسفية (*Philosophisches*) إلى بيل بوصفه السلطة المعرفية الرئيسة، وأحيانًا الوحيدة، حَوْلَ العديد من الفلاسفة، بمن فيهم طاليس، وأنكساغوراس وإكسينوفانس، وديموقريطس، وزينون الإيلي وديوجين الكلبي، وكريسيبوس، وأبيقور، وزرادشت، وابن رشد، فضلًا عن مكيافيلي، وبومبونازي (Pomponazzi)، وكاردانو (Cardano)، وغروتيوس، وهوبز، وإسبينوزا.[32] وإذا كان موجز فلسفة التاريخ (*Historiae philosophiae synopsis*) (نابولي، 1728) لجامبتيستا كاباسو (Giambattista Capasso) مُتوسِّط الجودة ومدينًا بشكل كبير لبوديوس، فإن الدراسات الفلسفية التاريخية الضخمة لجينوفيزي كانت إسهامًا رئيسًا.[33] جينوفيزي، الذي كان مستاء من الأرسطية، والديكارتية، واللايبنتزية، وإمبيريقية لوك على حد سواء، ومقتنعًا، مثل نظرائه الألمان، بأن شذرات الحقيقة منتشرة بشكل واسع، كرّس جهده الرئيس عبر سنوات عديدة لدراسة تاريخ الفلسفة، معتقدًا أن التوضيح الصحيح لمدارس الفكر السابقة سوف يساعد في تحديد المدارس التي يمكن قبولها ضِمْنَ فلسفة مسيحية حيوية مع تَجنُّب اختيارين أحلاهما مُرّ: نزعة إنسيّي عصر النهضة التوفيقية غير النقدية من جانب، ودوامة الطبيعانية الملحدة من جانب آخر.[34]

وقد اتفق ياكوب توماسيوس ولوكلرك على الأهمية الكبيرة للانتقائية بوصفها منهجًا فلسفيًا حتى إن لم يشاطر توماسيوس لوكلرك في حماسه لمدرسة بوتامو (Potamo) القديمة في الإسكندرية، ودعم هذه المدرسة الذي أظهره كليمنت من الإسكندرية (حوالى 150 ـ حوالى 215 للميلاد) ولاكتانتيوس (Lactantius) (حوالى240ـ320 للميلاد).[35] وما كان لكليمنت أن يختار منهجًا أفضل «الفيلسوف مسيحي»، في ما يعتقد لوكلرك، «لأنه ليس هناك فيلسوف واحد تكون كل العقائد عنده مقبولة من الإنجيل؛ ولو أنه قد يمكن صياغة نسق، سوف يكون قريبًا جدًا من المذهب المسيحي، عبر جمع ما قال كل الفلاسفة إنه متناغم مع نور الطبيعة، أو بعض التقاليد القديمة الذائعة تقريبًا في كل أرجاء العالم».[36] ووافق لوكلرك بشدة على اقتراح كليمنت ولاكتانتيوس بأن الله هو الذي يمنح الفلسفة للبشر وعلى تأكيد أنه لا يمكن أن يعني ذلك مذاهب مدرسة بعينها، «لا مدرسة الرواقيين، ولا مدرسة الأفلاطونيين، ولا مدرسة الأرسطيين»، بل الجمع الانتقائي لتلك «الحقائق المتناثرة بين الطوائف» التي تتطابق مع المسيحية والعقل «والتي قد تقودنا إلى العدالة والتقوى».[37] غير أن الانتقائية التي قامت بدور تشكيلي في تنوير التيار الرئيس المعتدل في ألمانيا، انتقائية

(32) Walch, *Philosophisches Lexicon*, iii 'Anhang', 16, 31, 47, 56, 60, 69, 85, 96, 109, 134, 157, 161, 168.

(33) Donini, 'History', 20; Albrecht, *Eklektik*, 541-3.

(34) Albrecht, *Eklektik*, 561; Israel, *Radical Enlightenment*, 56-8.

(35) Israel, *Radical Enlightenment*, i. 11-12; Donini, 'History', 16, 20, 31; Albrecht, *Eklektik*, 79-85.

(36) Le Clerc, *Lives*, 12.

(37) Ibid.; Albrecht, *Eklektik*, 80-1; Kelley, *Descent of Ideas*, 51.

ياكوب وكرستيان توماسيوس، وبوديوس، وموشيم، وهويمان، وبروكر، لم تعتبر نفسها سليلًا لانتقائية بوتامو، وكليمنت، ولاكتانتيوس.

وبعكس نظيرتها القديمة، لم تحث انتقائية توماسيوس على مُراجَعة منفتحة لكل الاحتمالات، وعلى تجنب العقائدية فحسب، بل حَثَّت أيضًا على ممارسة نقدية صارمة، وتوظيف العقل و«قدرة حرة وخالصة على إطلاق الأحكام»، لتقويم كل مذاهب الماضي.[38] وقد استلزم هذا قدرًا كبيرًا من البحث الجديد. ولم تكن «الفلسفة» تعني عند الانتقائيين الألمان تَطوُّر فروع الفلسفة المتنوعة القائمة مثل علم الأخلاق، والمنطق، والإبستيمولوجيا والعلم الطبيعي، وعلم الفلك، بل تاريخ وتفاعل كل أنساق الفكر الكلية الشاملة التي تتدبر في كل الواقع. وفي حين أن موسى نبي عظيم، فإنه لم يكن، وَفْقَ طريقة تفكيرهم، فيلسوفًا، والفلسفة، حسب تعريفهم لها، بعيدة عن كونها منحدرة من نوح عبر اليهود، والمصريين، والبابليين، بل نابعة من عبقرية الإغريق الخاصة، تمامًا كما زعم عدة مؤلفين قدماء.[39]

وينطبق هذا، في ما يعتقدون، حتى على علم الأخلاق، الذي يَتعيَّن الآن فصله وظيفيًّا، مثل سائر الفلسفة، عن اللاهوت. وعلى الرغم من كونه محافظًا في وجهات نظره اللاهوتية، قام هويمان بتقريظ سقراط بقوة، ولم يتردد في توكيد أن اليونان القديمة كانت «أم الفلسفة الأخلاقية».[40] وقد اعتقد تلميذه بروكر، المُتحمِّس على نحو مماثل للتوفيق بين تاريخ الفلسفة والتقليد المسيحي عبر العقل الخالص، أن الانتقائي الحقيقي الوحيد هو ذلك الذي يطّرح جانبًا كل الأحكام المسبقة المستندة على السلطة والعصور القديمة، ولا يتبنى إلا مبادئ واضحة وجلية، أي كل ما يمكن البرهنة عليه بوضوح أينما وَجَـدَهُ.[41] وينطبق هذا على تعريف حدود الحقل بقَدْر انطباقه على تقصي محتواه. وبالتالي، فإن هؤلاء الرجال اتفقوا بشكل كلي مع بيل ولوكلرك على أن الفيلسوف الحقيقي شخص منفتح العقل إزاء كل فلسفات الماضي، يتقصاها ويحددها بشكل صحيح، ويستوعب أهميتها، وأخيرًا لا يختار، بوصفه صحيحًا، إلا ما يتطابق مع المعايير العقلانية الأكثر تدقيقًا.

وعلى هذا النحو، يرتهن السعي صوب الحقيقة لمعرفة واسعة بقَدْر ارتهانه لفطنة الذهن. ولذلك كان ياكوب وكرستيان توماسيوس، وبيل، ولوكلرك، وهويمان، وبوديوس، وغندلنغ، وفريري، وبورو ديلاند، وجينوفيزي، وبروكر، محقين في إصرارهم على وجود فجوة واسعة بين تاريخهم للفلسفة وتاريخ الفلسفة في البحث الإنسي. وقد كان مشروع توماسيوس مدفوعًا جزئيًّا بالتشظي المتزايد للعالم الأكاديمي الألماني، فوضى من المحتم أن تكون متقبلة لبنية استيعابية مثل الانتقائية الجديدة.[42] واعتبر توماسيوس أن المنهجية الانتقائية، التي علّمها لطلابه في ليبزغ، المسار الواعد بصورة أكبر لاستعادة إطار رصين، والحفاظ على سلامة أولوية اللاهوت

---

(38) Gierl, *Pietismus*, 494-6; Schneider, 'Eclecticism', 86.

(39) Heumann, *Acta philosophorum*, 2 (1715), 286-97 and 6 (1716), 24-32, 1038-9; Kelley, *Descent of Ideas*, 162.

(40) Heumann, *Acta philosophorum*, 2 (1715), 286.

(41) Brucker, *Historica critica philosophiae* (1742), iv, part 2, p. 4; Albrecht, *Eklektik*, 548-9; Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 171-2; Kelley, *Descent of Ideas*, 156.

(42) Kelley, *Descent of Ideas*, 141-2.

النهائية. مع ذلك، مَيَّز بشكل حادّ، بعكس الانتقائيين القدماء، بين النزعة التوفيقية (syncretism)، وهي شيء عقيم وفارغ في وجهة نظره، وتلك الانتقائية التي تُحدِّد بشكل صحيح الأفكار السابقة وتنخلها، ولا تختار إلا ما يمكن إعادة تجميعه بشكل مقنع من دون محاولة إيجاد تناغم بين مذاهب متضاربة أساسًا، بلا جدوى. وقد رفض السعي إلى التوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينه، الواضح في جهود أولئك الذين يسعون «بشكل مناف للعقل» إلى الجمع بين الأرسطية والأفلاطونية، أو بين الأرسطية والديكارتية، لكونه يُجسِّد بحثًا عقيمًا خلوًا من النقد الصحيح ومن فهم تاريخ الفلسفة.[43]

وفي الوقت نفسه، اعتبر هو وخلفاؤه أنفسهم مشاركين في حرب فلسفات لا هوادة فيها. ذلك لأنه لم يعتبر الفرع الجديد حقلًا دراسيًا، وأداة فكرية فحسب، بل كذلك سلاحًا جدليًا في الحروب الأيديولوجية في عصرهم. وقد سعى توماسيوس، مثل هويمان في ما بعد، إلى إصلاح الفلسفة عبر إعادة دمج كل الشذرات «الصحيحة» لأنساق الماضي والحاضر بشكل متساوق، وبالتالي، ليس مُجرَّد بناء فلسفة أفضل، بل أيضًا بناء مُحرِّك حرب قادر على التصدي للتحديات الفلسفية التي تهاجم صرح الدين المعاصر، والسلطة، والتعليم والتربية. ومن بين الأنساق الحديثة، رفض بشكل رئيس الديكارتية والإسبينوزية، ومن بين أنساق الماضي، رفض النزعة التوفيقية «غير النقدية» لعصر النهضة الإيطالية، مزدريًا بشكل خاص أفلاطونية فيشينو. واعتقد توماسيوس أن فكرة فيشينو أن المواريث الحقيقية للفلسفة الوثنية والمسيحية تلتقي في خط واحد من محبة الفلسفة (*pia philosophia*)، مُوحِّدة بين الإيمان والعقل، والمُقدَّس والعلماني، بطريقة لا فكاك منها، إنما «تمزج بين الحقيقة والزيف» من دون تمييز.[44] واحتقر، على نحو مماثل، ذلك النوع من النزعة التوفيقية الحديثة التي جمعت، كما عند هيربورد، بين المدرسية وتيارات من الفلسفة الجديدة، الأمر الذي يعتبره جمعًا لا معنى له بين عناصر لا سبيل للجميع بينها.

وقد أثارت جهود توماسيوس لاستعادة الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية، والأبيقورية الأصلية، والتقاليد الأخرى من طبقات التشويه التي تركها البحث غير النقدي للإنسيين، وأسبابه للقيام بذلك، إعجاب لايبنتز، ومن خلاله، وإلى حد ما، أثرت هذه الجهود في مجمل التقليد اللايبنتزي-الوولفي.[45] «إنك لا تقدم تاريخ الفلاسفة، بل تاريخ الفلسفة»؛ هكذا لاحظ لايبنتز عن معلمه القديم، موافقًا بالكامل على أن الحقيقة متناثرة بشكل واسع، ويَتعيَّن البحث عنها بدقة، واختيارها بحرص، ومزجها بشكل أصيل، لتقديم توليفة حقيقية من القديم والحديث، والشرق والغرب.[46] وطيلة حياته المهنية، التزم لايبنتز بفكرة أن التفكر الفلسفي الأصيل يجب أن يستوعب تقويمًا نقديًا لكل ما فكّر ويفكر فيه كل شخص آخر، في الماضي والحاضر، وبالتالي يكون مُؤسَّسًا على الحوار، والمعرفة، والوعي التاريخي إلى جانب حِدَّة الذهن.

(43) Ibid., 148-9; Albrecht, *Eklektik*, 298-300, 394, 438-9.

(44) Albrecht, *Eklektik*, 297-300; Malusa, 'Renaissance Antecedents', 15-19; Tomasoni, 'Critica al Cartesianesimo', 151; Kelley, *Descent of Ideas*, 148-53; Mulsow, *Moderne*, 259, 291-9.

(45) Israel, *Radical Enlightenment*, 555-62.

(46) Collingwood, *Idea of History*, 62-3; Albrecht, *Eklektik*, 95; Braun, *Histoire*, 91.

وفي حين جاهدت كتل التنوير للرفع من شأن التسامح، ومكافحة الخرافة، وضمان حرية فكر أعظم من السلطة اللاهوتية والسياسية، كان لدى مؤرخي الفلسفة النقديين أسس خاصة للتشكك في مزاعم الحقيقة الحصرية لدى معظم الأنساق الحديثة والقديمة وركزوا بشكل خاص على الحاجة إلى ألّا يكون المرء عقائديًّا وألّا يترك أي ركن من دون تَقَصٍّ في عمل التدقيق البحثي. وكانت النتيجة توسع سريع في البحث في مدى كبير من النصوص القديمة، والوسيطة، والشرقية في خليط من اللغات مثير للإعجاب.(47)

وكان من أهداف بيل الرئيسة كمُؤرِّخ أن يبرهن على وَحْدة المشروع الفلسفي عبر القرون، والثقافات، والأديان، حيث اعتبر هذا منهجًا للبرهنة على استقلالها النهائي عن الدعامة اللاهوتية وعلى دورها الأبدي في مهمة تنوير البشر وتهذيبهم. وعلى الرغم من أن كثيرًا من مناقشاته كانت تهدف إلى تطوير انتقادات مُحدَّدة تجاه الأرسطية، أو الديكارتية، أو المالبرانشية، أو الإسبينوزية، فقد كان من المواضيع الثابتة في هذه النقاشات انشغاله بإظهار استحالة مساعدة العقل للإيمان، أو الإيمان للعقل. ومن المواضع البيلية النمطية، خاصة في **القاموس ومواصلة** (1705)، كما رأينا، تحديده غير القابل للتغيير لميول إسبينوزية وشبه-إسبينوزية يُفترض تَخلُّلها في فكر ما قبل السقراطيين، والرواقيين، والأبيقوريين الإغريق وستراتو، إلى جانب ابن رشد وتيارات أخرى من الفلسفة الوسيطة، والإسلامية، وعصر النهضة.(48)

وكان فرانز بوديوس (1667-1729) مناصرًا مبرزًا آخر لتاريخ الفلسفة كطريقة لمُواجَهة التحديات الفلسفية الراهنة، وكان عميدًا أكاديميًّا في يينا منذ 1705، ومناصرًا للوثرية «تنويرية» معتدلة تأثرت رؤيته الانتقائية للتاريخ بقوة (مثل بروكر) بياكوب توماسيوس.(49) وكان بوديوس يمقت السذاجة و«الخرافة» ولكنه كان أيضًا، مثل هويمان، أكثر اهتمامًا بوجوب الحفاظ على حرية الفلسفة الحديثة مما اعتبره عدوى التفكير الحر، والربوبية، والإسبينوزية. وكما هو الحال مع مجمل التيار الرئيس المعتدل، اعتبر نفسه مُقحمًا في صراع على جبهتين، يقاتل في أحد الجانبين التقليديين المتشددين الذين شجبوا نزعة الانتقائيين الإصلاحية وميولهم التسامحية، وفي الجانب الآخر، «المفكرين الأحرار»، والدين الشعبي، حتى في الأراضي اللوثرية، التي ما زال يشوبها من وجهة نظره الكثير من الخرافة الفظيعة التي يلزم القضاء عليها. واعتبر بوديوس أن برنامجًا صارمًا من العقلنة والإصلاح التربوي طريق لا غنى عنه للمُضِيّ قُدُمًا. وقد أعلن في عمله **أطروحات الإلحاد اللاهوتي** (*Theses theologicae de atheismo*) (1717)، أنه من المستحيل فعلًا مُواجَهة الإسبينوزية و«الإلحادية» الأخرى ما لم تطهَّر المسيحية أولًا من «الخرافة» المُشوَّهة العالقة من الماضي؛ لأنه، إلى حين القيام بذلك، يظل بمقدور الإسبينوزيين، عندما يتنازعون مع المسيحيين حَوْلَ المسيحية، ربط المسيحية بسهولة بسرعة التصديق الساذجة، ويربكون الجاهل بمجادلات عقيمة.(50)

(47) Schneider, 'Eclecticism', 90.

(48) Canziani, 'Philosophes', 143-64; Braun, *Histoire*, 104-5, 107; Mori, *Bayle philosophe*, 133-88.

(49) Tomasoni, 'Critica al Cartesianesimo', 148, 168.

(50) Buddeus, *Traité de l'athéisme*, preface pp. xiv-xv.

وحتى بعد وضع تمييز واضح بين السذاجة والدين العقلاني، تظل مُواجَهة «الإلحادية» الفلسفية مُهِمَّة صعبة وخَطِرة والنجاح فيها غير مضمون ما لم يكن هناك تأسيس سليم على تاريخ الفلسفة. ويكمن جل الصعوبة، كما اعتقد بوديوس، في صحة براهين بيل على أن الأفكار «الإلحادية» ترجع في سلسلة غير متقطعة تقريبًا إلى أصول الفلسفة نفسها: حيث إن المفكرين المُؤسِّسين من ميليتس (Miletus): طاليس، وأنكسيماندر، وأناكسيمانيس، كانوا جميعهم، تمامًا حسب زعم بيل، ماديين و«مَلاحدة».[51] مع ذلك وبينما قبل الكثير من أحكام بيل، واختلف في الغالب مع هويمان، كان بوديوس قلقا أيضًا من ألا يؤدي البحث الجديد في النهاية إلا إلى مُجرَّد تضخيم عدد الفلاسفة الإغريق، والرومان، والصينيين، وفلاسفة العصر الوسيط وعصر النهضة الذين كانت أنساقهم، كما عبّر عنها في النسخة الفرنسية من أطروحاته، «تتفق مع نسق إسبينوزا أو على الأقل تشبهه بشكل وثيق».[52]

وبعد وفاة بيل، وتزايد الوعي بمضامين معركته مع العقليين، تصلبت بشكل واضح التوجهات نحو بيل في الدوائر الانتقائية الألمانية، لأسباب ليس أقلها تحذيرات بوديوس نفسه. ويبدأ بوديوس الأكبر سنًّا يشعر أنه في عمله المبكر ربما قبل بسهولة شديدة حجج بيل المتعلقة بالمفكرين ما قبل السقراطيين، والهلّينيين، والأفلاطونية المحدثة.[53] وعلى وجه التحديد، رفض قبول ربط بيل لأفلوطين (Plotinus) بنزعته الإغريقية القديمة الأوسع المزعومة تجاه مذاهب الجوهر الواحد والإسبينوزية الأصلية.[54] وفي حين أنه ظل، من جانب، مدافعًا عن كثير من أبحاث بيل في «تاريخ الفلسفة» في مُواجَهة العديد من النقاد، فإنه أقرَّ أيضًا أنه يبدو أن بيل قد أمّن للإسبينوزيين في بعض المواضع حججًا إضافية بل إنه في بعض الأحيان لم يجابههم «بجدية ونزاهة».[55] ولكن مهما كانت الصعوبات، لم يساوره الشك في أن التقصي الدقيق لفكر الماضي سوف يضع الأمور في نصابها في النهاية، ويُؤسِّس فلسفة سليمة، ويحل لغز تردد بيل، ويُحقِّق انتصارًا نهائيًّا على الإسبينوزية.

وكان هويمان، وبروكر، ويوهان ياكوب زيمرمان (Johann Jakob Zimmermann) (1695-1756)، وهو أستاذ لاهوت إصلاحي من زوريخ لا يُذكر إلا قليلًا هذه الأيام، وقام بدور مبرز في مجادلات أوائل القرن الثامن عشر باللغة الألمانية حَوْلَ تاريخ الفلسفة، أشد قسوة في نقدهم لبيل. وقد رفض بروكر، في عمله **أسئلة كورتز** (*Kurtze Fragen*) في 1731، حتى عرض بيل المصوغ بعناية فائقة لشبه الإسبينوزية القديمة، مُبرئًا ستراتون بشكل قاطع من الاتهام الهيغونوتي له بالإسبينوزية الأصلية و«الإلحاد».[56] ويُمثِّل كتاب بروكر المثير للإعجاب **التاريخ النقدي للفلسفة** (*Critical History of Philosophy*)، الذي نُشر في أربعة مُجلَّدات ضخمة بين 1742 و1744، ذروة مشروع

---

(51) Ibid., 10.

(52) Ibid., 72-4, 77.

(53) Ibid., p. vi.

(54) Bayle, *Écrits*, 128-9; Buddeus, *De Spinozismo ante Spinozam*, 330-2; Häfner, 'Johann Lorenz Mosheim', 241, 243-4; Canziani, 'Philosophes', 163.

(55) Buddeus, *Traité de l'athéisme*, 72-4, 77; Schröder, *Ursprünge*, 69.

(56) Brucker, *Kurtze Fragen*, 882-3.

التنوير المبكر لوضع تاريخ الفلسفة على أساس أكثر سلامة. وبينما كانت أهداف بروكر انتقائية ومحافظة بشكل قوي، فمن المفارق أن كتابه أصبح مصدرًا مرجعيًّا رئيسًا في أيدي الموسوعيين الراديكاليين. وقد عول ديدرو ودلمبير، على وجه التحديد، كثيرًا على تحليلات بروكر في تجميع مقالاتهم العديدة حَوْلَ تاريخ الفلسفة.[57] وعلى هذا النحو، أصبح تاريخ الفلسفة والمناهج الجديدة لتأويل فلسفة الماضي، والعالم غير الأوروبي، فضلًا عن العَلاقة الوثيقة بين مدارس الفلسفة الحديثة والقديمة، مركزيًّا على المستوى الدولي لمهمة الفلسفة نفسها وكذلك حاسمًا بالنسبة للنزاع بين جناحي التنوير المتعارِضَيْن.

3. «عصر النهضة الراديكالي»

ضمن هذا السياق الأوسع تمظهرت إحدى إسهامات بيل الرئيسة لخطاب التنوير المبكر في تقديمه، أولا في قاموسه، تصوُّر جديدًا وقويًّا من المفيد أن نطلق عليه تعبير «عصر النهضة الراديكالي». ولم يكن مصطلح «عصر النهضة الإيطالي» نفسه، بالطبع، قد صيغ بعد، ولم يكن بيل ولا نظراؤه مهتمين كثيرًا بعديد من سمات عصر النهضة التي جعلته في ما بعد يبدو عصرًا مُهِمًّا. وبدرجة أقل لم يحشد التنوير المبكر أي حماس للإنسية الإيطالية أو لأفلاطونيتها أو أرسطيتها. ولكن التقليد الطبيعاني الليبرتاني لعصر النهضة الإيطالي الذي بلغ ذروته عند بومبونازي، وبرونو (Bruno)، وفانيني، والنص السري الرئيس الذي صدر غُفلًا من اسم مؤلفه *Theophrastus redivivus* (1659)، كان أمرًا مختلفًا وقد أضفت دراسته، من قبل بيل والانتقائيين الألمان تحديدًا، أهمية جديدة بالكامل على الطبيعانية الفلسفية لأواخر عصر النهضة التي بدت أيضًا، على الرغم من كونها أرسطية، هدامة والحادية التوجه.[58] وفي الوقت نفسه، حُيد إلى حد كبير التأثير المحتمل لمُبادَرة بيل اللافتة هذه، بدورها، عبر تحيز ملحوظ مضادّ للإيطاليين يسري، على وجه التحديد، خلال معظم التنوير المبكر الفرنسي، من بولانفيلييه إلى ديدرو ودلمبير وعبر نزعة **الموسوعة** المُترتِّبة عن ذلك للتقليل من أدوار المفكرين والعلماء الإيطاليين، حتى غاليليو.[59]

وقد ضم بيل في **القاموس** عدة شخصيات من عصر النهضة الإيطالي، بمن فيهم سافونارولا (Savonarola) ومكيافيلي. والمثير للدهشة أنه لم يهتم إلا قليلًا، في مقالاته ذات الأهمية الفلسفية على وجه الخصوص، بأفلاطونية وتوفيقية فيشينو وبيكو.[60] بدلًا من ذلك، تمظهر ما اعتقد هو والتنوير المبكر أنه مُهِمّ وذو معنى في الفكر الإيطالي في ذلك النوع من الطبيعانية، الذي أنتج ميولًا سرية ضد مسيحية و«إلحادية»، فضلًا عن فصل كامل للفلسفة عن اللاهوت، وتأسيس أخلاقيات علمانية منفصلة عن مراسيم مقدّرة من الله، وخلود النفس، واللاهوت.[61] وبوجه عام، يمكن القول إن صورة التنوير المبكر لفكر عصر النهضة الإيطالي قد تطورت على ثلاث مراحل، بداية من تَصوُّر

(57) Ibid., 164-8; Donini, 'History', 18-19; Kelley, *Descent of Ideas*, 40, 154; Fauvergue, 'Diderot', 111-12.

(58) Ricuperati, 'Il problema', 386-8; Bianchi, 'Pierre Bayle', 256, 263-4.

(59) Proust, *Diderot*, 248; Venturino, *Ragioni*, 264-5.

(60) Canziani, 'Philosophes', 143-4.

(61) Ibid., 157; Mori, *Bayle philosophe*, 201n.

بيل «لعصر النهضة الراديكالي»، مرورًا باستجابة الانتقائيين الألمان لهذا التصور، وانتهاء بتبني التنوير الراديكالي الفرنسي الخافت بالأحرى لتصور بيل مع تعديلات أُخذت من الألمان، خاصة بروكر، ودُست في **الموسوعة** لأغراض راديكالية، وتحديدًا على يد ديدرو.

وعبر بنائه لتصوره حَوْلَ «عصر النهضة الراديكالي»، ركّز بيل على مجموعة من شخصيات القرن السادس عشر وأتباعهم من أوائل القرن السابع عشر الذين بدا أنهم سعوا بنشاط لتقويض العلاقة التقليدية بين المدرسية الأرسطية واللاهوت. وقد اهتم، بوجه خاص، بكل من بيترو بومبونازي (1462_1525)، وجيرولامو كاردانو (1501_1576)، الذي اعتبره أحد أحكم الفلاسفة، وأندريا سيسالبينو (Andrea Cesalpino) (1524_1603)، وياكوبو زاباريلا (Jacopo Zabarella) (1533_1589)، وجيوردانو برونو (1548_1600)، وسيزري كريمونيني (Cesare Cremonini) (1550_1631)، وجوليو سيزري فانيني (1584_1619)، وجميعهم شخصيات ربطهم، بطريقة أو أخرى، وصراحة بإسبينوزا.

وقد احتار معاصروه غالبًا بسبب مُلاحظَاته. لماذا يعتقد بيل أن تأملات كاردانو في التدين والدين لها قوة خاصة؟[62] ماذا كان هدف بيل من تأبين فانيني، الملعون عالميًّا، بوصفه «شهيد الإلحاد»، بأسلوب قلده مانديفيل في ما بعد؟[63] وكان بيل قد زعم في كتابه **أفكار متنوعة** (1682)، أن للإلحاد شهداءه، مستشهدًا بفانيني بوصفه حالة «ملحد» مستقيم فضّل الذهاب إلى المحرقة على المساومة على مبادئه. ماذا كان غرضه من الإساءة بهذا الشكل الصارخ إلى الرأي التقليدي؟ والسمة الأكثر غرابة في القاموس كانت حجّته أن كثيرًا من «مَلاحدة» عصر النهضة، فضلًا عن العصر القديم والوسيط، يستحقون الثناء والإعجاب على حياتهم المثالية. وفي بعض الأحيان، كان يبدو أن بيل يميل متعمدًا إلى توكيد السمات الإيجابية، بدلًا من السلبية، حتى بالنسبة للمنشقين والهراطقة الأكثر تَعرُّضًا للشجب.[64]

وقد عُدَّ ديفيد دوران ضِمْنَ الذين تشككوا في دوافع بيل ودقة بحثه، في ما أقر بيل هو نفسه في أواخر أيام حياته، في 1706، أن سرده حَوْلَ فانيني، وعَزْو أخلاقيات صارمة إليه لم يُؤسّسا على معلومات دقيقة.[65] وتساءل دوران، كيف يمكن لبيل أن يُمجِّد فانيني، ذلك الكاتب «المجدّف المُريع»، الذي أعلن أن مريم العذراء حملت بيسوع المسيح عبر اتحاد جسدي مع رجل عادي لم يكن زوجها؟[66] مع ذلك كان بيل محقًّا، في ما يعتقد دوران، في أن المفهوم الأساس الكامن وراء فكر «كفار عصرنا» هو مماهاة الله مع الطبيعة وأن الإسبينوزية الأصلية عبّر عنها بشكلٍ أولي الكثير من المفكرين السابقين. ولكن هذا جعله يستحق شجبًا أكثر لتمجيده فانيني، ومضلِّلًا لقراءه عَمدًا عبر فشله في

(62) Göbel, 'Lessing und Cardano', 171-4.

(63) Mandeville, *Fable of the Bees*, i. 214-15.

(64) Holberg, *Memoirs*, 187-8; Jaumann, 'Jakob Friedrich Zimmermanns Bayle-Kritik', 203.

(65) *L'Europe savante*, 4 (1718), 100; Foucault, 'Pierre Bayle', 231, 235; Mori, *Bayle philosophe*, 201 n., 204.

(66) Durand, *Vie et sentiments*, 176; *L'Europe savante*, 4 (1718), 100; Rétat, *Dictionnaire de Bayle*, 38-9.

ذكر أن فلسفة فانيني كانت إسبينوزية أو تحذيرهم من أن هذا «الملحد» الإيطالي يعتقد أن أمراء العالم «اخترعوا الأديـان».[67] وقد أسهم كتاب دوران في تشويه سمعة بيل بعد وفاته، وشَدَّد من ربط الرأي العام بين بيل وإسبينوزا، وأضاف فولتير شجبه، ملاحظًا أن فانيني لـم يكن فاضلًا ولـم يكن ملحدًا.[68]

وكان جيوردانو برونو «رجلًا ذا أجزاء عظيمة»، حسب تعبير النسخة الإنكليزية من **قاموس بيل**، لكنه «أساء استخدام معرفته» لأنه كتب ضد فلسفة أرسطو، في زمن لـم يكن من الممكن القيام بذلك من دون إثارة فوضى عظيمة وتعريض المرء نفسه لاضطهاد شديد، وأيضًا ضد أكثر حقائق الدين أهمية».[69] عند برونو، في ما قال بيل، «ليس الكون كله سوى كائن واحد». كذلك يبدو أن بيل اختار كريمونيني، الذي توفي من الطاعون في 1631، بشكل مُتعمَّد بسبب نزعته الرشدية، و«إلحاده» المزعوم، وانشغاله بأرسطو، ووجهات نظره غير المقبولة. وفي ما ذُكر في النسخة الإنكليزية من **قاموس بيل** «اعتُبر كريمونينوس ليبرتانيًا، ولـم يكن يؤمن بخلود النفس ولـم تكن آراؤه حَوْلَ هذه الأمور متوافقة مع المسيحية».[70] وفي الواقع، قام معاصرو كريمونيني بشجبه أمام محاكم التفتيش، لنكرانه خلود النفس، والتجسيد، وعقائد رئيسة أخرى.[71] لايبنتز أيضًا ذكر كريمونيني ضِمْنَ هذا السياق، في عمله **ثيوديسيا** (1710)، حيث اتفق مع تَصوُّر بيل حَوْلَ «عصر النهضة الراديكالي» (مهما كانت درجة عدم مُوافَقته على نوايا بيل).

وأضـاف لايبنتز أن «كريمونينوس الفيلسوف المشهور في زمنه»، ولو أنه نُسي بسرعة بعد وفاته، كان أحد الدعائم الأساسية للطائفة «الرشدية» السرية، المتمرسة في الجامعات الإيطالية منذ أواخر العصور الوسطى، وأنه «عارض هذا التطابق بين الإيمان والعقل الذي أعتقد فيه»، وأنكر خلود النفس فضلًا عن جعل اللاهوت والفلسفة في «وضع خـلاف».[72] وقد برز على السطح، فيما يضيف لايبنتز، بعض آثار هذه «الرشدية» الإيطالية الهدامة، التي ربطها بيل أيضًا بكاردانو، في كتابات غبريال نودي (Gabriel Naudé) (1600ـ1653)، وهو ليبرتاني فرنسي ادعى أن بومبونازي كان «ملحدًا» (وقد أثر في بيل واستهواه بشكل عظيم)، وكل ذلك برهن للايبنتز أن «النزعة الرشدية ظلت حية عندما كان هذا الطبيب العالم في إيطاليا».[73] وتبنت **موسوعة** ديدرو ودلمبير، هنا وفي مواضع أخرى كثيرة، مقاربة بيل، حيث أقرت أن أساس نسق كريمونيني هو أساس نسق سيسالبينو نفسه.[74]

---

(67) Durand, *Vie et sentiments*, 130.

(68) Harris, 'Answering', 242 n.

(69) Canziani, 'Philosophes', 159-63; Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, i. 728-9.

(70) Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, ii. 1031.

(71) Charles-Daubert, 'Fortune de Cremonini', 174, 184, 190.

(72) Leibniz, *Theodicy*, 77, 80-1.

(73) Leibniz, *Theodicy*, 81; Göbel, 'Lessing und Cardano', 173; Canziani, 'Philosophes', 144; Schröder, *Ursprünge*, 60 n.

(74) Yvon, 'Aristotélisme', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 670.

وقد قبل الكثيرون في عالم البحث اللوثري بسهولة كافية ربط بيل المُتعمَّد لهذه الشخصيات بالإسبينوزية. وعبر تصنيفه لإسبينوزا بوصفه زعيم الملحدين الفلسفيين الحديثين، زعم هيكتور غوتفريد ماسيوس (Hector Gottfried Masius) (1653ـ1709)، الذي كان منذ 1686 واعظ بلاط في كوبنهاغن، أن لهذا «الملحد» سلَفَيْن رئيسين كلاهما إيطالي عاش في أوائل القرن السادس عشر، بيترو بومبونازي (1462ـ1525) من مانوتا ونيكولو مكيافيلي (1469ـ1527).[75] ولم يكن من غير المعتاد بأي حال في ذلك الوقت ذكر إيطاليا بوصفها الموطن الأصلي «للإلحاد» أو، في الواقع، بومبونازي ومكيافيلي بوصفهما ممثلين رئيسين للعدوى الجديدة،[76] وهذه وجهة نظر تردد صداها في عمل بوديوس أطروحات لاهونية وفي عمل ريمان تاريخ الإلحاد العالمي (*Historia universalis atheismi*) (1725). ومثل اللوثريين، شَعَرَ ماسيوس، وبوديوس، وريمان، بالألفة بشكل واضح مع فكرة أن عدوى «الإلحاد» الحديثة قد نشأت في إيطاليا إلى حد كبير بسبب تأثير «الخرافة» الكاثوليكية وفساد الدين الذي عَزَّزته البابوية، والتراتبية الكاثوليكية، وما أطلق عليه ريمان «المكيافيلية» اليسوعية.[77]

ومنذ أواخر القرن الخامس عشر، تَحوَّلت دراسة الأرسطية في بادوفا إلى تقصي النصوص، والمصطلحات، والشروحات الإغريقية الأصلية، وكان بومبونازي مؤيدًا رئيسًا للعودة إلى «الإغريق الأصليين»، ونصيرًا مُتحمِّسًا، على وجه التحديد، مثل آخرين حدّدهم بيل على أنهم ينكرون خلود النفس، للمشّائي الأناضولي ألكسندر الأفروديسي (Alexander of Aphrodisias) في القرن الثالث الميلادي.[78] وفي حالة بومبونازي، لم يقم بيل إلا بمُجرَّد تجديد خلاف قديم، حيث دافع عنه في مُواجَهة تهم «الإلحاد» وتأييده أيضًا، على أسس إيمانية، في حججه الطبيعانية، زاعمًا أنه لا يمكن البرهنة على الخلق وخلود النفس، كما قام بفصل الفلسفة عن اللاهوت.[79] واعتقد بومبونازي، الذي كان طبيعانيًّا بمعنى عصر النهضة أكثر من المعنى المضادّ للسحر في التنوير المبكر، في وجود علاقة سببية بين مجال ما فوق القمر وما تحت القمر وفي صحة علم التنجيم. مع ذلك، أضفى على الأرسطية غير المدرسية الجديدة نزعة لافتة نحو استبعاد العناية الإلهية، والنبوّة، والتدخل الشيطاني والملائكي، والمعجزات عن النقاش، وإحلال تأثيرات نجمية فوق قمرية بدلًا منها. وفي ما يرى بومبونازي، فإن النجوم لا تحكم الطبيعة فحسب، بل تحكم أيضًا التاريخ وحتى صعود الأديان وسقوطها.[80]

---

(75) Masius, *Dissertationes*, 9-11.

(76) Reimmann, *Versuch einer Einleitung*, ii. 97; Reimmann, *Historia universalis*, 354-77; Davidson, 'Unbelief', 55-6.

(77) Reimmann, *Historia universalis*, 352-4; Colombero, 'Andrea Cesalpino', 348; Ricci, 'Bruno. «Spinozista»', 53-4.

(78) Leibniz, *Theodicy*, 80; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1743), iv. part 1, 167; Canziani, 'Philosophes', 151.

(79) Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 307; Bianchi, 'Pierre Bayle', 255-7, 266; Lohr, 'Metaphysics', 617.

(80) Ingegno, 'New Philosophy', 242-4; Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, 110-11; Trinkhaus, '*In our Image*', ii. 550; Gregory, 'Pensiero medievale', 162; Copenhaver, 'Astrology', 272-3.

أصبحت أرسطية بومبونازي محل اشتباه لإثارته الشكوك حول المعجزات فضلًا عن وجود كائنات غير مادية مثل الشياطين، والملائكة، والنفوس الخالدة.[81] وكانت مقالته في 1516 حَوْلَ خلود النفس، حيث أكد أنه «ليس هناك أسباب طبيعية يمكن تقديمها لإثبات أن النفس خالدة»، مخالفًا مرسوم مجمع لاتيران في 1513 الذي قضى بأنه يمكن البرهنة على خلود النفس،[82] وقد أغضبت عددًا من كبار رجال الكنيسة، فضلًا عن زميله السابق أغوستينو نيفو (Agostino Nifo)، على الرغم من أنه كان هناك أيضًا مدافعون جادلوا بأن قوله إن خلود النفس وغيرها من أحكام اللاهوت لا يمكن البرهنة عليها فلسفيًا إنما يؤيد المذهب السليم حَوْلَ «الحقيقة المزدوجة»، أو مجالات منفصلة من الحقيقة. ومُصنَّفًا بوصفه «إيمانيًا»، متمسكًا بأن العقيدة تُلزِمنا بأن نؤمن بتعاليم الكنيسة من دون الإشارة إلى العقل أو الفلسفة،[83] وهي وجهة نظر سائغة لزملائه المحافظين الذين أصروا على أن «الفلسفة الحقيقية» الوحيدة هي العقيدة المسيحية، وقد ثبت على موقفه. أما في ما يتعلق بمدارس الفلسفة المتنازعة، فقد شعر كثيرون أنه يَتعيَّن تفضيل أرسطو على المدارس الأخرى، نظرًا لأنه يبدأ من الإدراك الحسي، ويقصر نفسه أساسًا على تقصي الطبيعة. مع ذلك، تواصلت جهود تحطيم بومبونازي والتمسك بمرسوم مجمع لاتيران إلى منتصف عشرينيات القرن السادس عشر.

وبعد وفاة بومبونازي استمرت المعركة قرونًا من دون حسم. ولا ريب في أن حجج بومبونازي، الذي اعتبره كامبانيلا وآخرون النظير الفلسفي لطبيعانية مكيافيلي الأخلاقية والسياسية، بددت الغموض وساعدت على تمهيد الطريق أمام مادية التنوير المستقبلية.[84] وعلى أي حال، اكتسب الخلاف حوله وحول كتاباته حيوية جديدة خلال التنوير المبكر، بفضل بيل في المقام الأول. وفي ما يتعلق بالملائكة، والشياطين، وَفْقًا للنسخة الإنكليزية من قاموس بيل، اعتقد بومبونازي «أنها مُجرَّد جسيمات إلهية متّحدة في مادة دقيقة جدًا: وأكثر من ذلك ادعى أن نفوس البشر والوحوش، كانت جزءًا من جوهر الله».[85] وعلى الرغم من أن الكثيرين الآن يجدون أنه من الملائم شجب بومبونازي بوصفه مفكرًا حرًا وليبرتانيًا، كما في أوائل القرن السادس عشر، دافع عنه البعض بالقوة نفسها. الأكثر مدعاة للقلق من أي شيء آخر، في عيون البعض، أنه على الرغم من ذلك كله لم يكن هناك توافق: ظل بومبونازي ببساطة كما كان مدة قرنين، لغزًا، أو وَفْقَ تعبير ريمان، تَعرَّض «العديد من المتهمين والمدافعين» هم أنفسهم للاتهام والدفاع من قبل الكثيرين في الوقت نفسه.[86]

(81) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1743), iv. part 1, 180-2; Namer, *La Vie et l'œuvre*, 265-7; Davidson, 'Unbelief', 66.

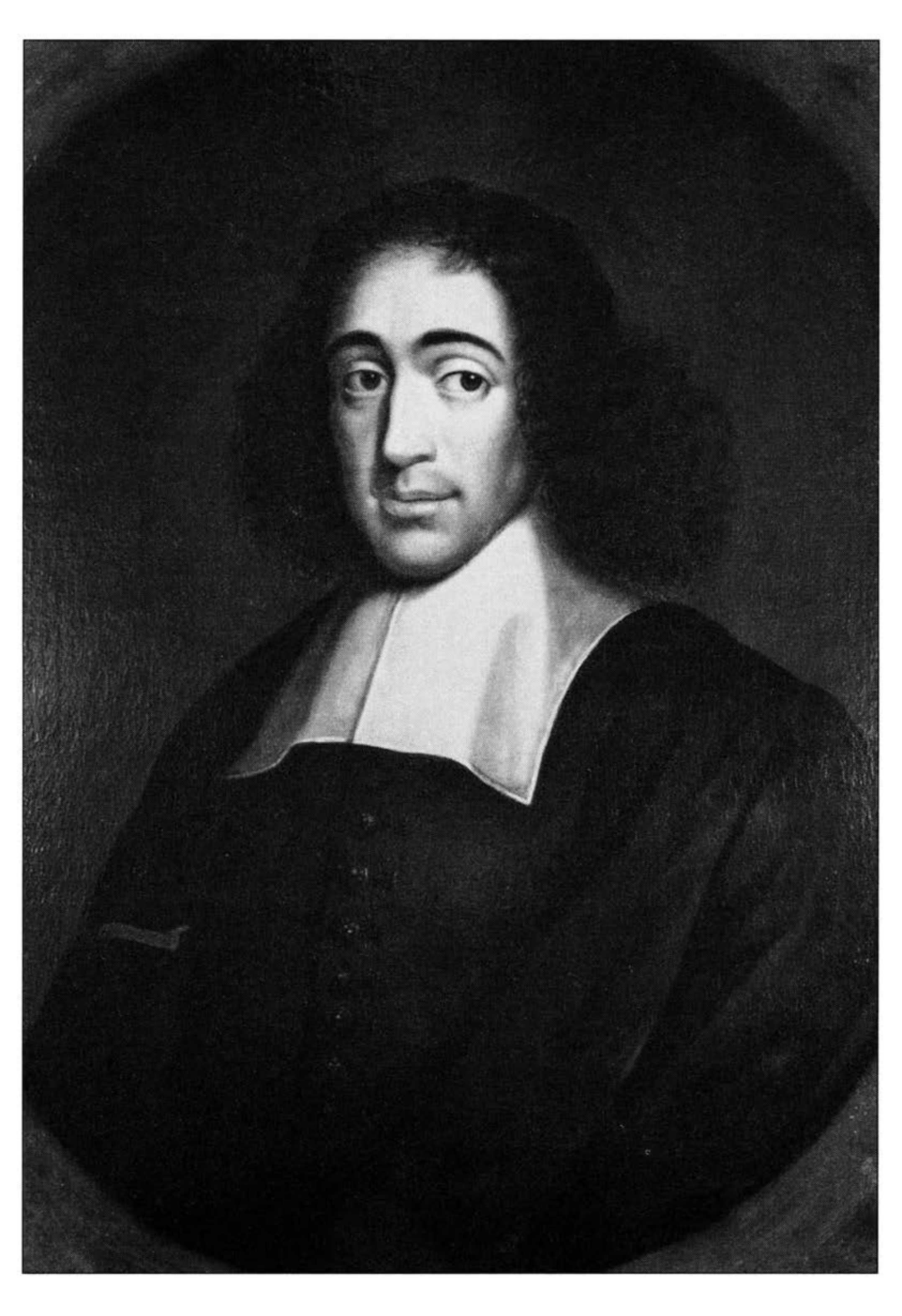
(82) Pomponazzi, *De immortalitate*, 377; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1743), iv. part 1, 162-3.

(83) Pomponazzi, *De immortalitate*, 379; Kessler, 'Intellective Soul', 503-6; Bianchi, 'Pierre Bayle', 254-5; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 162, 214-15.

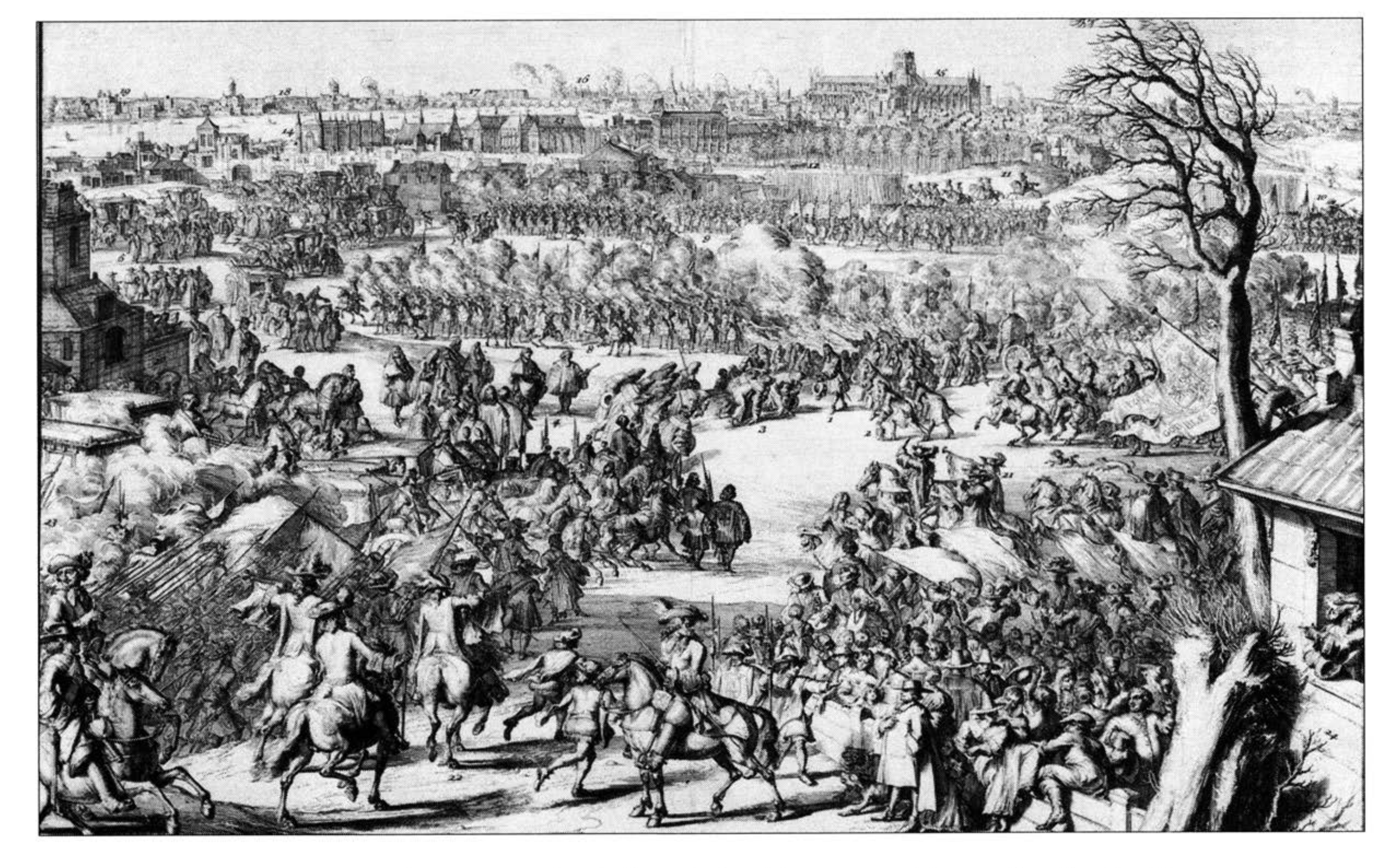
(84) Gregory, 'Apologeti' , 3, 9; Brann, *Debate*, 449.

(85) Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, ii. 927.

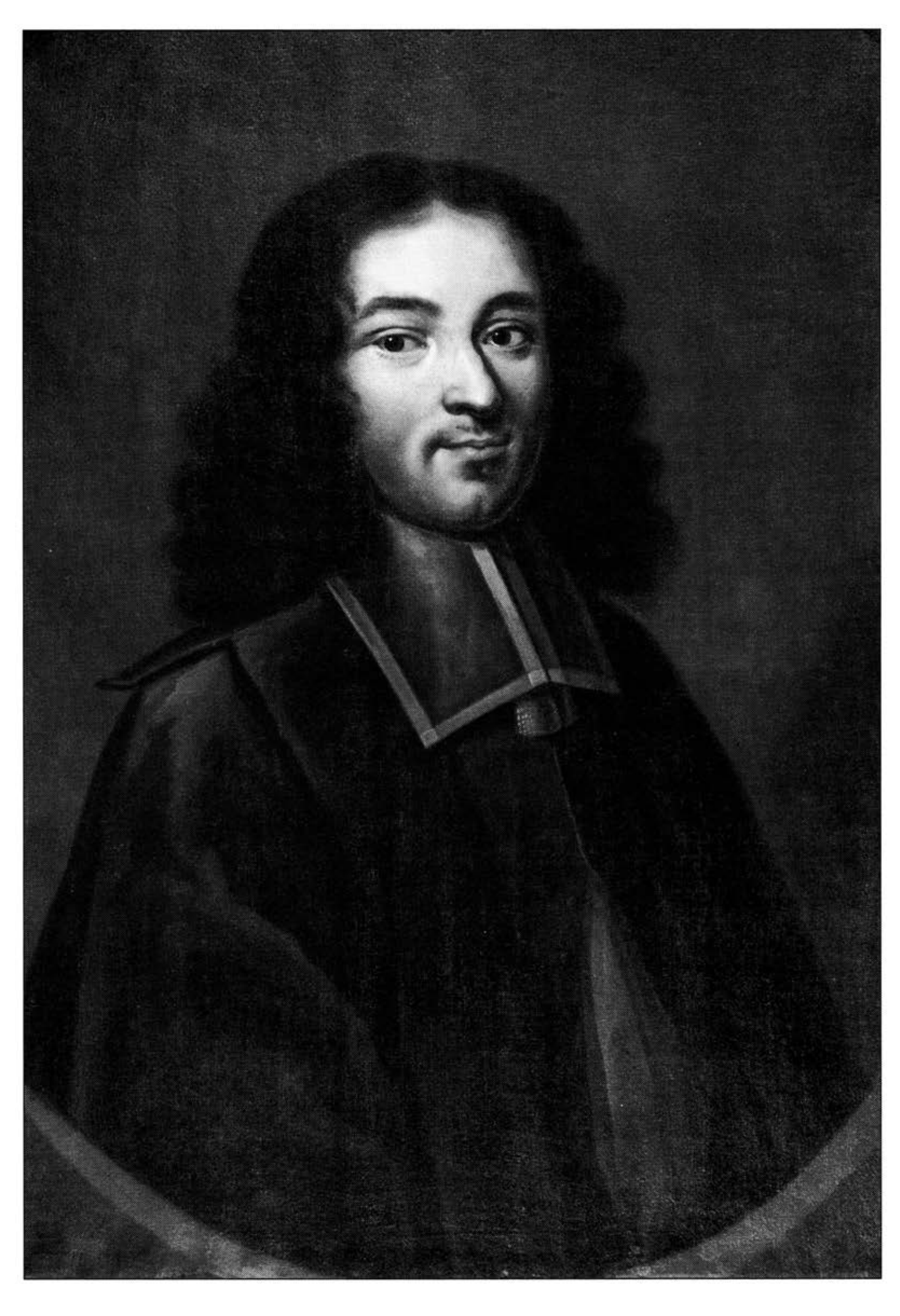
(86) Reimmann, *Historia universalis*, 361-2.



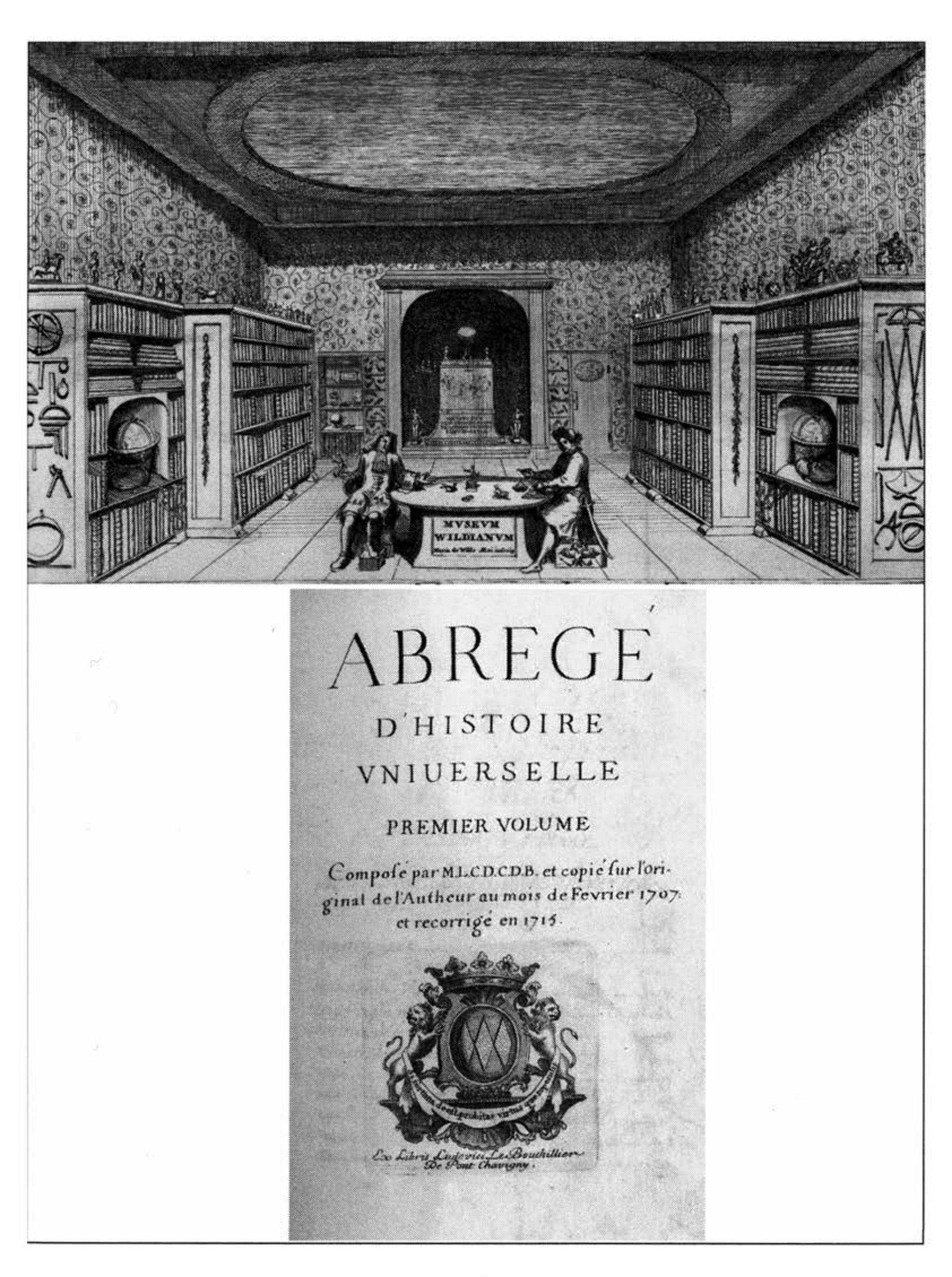
اللوحة 1. بينديكت دي إسبينوزا (Benedict de Spinoza) (1632ـ1677). لوحة صاحبها مجهول.



اللوحة 2. «الثورة المجيدة». إعادة تصوير متخيلة لدخول الجيش الهولندي لندن، في كانون الأول (ديسمبر) 1688.



اللوحة 3. بيير بيل (Pierre Bayle)، «فيلسوف روتردام». لوحة مرسومة.

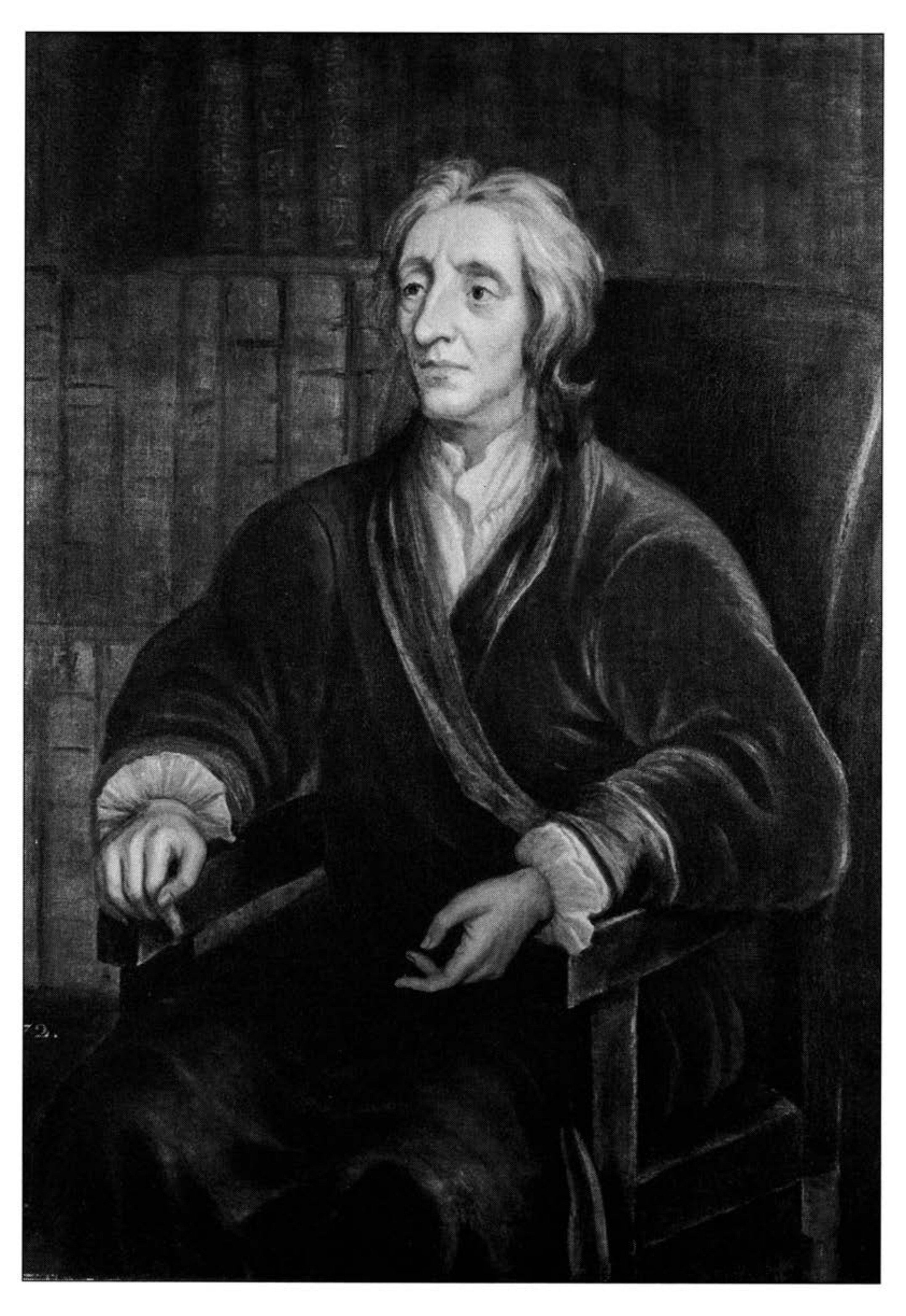


ABREGÉ
D'HISTOIRE
VNIUERSELLE
PREMIER VOLUME
Composé par M.L.C.D.C.D.B. et copié sur l'original de l'Autheur au mois de Fevrier 1707.
et recorrigé en 1715.

Ex Libris Ludovici Le Bouthillier
De Pont Chavigny.

اللوحة 4. (اللوحة العليا) زيارة القيصر بطرس الأكبر (Czar Peter the Great) «متحف فيلديانوم».

اللوحة 5. (اللوحة السفلى) واجهة نسخة مخطوط باقٍ من **مُلخَّص التاريخ الشامل** (*Abrégé d'histoire universelle*)، ألَّفه عام 1700 M.L.C.D.C.D.B. [بولانفيلييه (Boulainvilliers)] نُسخت عام 1707.



اللوحة 6. جون لوك (John Locke).

اللوحة 7. (اللوحة اليسرى) غوتفريد فيلهلم لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1646–1716). لوحة منقوشة.
اللوحة 8. (اللوحة اليمنى) ب. دو فونتنيل (B. de Fontenelle) (1657–1757). لوحة منقوشة.

اللوحة 9. (اللوحة اليسرى) محلّا بيع كتب لفرانسوا لونوريه (François L'Honoré) وجاك ديبورد (Jacques Desbordes)، قبالة البورصة في أمستردام، حوالى 1715.

اللوحة 10. (اللوحة اليمنى) كرستيان توماسيوس (Christian Thomasius) (1655–1728). لوحة منقوشة.



اللوحة 11. نيكلاوس هيرنموس غندلنغ (Niklaus Hieronymus Gundling) (1671–1729).



اللوحة 12. نيوتن (Newton) في عام 1712. لوحة منقوشة.

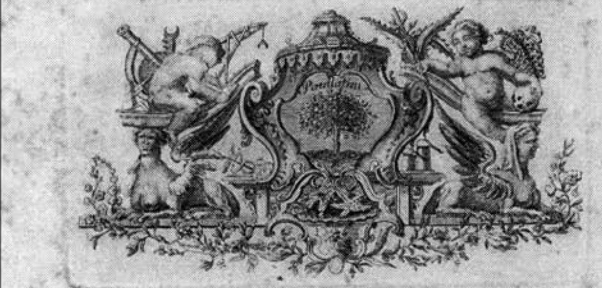
اللوحة 13. (اللوحة اليسرى) مجيء التنوير اليوناني: لوحة منقوشة لرجل الدولة الباحث، نيكولاوس مافروكورداتوس (Nikolaos Mavrocordatos) (1670–1730) حاكم مولدافيا (1709–1716) نشرت عام 1724.

اللوحة 14. (اللوحة اليمنى) مونتسكيو (Montesquieu) في عام 1728.

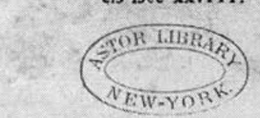
اللوحة 15. (اللوحة اليسرى) صفحة لغلاف الجزء الأول من أعمال «الأكاديمية الإمبراطورية الروسية للعلوم» في سانت بطرسبرغ نشرت في سانت بطرسبرغ عام 1728.

COMMENTARII
ACADEMIAE
SCIENTIARVM
IMPERIALIS
PETROPOLITANAE

TOMVS I.
AD ANNVM cIↄ Iↄcc XXVI.



PETROPOLI
TYPIS ACADEMIAE
cIↄ Iↄcc XXVIII.



اللوحة 16. (اللوحة اليمنى) صفحة الغلاف لنص ألبرتو راديكاتي (Alberto Radicati) تاريخ موجز للكهنوت (*A Succinct History of Priesthood*) (لندن، 1737).

A
Succinct History
OF
PRIESTHOOD,
ANCIENT and MODERN.

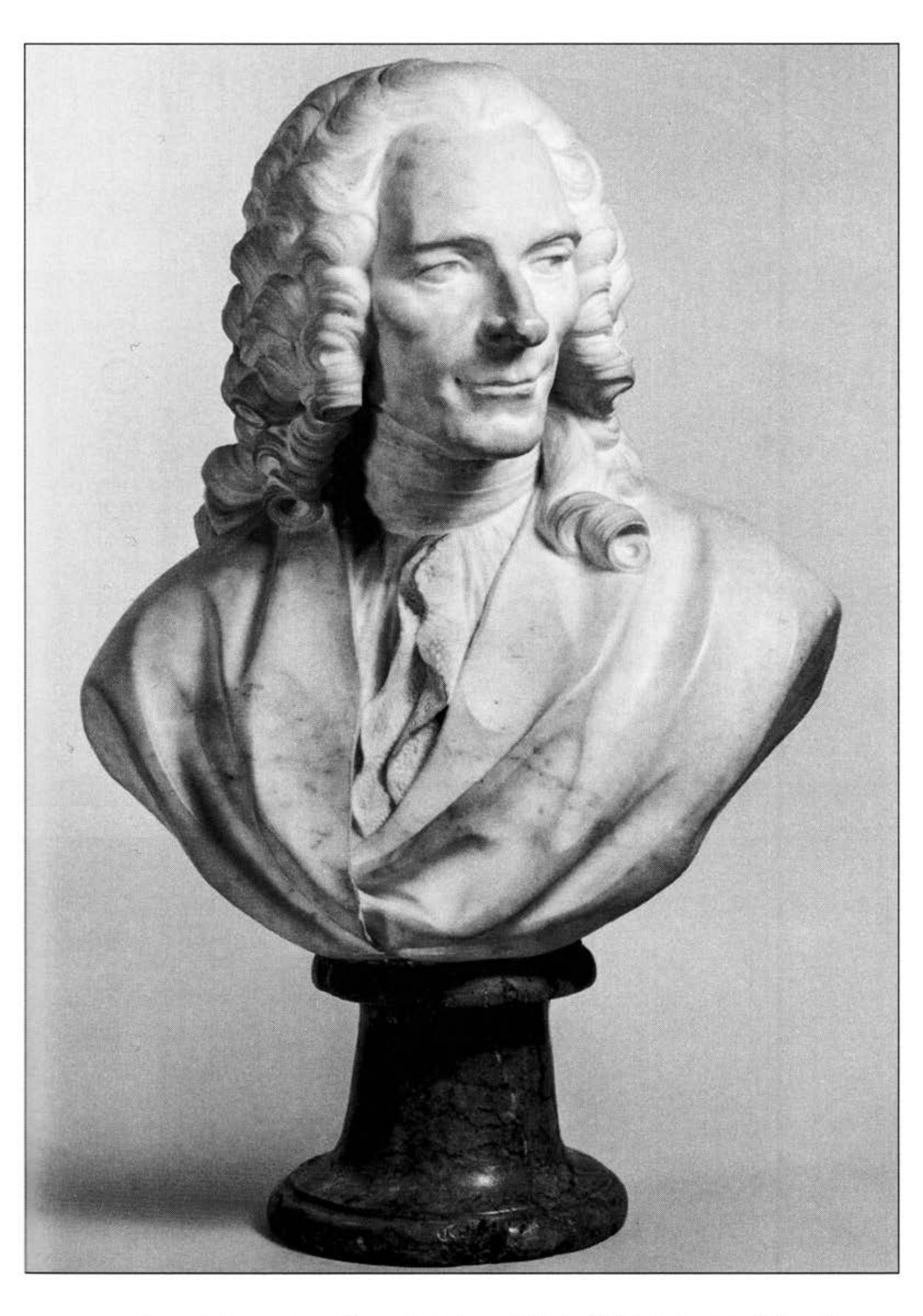
Humbly inscrib'd
To the Ever-illustrious, and most Celebrated
SECT of
FREE THINKERS.

By ALBERTO RADICATI,
Count DE PASSERAN and DE COCCONAS, a *Piemontæse*
Exile now in HOLLAND, a Christian *Free-Thinker*.

Hâc urget Lupus, *hâc* Canis.
HOR. *Sat. 2. lib. 2.*



LONDON:
Printed by H. GORHAM in *Fleet-street*, and Sold by
the Booksellers and Pamphlet Shops, 1737.
[Price 1 *s.*]



اللوحة 17. فولتير (Voltaire) عام 1744. تمثال نصفي من المرمر نحته جان باتيست ليموين (Jean-Baptiste Lemoyne) (1704-1778).



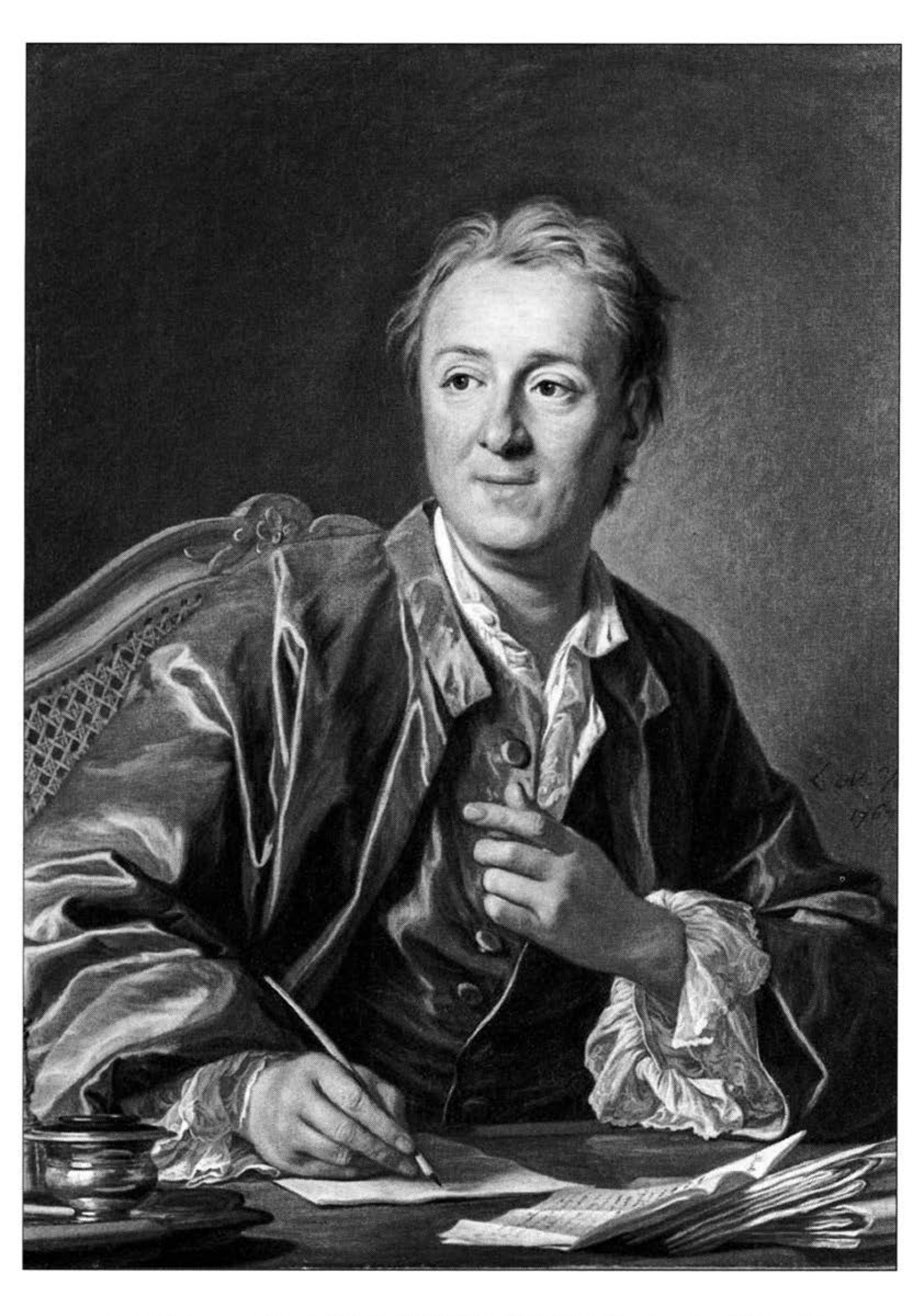
اللوحة 18. مكتبة «الأكاديمية الإمبراطورية الروسية للعلوم» في سانت بطرسبرغ، حوالى 1740.

اللوحة 19. (اللوحة اليسرى) دلمبير (D'Alembert)، لوحة منقوشة أعدت «للأكاديمية الإمبراطورية الروسية للعلوم».

اللوحة 20. (اللوحة اليمنى) روسو (Rousseau) عام 1753، لوحة لموريس-كونتن دو لا تور (Maurice-Quentin de la Tour) (1704–1788).



اللوحة 21. واجهة منقوشة، صممها ب.ل. بريفو (B.L. Prévost) عام 1765، لنسخة 1772 من الموسوعة (*Encyclopédie*) لديدرو ودلمبير، ترمز إلى التعلم والعلم والفنون والمهن الحرفية.



اللوحة 22. دوني ديدرو (Denis Diderot) (1713ـ1784). لوحة للويس ميشال فان لو (Louis Michel van Loo) (1707ـ1771).

وقد دافع عنه بنشاط ملحوظ زيمرمان (Zimmermann) الذي كان مناصرًا للنقد الجديد واعتبر فلسفة إسبينوزا خاطئة، وغير مناسبة، وتهديدًا عامًا للمسيحية والمجتمع. وشكلت «الإلحادية» والطبيعانية أخطارًا مخيفة. غير أن أبحاث زيمرمان في تاريخ الفلسفة أقنعته بأن هناك أيضًا حاجة لتنبيه القراء إلى الخطر المضادّ، تحديدًا استدرجهم، في ما يرى زيمرمان، إلى مُحاوَلة بيل التي ليست أقل خبثًا «لاختلاق ملحدين».[87] وكان مُحِقًّا في قوله إنه ما لم يلتزم المرء بالمعايير البحثية الأكثر دقة «فليس هناك شيء أسهل» من تلفيق أنساق تبدو «خَطِرة» من «عبارات أكثر غموضًا وصعوبة لمؤلفين قدماء».[88] وبحسبان أنه اشتُبه في كونه هو نفسه مهرطقًا، بسبب إعجابه بمؤلفين أرمينيين مثل فان لِمبرك ولوكلرك، أصبح يؤمن بأنه يجب عدم شجب أي شخص بسبب الإلحاد «إلا بقَدْر ما يجب شجب خطأ ضارّ لا وجود له» من دون برهان أكثر وضوحًا وقطعية.[89]

وكان بيل وبوديوس مُحقَّين في اعتقادهما أن تحدي الإسبينوزية الخفية أو شبه الإسبينوزية من بين المهام الرئيسة لتاريخ الفلسفة؛ ولكن زيمرمان طالب بقَدْر من الحرص أكبر مما أظهره بوديوس في كتابه **الإسبينوزية قبل إسبينوزا** (1701)، وهو كتاب لامه على ما اعتبره تحليله السطحي.[90] ورأى زيمرمان أن هناك حاجة خاصة لتبرئة بومبونازي، الذي صنفه هويمان، في **مجلة الفلاسفة** (*Acta philosophorum*)، على أنه «ملحد» و«إسبينوزي» في حين أن بيل وبوديوس لم يصنفاه بشكل قاطع على أنه أي منهما وإن لمّحا إلى ذلك.[91] وجادل هويمان، مثل مورهوف (Morhof) قبله، أن الطبيعة وحدها، بنَظَر بومبونازي، هي التي تُحرِّك كل الأحداث الدنيوية، بحيث لم ينكر خلود النفس فحسب، بل استبعد المعجزات كما استبعد وجود أسباب طبيعية بشكل حصري لتفسير العجائب الإنجيلية، بما في ذلك علاجات المسيح: «لأنه لدينا» أيضًا، في ما يعتقد هويمان، «إسبينوزية قبل إسبينوزا».[92] ورد زيمرمان بالإشارة إلى أن بومبونازي لم ينكر صراحة في أي مكان إمكانية المعجزات في حد ذاتها، ولم يطرح أسسًا فلسفية للقيام بذلك.[93]

إضافة إلى ذلك، كان هناك سبب للارتياب في أهمية هذا. ففي حين أن بومبونازي، في ما يعتقد هويمان، «يطرح شكًّا مروِّعًا حَوْلَ وجود الملائكة والشياطين»، فإن زيمرمان، عبر تقليصه تعريف «الإلحاد» ليغطي بالضبط إنكار وجود الله فحسب، اعتبر هذا الاعتراض غير مهم أيضًا. وقد جادل بأنه يَتعيَّن النظر إلى فكرة إسبينوزية قبل إسبينوزا بشك عميق، لكونها، جزئيًا، أداة خبيثة لدى بيل، حرّض عليها، ولو عن غير قصد، بوديوس وهويمان، للرفع من مكانة الإسبينوزية وتعزيز

---

(87) Von Wille, 'Apologie', 215, 220-1, 236.

(88) ذُكر في:

Ibid., 216-17.

(89) Ibid., 215; Mulsow, *Moderne*, 300.

(90) Von Wille, 'Apologie', 218-19, 221, 229.

(91) Bayle, *Écrits*, 115-18, 170; Heumann, *Acta philosophorum*, 9 (1718), 337-8; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 11.

(92) Heumann, *Acta philosophorum*, 9 (1718), 361.

(93) Ibid., 350-4; von Wille, 'Apologie', 226-7; Pine, 'Pietro Pomponazzi's Attack', 146-9.

مركزيتها؛ ونتيجة لذلك، رفض التسليم بأنه يجب تصنيف بومبونازي على أنه «ملحد» وإسبينوزي أصلي.[94] مع ذلك، رد بروكر على اعتراضات زيمرمان وأكد بشكل قاطع طبيعانية بومبونازي، وعدم تقواه، ومعارضته للمسيحية.[95]

أصبحت فكرة هويمان وبروكر أن بومبونازي كان عملاقًا في فكر القرن السادس عشر في حالة حرب مع اللاهوت وأنه إسبينوزي أصلي، عبر بورو ديلاند وخاصة ديدرو، وجهة نظر تدافع عنها **الموسوعة**. وهنا، في المُجلَّد الأول، الذي نُشر في 1751، ظهر بومبونازي بوصفه «ملحدًا» وعدوًا للدين، لا سيما في المقالة الطويلة الأرسطية حَوْلَ الأرسطية للقس كلود إيفون. زعم إيفون أن بومبونازي أنكر المعجزات، والعناية الإلهية، وحرية الإنسان فضلًا عن السحر وخلود النفس ساخرًا في الوقت نفسه من المذهب الإيماني حَوْلَ الحقيقة المزدوجة، مضيفًا أنه لا يستطيع استيعاب كيف يصر المدافعون عن بومبونازي بجدية على أنه يتمسك بوجهة نظره الليبرتانية فقط من الناحية الفكرية، «كفيلسوف»، بينما، بوصفه مسيحيًّا، يؤمن من دون تَرَدُّد بكل «عقائد ديننا».[96]

ويزعم إيفون، الذي عاد إلى بيل تحت توجيه ديدرو، أنه يبدو أن سيسالبينو أيضًا استبق «إسبينوزا في كثير من مبادئه اللادينية».[97] ويلاحظ بيل أن سيسالبينو كان «رجلًا عالمًا جدًّا» ولكنه «مسيحي سيئ جدًّا في ما يتعلق بأفكاره، إذ لم تختلف مَبادئه إلا قليلًا عن مبادئ إسبينوزا».[98] (ويقول بيل ولايبنتز إنه أيضًا استبق هارفي (Harvey) في اكتشاف الدورة الدموية). ويرى فريق ديدرو أن سيسالبينو لم ينكر العناية الإلهية فحسب، لكنه ماهى أيضًا بين «الله» ومجمل الواقع، بل حتى «اعترف أنه لا وجود إلا لجوهر واحد».[99] ولا يستطيع المرء، كما قيل للقارئ، أن يقرأ «من دون رعب» ما يقوله عن الله ونفوس البشر؛ لأنه يفوق حتى ابن رشد في «لادينيته». وتخلص **الموسوعة** إلى أن جميع الباحثين تقريبًا يتهمون سيسالبينو «بالإسبينوزية». مع ذلك، يظل هناك، في ما يلاحظ إيفون، اختلاف واحد مهم بين سيسالبينو وإسبينوزا. فالجوهر الواحد عند سيسالبينو محصور في نفس العالم الوحيدة التي تتخلل أيضًا كل إنسان وكل الروحانية، ولكنها لا تخلط الروح والمادة مثل إسبينوزا: «ولكن من يعبأ بذلك؟» فوجهات نظر سيسالبينو «لا تقوض طبيعة الله، مثلما تفعل وجهة نظر إسبينوزا».[100]

وقد أمّنت أبحاث زيمرمان، مثل أبحاث بروكر، تصويبًا رئيسًا لكثير مما كُتب مبكرًا ولكثير مما استُرجع في **الموسوعة**. مع ذلك، كانت هناك مخاطرة معاكسة متأصلة في جهوده لتفكيك

(94) Heumann, *Acta philosophorum*, 9 (1718), 355-6; von Wille, 'Apologie', 221-2, 235.

(95) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1743), iv. part 1, 171-80.

(96) Yvon, 'Aristotélisme', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 665-7.

(97) Ibid., i. 669; Bayle, *Écrits*, 120-1.

(98) Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, ii. 925-6; Leibniz, *Theodicy*, 81.

(99) Lohr, 'Metaphysics', 623-4; Yvon, 'Aristotélisme', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 669-70.

(100) Yvon, 'Aristotélisme', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 669-70; Leibniz, *Theodicy*, 81; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 199.

«عصر النهضة الراديكالي» عند بيل، بين أمور أخرى كثيرة، عبر إعادة تأهيل بومبونازي. لأنه إذا كان مُحِقًّا في اعتقاده بأن بومبونازي لم يكن «ملحدًا» بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن الأبحاث الحديثة تُبيِّن أيضًا أن بيل كان أقرب إلى الحقيقة منه في تصوير بومبونازي بوصفه طبيعانيًّا، منكرًا للمعجزات وخلود النفس، وتلميحًا، شخصًا يهاجم مُسلَّمات الدين المُنزَّل وسلطة الكنيسة.(101) لذلك، في حين أن مزيدًا من البحث في «تاريخ الفلسفة» قد يكون مفيدًا في مكافحة «الإلحادية» عبر التخفيف من آثار «المَلاحدة» والإسبينوزيين الأصليين الفلسفية الغامرة، فإن هذا الإجراء سوف يساعد أيضًا في تبرئة ساحة «المَلاحدة» والطبيعانيين الحقيقيين، وبالتالي المساعدة بطريقة غير مقصودة في إفساد مجالات كاملة من الثقافة والفكر. ولذا كان هناك مساران مشبوهان في تاريخ الفلسفة الجديد.

وكان غندلنغ من بين المشتبه في كونهم يسعون خلسة لمتابعة حملة بيل لربط قطاعات من الفكر الإغريقي وفكر عصر النهضة الإيطالي بالإسبينوزية.(102) وفي الوقت الحالي، غالبًا ما يُتذكّر غندلنغ، الذي درّس طيلة حياته المهنية في هاله، في ظل كرستيان توماسيوس، بعلاقاته مع الانتقائيين أمثال كرستيان توماسيوس وبوديوس.(103) مع ذلك، وكما أُشير حديثًا، فإنه اصطفّ، في قضايا رئيسة، مع بيل بدلًا من هؤلاء الكتّاب، ما جعل من الأدق ربما أن يُصنَّف بالأحرى، على الأقل إلى حد ما، بوصفه مناصرًا أكاديميًّا خفيًّا للفكر الراديكالي، مثل دو فولدر (De Volder)، وشرافيسندي، وشماوس، أكثر من كونه رجلًا من الكتلة الوسطى، مع أنّ بوديوس ظلّ، على الرغم من خلافاتهما، على علاقة طيبة معه طيلة الوقت.(104) وقد وضعه ولعه ببيل،(105) ومقاربته للفكر الإغريقي وفكر عصر النهضة، ودفاعه عن هوبز ضد تهمة «الإلحاد»، فضلًا عن توكيده حرية الفكر، ضِمْنَ فئة مختلفة عن الانتقائيين الآخرين وفي مسار صدامي مع زيمرمان.

وكان النقاد يستهجنون بوجه خاص تأييده تصنيف بيل للأفلاطوني المحدث العظيم أفلوطين (205–270 للميلاد) على أنه إسبينوزي أصلي، والأسوأ من ذلك، زعمه أن الأفلاطونية نفسها، في الأساس، واحدية وإسبينوزية.(106) وخلال الجدل حول الأفلاطونية الذي أذكاه نشر عمل جاك سوفران (Jacques Souverain) **كشف النقاب عن الأفلاطونية** (*Le Platonisme desvoilé*) (1700)، وجهود لوكلرك المثابرة لتشويه سمعة معظم لاهوت آباء الكنيسة، قفز غندلنغ الصعب المراس في المعمعة، وذهب بافتراضات سوفران ولوكلرك الهدامة أبعد مما فعلا. وفي 1706، نشر حجته أن أفلاطون كان «ملحدًا» وأن نسقه، على الرغم من مُصطلَحاته المختلفة، يشبه

(101) Pine, 'Pietro Pomponazzi's Attack', 145-8.

(102) Heumann, *Acta philosophorum*, 6 (1716), 1033.

(103) Gierl, *Pietismus*, 523; Kelley, *Descent of Ideas*, 150.

(104) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 887, 913, 919; Gierl, *Pietismus*, 523; Mulsow, 'Gundling *versus* Buddeus', 110-14, 117-18.

(105) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 913, ii. 1643-4; Jaumann, *Critica*, 218; Albrecht, *Eklektik*, 576-7; Mulsow, *Moderne*, 297.

(106) Gundling, *Gundlingiana*, ii. 312-15, v. 189-91, 222-44; Gundling, *Vollständige Historie*, i. 919-36, iv. 4907-8; Mulsow, *Moderne*, 235, 288-91, 300-13.

في الواقع نسق إسبينوزا بشكل وثيق.[107] وحاول غندلنغ عبر تطويره هذه الأطروحة في مقالته «أفلاطون الملحد»، التي نُشرت في مجلة **المكتبة الجديدة** (*Neue Bibliothec*) في هاله عام 1713، أن يُغيِّر بشكل جوهري صورة أفلاطون في الفكر الغربي، عبر تجميع حجج سوفران، ولوكلرك، وبيل، وفاكتر في أطروحة واسعة تتهم كل البحث الأفلاطوني طيلة عشرين قرنًا بالعمى، والخطأ الهدام، والارتباك. وقد ظهرت هذه المقالة من جديد في 1728، في المُجلَّد الخامس من **أعماله المختارة** (*Gundlingiana*).

وتتوقف أطروحته على الزعم بأن إله أفلاطون هو السبب المحايث الذي يتخلل الكون وهو السبب الضروري والكافي للعالم تمامًا مثل النار للدفء، ويعمل في العالم بشكل عشوائي وضروري: «وهكذا، فإن إله أفلاطون هو العالم، والعالم هو الله».[108] ولهذا فإنه يخلص إلى أن إله أفلاطون لا يخلق في الواقع المادة ولا يُشكِّلها ولكن يحايثها فقط مثل الإله الرواقي الذي يشبه، كما أكد بوديوس مسبقًا، إله إسبينوزا بشكل وثيق.[109] وكما لخّص غندلنغ الأمر فإن أفلاطون «أقر أن الواحد هو كل الأشياء وكل الأشياء واحد؛ وإسبينوزا (أقر) جوهرًا واحـدًا»؛[110] وعبر ضمه أجزاء من سوفران، ولوكلرك، وفاكتر، عرّف من دون تَردُّد أفلاطون نفسه، ومعه مجمل الإرث الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث، على أنه ضِمْنَ سياق التاريخ الفلسفي للعالم بصفة عامة متوافق مع الإسبينوزية.

وهذا التلاقي بين بيل ما بعد الـقاموس وغندلنغ، في شجب الأفلاطونية المحدثة القديمة، والوسيطة، وفي عصر النهضة،[111] وأفلاطون نفسه، أحزن كما حَيَّر جمهورية الآداب. ذلك لأن غندلنغ، في كتابه **ملاحظات مختارة حَوْلَ الشأن الأدبي** (*Observationum selectarum ad rem litterarium*) (1704)، أثنى على «لوكلرك الفطن» لمنهجه النقدي، ووافق أيضًا صراحة على زعم لوكلرك بأنه في حين أن جميع المَلاحدة ماديون بالضرورة، فليس كل الماديين مَلاحدة بالضرورة. ثم أقرّ، مثل كدورث ولوكلرك، ولكن بعكس بوديوس، أنه إذا افترض نصير المادية، كما هو الحال مع الرواقية، قوة إلهية حالّة في المادة التي يتشكل منها الكون، وتمتلك عقلًا، فإن هذا المادي ليس «ملحدًا».[112] مع ذلك، وعلى الرغم من أنه سبق له أن أشار إلى التماثلات بين التَصوُّرات الرواقية والأفلاطونية حَوْلَ العناية الإلهية، وحلول الله في المادة، فإن غندلنغ أصبح يرفض وبعناد قبول أن الإله الأفلاطوني يمتلك، لذلك، إرادة وعقلًا، ما يبرئ كل أشكال الأفلاطونية من تهمة «الإلحاد».

(107) Mulsow, *Moderne*, 290; Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 4936-7.

(108) Gundling, 'De atheismo Platonis', in *Gundlingiana*, v. 222, 234, 237.

(109) Ibid., v. 190, 300; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 680, 682.

(110) Gundling, 'De atheismo Platonis', in *Gundlingiana*, v. 239; Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 4936.

(111) Bayle, *Continuation*, ii. 509; Mulsow, 'Gundling *versus* Buddeus', 118.

(112) Gundling, *Observatiomm selectarum ad rem*, i. 64, 67-8; Mulsow, *Moderne*, 301-2.

وكان الأمر أكثر إرباكا، بحيث إنّ الإله الرواقي نفسه يحلّ في الكون، فإن نفس العالم في محاورة **تيماوس** (*Timaeus*) لأفلاطون التي تنبثق من الله هي التي تحل في العالم.[113] وبدا رفض غندلنغ قبول أن أفلاطون يميز بين الكون والله، وهجومه بلا هوادة على أفلاطون والأفلاطونية أكثر من ربع قرن تقريبًا، منحرفًا بشكل كبير لكونه صَدَرَ عن قلم شخص أصرّ بشكل متزامن، مناقضًا الرأي السائد، على أن هوبز لم يكن ملحدًا.[114] ولم يكن من الممكن أن يكون أكثر مصداقية، في قضيّته من بيل، في أنه لم يكن مدركًا للمضامين المُدَمِّرة والمخيفة لحجته. وما كان له ألا يدرك أنه بتشبّثه برأيه، على الرغم من معارضة البُحّاث المتعاظمة، قد عَزَّز في الواقع أطروحة بيل أن الإسبينوزية وليس المسيحية هي التي تُمثِّل الخط الرئيس في كل من الفلسفة القديمة والفلسفة الإيطالية الحديثة المبكرة. وبدا أيضًا أن غندلنغ يُؤيِّد زعم السوسينيين، ولوكلرك، و«المفكرين الأحرار» أن الكنائس المسيحية الأرثوذكسية لا تُعبّر عن المسيحية الصحيحة: لأنه إذا كان غندلنغ قد اختلف بشكل واسع مع سوفران، فضلًا عن الرأي السائد، فإنه اتفق معه بالكامل، ومع لوكلرك، في أن آباء الكنيسة في القرن الثاني وخلفاءهم، بحماسهم للتَصوُّرات الأفلاطونية و«القصص الخرافية»، ألحقوا «مصائب كثيرة بالديانة المسيحية».[115] وأُضيف عمل فيشينو وبيكو ديلا ميراندولا (*della Mirandola*)، الذي نادرًا ما كان أقلّ إرباكًا، حسب رأى غندلنغ، إلى هذه الطبقات الجديدة بالكامل من الخطأ والفوضى.[116]

وقد تأسّف غندلنغ لعَجْزه عن تغيير رأي بوديوس في ما يتعلق بأفلاطون، وأفلوطين، والأفلاطونية المحدثة في عصر النهضة.[117] وما كان على المحك هنا هو مجمل ما بقي من تقليد لاهوت برسكا والأطروحة، المُهِمَّة للايبنتزيين وولف فضلًا عن بوديوس، الذي كان «اللاهوت الطبيعي»، بالنسبة له، كما لاحظ لوكلرك، ذا أهمية عظيمة،[118] بأن العنصر المُوحَّد في تاريخ البشرية، وكل الحضارات واللغات، هو اللاهوت الطبيعي. بدلًا من ذلك، تَمَسَّك بوديوس بشدة بموقفه الوسطي الحصيف، مُصنِّفًا كثيرًا من الفلسفة الإغريقية القديمة ضِمْنَ الفئة الإسبينوزية، ولكنه، مثل لايبنتز، نظر إلى فيثاغورس والأفلاطونية الحقيقية فضلًا عن أفلوطين وفيشينو على أنهم يُجسِّدون الحكمة الأصلية لخالق إلهي وجوهر اللاهوت الطبيعي، وبالتالي يقاربون المسيحية.

وكانت الطريقة الوحيدة لفضّ هذا الاشتباك من الخلاف الجوهري أن تشحذ الجماعة البحثية أدواتها النقدية وتحل خلافاتها عبر حجج وبراهين نصية مقنعة. وكان هذا حافزًا للاستشهاد بقَدْر أكبر من النصوص اليونانية. ومن بين الذين تحدوا تأويل غندلنغ الفيلولوجي العظيم من هامبورغ يوهان ألبرخت فابريشيوس (1668ـ1736)، وهو باحث أيد جهود جاك برنار للدفاع عن حجّة «توافق

(113) Mulsow, *Moderne*, 300.

(114) Ibid., 291; Mulsow, 'Gundling *versus* Buddeus', 115-16.

(115) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 931-4.

(116) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 936-41.

(117) Ibid., i. 934; Kors, *Atheism in France*, 242; Otto, *Studien*, 67.

(118) *Bibliothèque choisie*, 7 (1705), 378; Mulsow, *Moderne*, 301.

الأمم» ضد بيل.[119] ويعتقد فابريشيوس أن بوديوس وريمان بالغا بشكل كبير في عدد «المَلاحدة» التأمليين في العصور الوسطى، وفي إيطاليا الحديثة المبكرة، فضلًا عن النزعة الإسبينوزية في اليونان في العصور القديمة. ويؤكد فابريشيوس ضد بيل وغندلنغ، أن أفلاطون وأفلوطين لم يُشوَّها بشكل بشع فحسب، بل أيضًا شُوّه إكسينوفانس وبارمنيدس، وفي الواقع «وقفوا بعيدًا عن الإسبينوزية».[120] في اغضون ذلك، ذهب بروكر، في إحدى كتاباته المبكرة، **تاريخ المذهب الفلسفي للأفكار** (*Historia philosophica doctrinae de ideis*)، الذي نُشر في أوغسبورغ في 1723 والداعم بقوة حكم توماسيوس وبوديوس، إلى أن أفلاطون لم يكن «ملحدًا» ولكنه تصور بدلًا من ذلك إلهًا عاقلًا، وحرًّا، وخيّرًا مثل المسيحيين، والأفلاطونية تُعلّم أيضًا، كثيرًا مثل الرواقيين، أن نفس الإنسان خالدة وأن الأنفس تنبثق مباشرة من الله.[121] مع ذلك، وفي حين رفض بروكر أطروحة بيل-غندلنغ، فإنه قبل بصفة عامة قضية سوفران ولوكلرك بأن جهود آباء الكنيسة لجعل أفلاطون مسيحيًّا ولجعل المسيحية أفلاطونية أدخلت تشويهات شديدة على المذهب المسيحي فضلًا عن حكم غندلنغ القاسي على النزعة التوفيقية المرتبكة المزعومة لدى أفلاطونيّي عصر النهضة، خاصة فيشينو.[122] ومثل ياكوب توماسيوس وهويمان، أكد بروكر بشكل خاص على الحاجة لتحديد المواقف الفلسفية القديمة بدقة أكثر والتمييز بوضوح بين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، وتمييز كلتيهما عن لاهوت آباء الكنيسة.[123]

ولم يهاجم أحد قراءة غندلنغ للفلسفة الأفلاطونية القديمة ولعصر النهضة بحماس ومثابرة أكثر مما فعل زيمرمان، الذي اعتقد أن «أفلاطون لم يخلط على وجه التأكيد بين الله والمادة»، ولم يكن جبريًّا، ولم يؤكد جوهرًا واحدًا، بل مَيَّزَ الله على الكون.[124] وفي حين يعتقد إسبينوزا أن كل الأشياء تنبع بالضرورة من طبيعة الله، بما في ذلك الكون نفسه، يرى أفلاطون أن الله لم يَسْعَ لخلق المادة إلا بسبب طيبة كينونته.[125] وبينما ينكر إسبينوزا حرية الإرادة، فإن أفلاطون يؤكدها. ويكاد زيمرمان يتهم غندلنغ بتشويه أفكار إسبينوزا حَوْلَ العناية الإلهية والله عمدًا لغرضه الشرير المتعيّن في ربطه بأفلاطون بشكل مباشر في مُواجَهة أدلة الأدبيات.[126] وقد عاتب غندلنغ بمرارة لمُساعَدته بيل والسوسيني سوفيريان ضد الرأي الأرثوذكسي، حيث ربط مرة أخرى مزاعم غندلنغ حَوْلَ مادية أفلاطون وإلحاديته بالميل الأوسع الذي استهله بيل لتمييز الميول الواحدية، وشبه الإسبينوزية في الشرائح الضخمة من الفكر القديم، والوسيط، والشرقي. وكان من المحتم، في ما يعتقد، أن هذه

(119) Fabricius, *Delectus argumentorum*, 299-300.

(120) Ibid., 300, 306; Häfner, 'Das Erkenntnisproblem', 122-3.

(121) Brucker, *Historia philosophica*, 46, 51, 94-8.

(122) Hutton, 'Classicism and Baroque', 225-6.

(123) Schmidt-Biggemann, 'Platonismus', 203.

(124) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 934; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), i. 680, 689-90; Otto, *Studien*, 67-8; Zimmermann, *Vindiciae dissertationis*, 413-14.

(125) Zimmermann, *Vindiciae dissertationis*, 423; Plato, *Timaeus*, 42-5.

(126) Zimmermann, *Vindiciae dissertationis*, 476-81..

الافتراضات الجارفة، المُؤسَّسة على نشاط بحثي مشكوك فيه، سوف تعيث فسادًا في كل الدراسات البحثية، والعقيدة، والسلطة.(127)

ولكن إذا كان فيشينو وبيكو قد أُنقذا بنجاح، فقد ظلت ساحة فكر عصر النهضة الإيطالي، من وجهة نظر التيار الرئيس المعتدل، تبدو بلا ريب قاتمة. وبوصفه متمردًا فكريًا، ساءت سمعة برونو بشكل أكبر، مثل بومبونازي وكاردانو، بعد 1700، حيث تأثرت سمعته بعد وفاته بشكل كبير، مرة أخرى، من تدخّل بيل. وفي فترة سابقة، استفادت صورة برونو في الأراضي البروتستنتية من منع البابوية كتبه وحرقه حيًّا في روما في شباط (فبراير) 1600. وبحسبان أن مؤلفاته المنشورة لا يمكن الحصول عليها إلا لمامًا، فمن النادر وجود معرفة صحيحة بمذاهبه، الأمر الذي لم يُؤدِّ إلا إلى تشجيع اعتباره شبه بروتستنتي أُعدم لشجبه «الإفساد» الكاثوليكي للدين، مثلما فعلت سرّيّة مَحاكم التفتيش في ما يتعلق بأسباب مُحاكَمته، والتي كانت لها، في الواقع، علاقة محدودة بالسحر أو الهرمسية، في ما تؤكّد فرانسيس يتس (Frances Yates)، ولكنها تَعَلَّقت بشكل رئيس بمذاهبه حَوْلَ تعددية العوالم وأبدية الكون ولانهائيته فضلًا عن مركزية الشمس التي يقول بها كوبرنيكوس، وإنكار الخلق، وألوهية المسيح، وخلود النفس (كون النفوس الفردية عند برونو «عمليات» تقوم بها «النفس الكلية»)، ومماهاته الهرطقية للروح المُقدَّسة مع نَفْس-عالم أبدية وهو شيء يشبه نَفْس العالم الرواقية.(128)

لذلك كانت قنبلة بيل بأن برونو لم يكن مهرطقًا شبه بروتستنتي ضحية للطغيان البابوي، أو ساحرًا، ولكنه واحدي فلسفيًا، وطبيعاني إلحادي، ومنكر للمعجزات، وعلم الشياطين، وخلود النفس والذي «تشبه افتراضاته في الأساس افتراضات إسبينوزا»، وأنّ كلًّا من برونو وإسبينوزا «لا يعترف إلا بجوهر واحد»، أقرب بكثير إلى الحقيقة مما كان معظم المؤرخين مستعدين لقبوله إلى وقت قريب.(129) ذلك أن برونو كان يعتقد أن الجوهر أبدي ولا يمكن خلقه أو تدميره ولكن يمكن فقط تغيير تجلياته؛(130) وكان بيل وتولند محقين في اعتباره رائدًا لتصوُّر إسبينوزا حَوْلَ كون الحركة كامنة في المادة.(131) وقد أثار إعادة تأويلهما لبرونو خلافًا فلسفيًا تاريخيًا طويلًا ولافتًا استمر، مرة أخرى، حتى زمن بروكر.(132)

ومثل بيل، قام تولند، الذي قضى وقتًا طويلًا يدرس مسألة برونو، بإعادة صياغة نسق برونو إلى ما أُطلق عليه بشكل مناسب «فلسفة طبيعية هيلوزوية خلو من الرمزية الصوفية».(133) وأثناء زياراته

---

(127) Ibid., 381-2, 423.

(128) Yates, *Giordano Bruno*, 349-55; Ricci, 'Bruno «Spinozista»', 46; Firpo, *Il processo*, 80-6, 89, 103-4; Finocchiaro, 'Philosophy', 60-1, 78-9.

(129) Finocchiaro, 'Philosophy', 61; Mendoza, 'Metempsychosis', 273-4, 278-9, 297; Schettino, 'Necessity', 299-300, 312-13.

(130) Schettino, 'Necessity', 299-300, 312-13, 325; Firpo, *Il processo*, 82, 103.

(131) Jacob, *Radical Enlightenment*, 29-32, Brogi, *Cerchio*, 247-8; Ricuperati, *Nella costellazione*, 127, 171 n.

(132) Ricci, 'Bruno «Spinozista»', 46-8; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 199; Giuntini, 'Toland e Bruno', 209-10; Bayle, *Écrits*, 118-19.

(133) Mendoza, 'Metempsychosis', 276-9; Jacob, 'John Toland', 313, 316.

إلى هولندا وألمانيا خلال 1701_1702 و1707_1708، أخذ معه في تجواله، وأظهر لمحاوريه، نسخته الخاصة من كتاب برونو النادر جدًّا في ذلك الوقت **بيع الوحش المنتصر** (*Spaccio della bestia trionfante*) (الذي لم يكن حتى لبيل دراية مباشرة به)،[134] وجر لايبنتز، ولا كروز، وآخرين إلى التجادل بشكل حادّ حَوْلَ شخصية ساعَد في إعادة تشكيلها إلى واحِدِيّ رفض «كل دين منزّل بصفة عامة».[135] وقد قبل البعض حجته، بمن فيهم المكتبيّ الملكي البروسي لا كروز، الذي كان تَوجّس من محاولات إعادة تأهيل برونو، معتقدًا أن العواقب قد تكون خَطِرة إذا ما فشل البُحّاث في تسجيل الطبيعة الصحيحة لبدعه؛ ولكن هناك كذلك الكثير من المعارضة. بالنسبة لكثيرين، استمر تصوير برونو بوصفه بروتستنتيًا أصليًّا وبطلًا حارب «الخرافة» الكاثوليكية فقمعته روما بشكل استبدادي وأصبح يتعرض بطريقة سيئة السمعة لخيانة بيل وتولند. وفضل آخرون، بمن فيهم لايبنتز، الدفاع عن برونو بطرق أخرى، بوصفه أفلاطونيًّا محدثًا وهرمسيًّا مقتنعًا بأن المبدأ النشط في المادة هو قوة إلهية كلية الحلول تُوحِّد الواقع المادي بطريقة فَهِمَها أوّلًا المصريون القدماء.[136]

وقد شغلت مشكلة كيفية تصنيف برونو العالم البحثي عقودًا. وكما لاحظ بروكر، جمع لا كروز كل الوثائق ذات العلاقة التي تَمَكَّن من العثور عليها، مبرزًا معرفة كبيرة في تصحيح أخطاء تفصيلية في مقالة بيل (التي قدمت في حد ذاتها مادة جديدة)، ولكنه في النهاية عزز وجهة نظره، ووجهة نظر تولند.[137] وأعلن في كتابه **مقابلات** (*Entretiens*) في 1711، أنه إذا كان برونو على وجه التأكيد «عبقرية استثنائية»، فإنه كان «ملحدًا» وطبيعانيًّا منتظمًا. ولم يكن بيل غير دقيق في وصف فلسفته ولا في زعمه بأن فكر برونو «لا يبتعد كثيرًا عن الإسبينوزية».[138] وقد ساعدت **مجلة المعرفة** (*Acta eruditorum*) في ليبزغ على نشر حكم لا كروز، الذي يشجب بشكل قاطع مبادئ برونو الوبائية.

مع ذلك، ثابر هويمان على معارضته لهذه النظرة. فبعد أن جمع عدة نصوص من أعمال برونو، نشر تقصيه على أربعة أجزاء في **مجلة الفلاسفة** خاصته، في السنوات 1715_1718. وقد أقر بأن برونو كان غامضًا بشكل مُتكرِّر وتبنّى بعض المعتقدات الغريبة، مثل لانهائية الكون، والحياة النشطة في الصخور والأغراض غير الحيّة الأخرى، وحقيقية عوالم مسكونة أخرى خلقها الله، وفكرته الغريبة (التي سبقت لا بيرير (La Peyrère)) بأن اليهود فقط هم الذين انحدروا من آدم؛ ولكن اعتبره بعيدًا من أن يكون إسبينوزيًّا أصليًّا، أو يستحق الضم إلى فهرس المَلاحدة المتضخم بسرعة.

---

(134) Jacob, 'John Toland', 313-15; Giuntini, 'Toland e Bruno', 204-7, 212; Ricci, 'Bruno «Spinozista»', 48.

(135) Ricci, 'Bruno «Spinozista»', 43-6; Champion, *Pillars of Priestcraft*, 150-4; Brown,'Monadology', 385.

(136) Yates, *Giordano Bruno*, 350; Assmann, *Moses*, 111, 207; Giuntini, 'Toland e Bruno', 201, 212, 220.

(137) Giuntini, 'Toland e Bruno', 204; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), iv, part 2, 15; Häseler, *Wanderer*, 63.

(138) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), iv, part 2, 15; Heumann, *Acta philosophorum*, 8 (1717), 385, 397-8; Ricci, 'Bruno «Spinozista»', 49; Mulsow, *Die drei Ringe*, 68.

بدلًا من ذلك، كان برونو ساذجًا، مؤمنًا بالسحر يَتعيَّن على كل الأشخاص ذوي التفكير السليم أن يغفروا له ذلك بسهولة، حيث إنه كان من الواضح يؤمن بالأرواح، والشياطين، والشعوذة ما يثبت، كما لاحظ هويمان موافقًا، أنه لم يكن في الواقع لادينيًّا. وبينما تحتوي نصوص برونو على عبارات يمكن تأويلها على أنها تماهي بين الله والطبيعة في فقراتها الأكثر شاعرية، يعتقد هويمان أن هذه الغلطة ليست سوى تساهل شعري مُجانِب.

وباقتراحه أن لا كروز لم يكن «نقديًّا» بما يكفي في تقويمه فقرات رئيسة، ناقض هويمان بحزم أطروحته أن برونو يتبنى «مبادئ إسبينوزية» أو اعتبر أن «الله والطبيعة مترادفان».[139] على العكس من ذلك، فسر برونو على أنه متدين وإن كان أيضًا «متحمسًا» مدفوعًا أحيانًا بوسائط شعرية، وأنه شخص ترك إيطاليا مشمئِزًّا من التعاليم «الزائفة» للكنيسة الكاثوليكية، وشهيد مسيحي تحدى القمع البابوي وكان شاهدًا على الحقيقة.[140] وقد عارضه في ذلك بشكل فوري لا كروز وأيضًا بوديوس في كتابه **أطروحات لاهوتية**. وقام الأخير بتذكير القراء بأن كثيرًا من مفكري الماضي، بمن فيهم الرِّواقيون، تصوروا «الله والعالم على أنهما شيء واحد»، ما أنتج أنساقًا إسبينوزية في جوهرها، وكان برونو من بينهم.[141] ورفض هويمان، مع ذلك، أن يترك الموضوع يتلاشى، واستمر الخلاف من دون حسم إلى عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر.[142]

وكان من بين المشاركين المتأخرين في هذا الجدال الواعظ الهيغونوتي، ومحب الكتب، وكاتب السير، الذي أصبح في النهاية سكرتيرًا لفريدريك العظيم، شارل إيتيان جوردان (Charles Étienne Jordan) (1700–1745). وهو تلميذ لا كروز (الذي كتب جوردان في ما بعد سيرته ونشرها في 1741)،[143] وكان جوردان، على الرغم من ولادته في برلين، نتاجًا تقريبًا بالكامل للثقافة البروتستنتية الفرنكوفونية بدلًا من الألمانية. وبعد حياة طلابية متذبذبة حيث أدى مزاجه الناري إلى «تخفيض رتبته» في جنيف في 1720، لتسببه في فضيحة في كنيسة المدينة الرئيسة سان بيير، حيث عُين واعظًا للتجمع الإصلاحي الفرنسي في بوتزلو، في براندنبرغ، حيث، مع ذلك، نادرًا ما أزعج نفسه بإخفاء ضجره من رعيته وقضى معظم وقته مع كتبه. ولكونه مُحِبًّا مبرزًا للكتب وذَوّاقًا للمخطوطات الفلسفية السرية، تحسنت آفاقه المستقبلية بشكل كبير بتعيينه ضِمْنَ حاشية ولي العهد فريدريك في 1736.

وكان عالم جوردان الفكري نابضًا بتناقضات فلسفية لم تُحل بين الديني واللاديني، والعلني والسري، والطبيعاني وضد الطبيعاني.[144] وخلال تدخله في النزاع حَوْلَ جيوردانو برونو عبر

(139) Mulsow, *Die drei Ringe*, 67; Heumann, *Acta philosophorum*, 8 (1717), 381; Ricci, 'Bruno «Spinozista»', 51-2.

(140) Ricci, 'Bruno «Spinozista»', 54-5; Heumann, *Acta philosophorum*, 8 (1717), 398-9.

(141) Ricci, 'Bruno «Spinozista»', 53.

(142) Ibid., 56-7; Gundling, *Vollständige Historie*, iv. 6064-70; Schröder, *Ursprünge*, 62 n.

(143) Goldgar, *Impolite Learning*, 219-20; Mulsow, *Moderne*, 71-2.

(144) Häseler, *Wanderer*, 40, 46, 65.

عمله التقصي الأدبي التاريخي لجيوردانو برونو *Disquisitio historico-literaria de Giordano Bruno*) (1731)، بعد أن عثر هذا النابولي على بعض النصوص النادرة التي استعصت حتى على لا كروز، امتنع جوردان، بطريقة معتادة، عن تأييد أطروحة بيل بأن برونو كان عمليًا إسبينوزيًا و«ملحدًا»، وكذلك وجهة نظر هويمان المناقضة. وقد ركز، بدلًا من ذلك، على تقديم مقتطفات وتعزيز أهمية برونو المزعزعة للاستقرار بوصفه «فيلسوفًا».[145] قد يكون صحيحًا، كما زُعم، أن جوردان أساسًا تعاطف مع المواقف السوسينية أكثر من تعاطفه مع إسبينوزية ستوش (Stosch) أو لاو؛[146] ولكن كان أيضًا من سماته أن يُخفِّف ويُبهِم الحدود بين المواقف المادية والمسيحية الهامشية، خالقًا بذلك ثقافة من التردد المدروس والغموض تحوم بطريقة غير مُحدَّدة حَوْلَ تلك الحدود.

وهكذا انتهت كل مُجادَلات برونو، وبومبونازي، وكاردانو من دون حسم. غير أن الوضع المعزز الذي تمتعت به الفلسفة منذ بروز الديكارتية أضفى على هذا النوع من المُجادَلات أهمية ومكانة جديدة واسعة في الحياة الثقافية للعصر. ويشرح هويمان في عمله **مجلة الفلاسفة**، في 1715، لماذا اعتقد أنه من المهم أن يدرس الطلبة هذا الحقل الجديد ولماذا ينبغي على عموم الناس الانخراط في الجدل حَوْلَ تاريخ الفلسفة التي اجتاحت الجامعات الألمانية والتي كان يساعد على نشرها باللغة الألمانية.[147] وقد اعتقد أنه كان هناك في السابق حاجة ضئيلة لأن يتعلم المواطن العادي كيفية تمييز الأفكار «الجيدة» عن «السيئة»، أو المفاهيم «المفيدة» عن «الضارة»، ولكن الوضع قد تَغَيَّر. لقد أصبح من الضروري نشر معرفة أساسية بمفاهيم سليمة بشكل أكثر اتساعًا في المجتمع لمُواجَهة مد اللادين والمذهب الليبرتاني الذي يكتسح ألمانيا.

ويجزم هويمان أن مزيدًا من البحث في الفلسفة القديمة، والوسيطة، وفلسفة عصر النهضة، كان رغبة ملحة، وكانت الديكارتية أحد المجالات التي تتطلب مزيدًا من التقصي، وخصوصًا لجعل القراء يقظين للمخاطر التي تلوح في الكتابات العديدة التي لم تُناقش كثيرًا لمفكرين هامشيين وخبثاء. ويجب إخراج مجمل مخزون الأفكار الراهنة من الخزانة، وإزالة الغبار عنه، وعرضه للنظر. وبهذا المنطق، نَبَّهَ هويمان القراء بإخلاص إلى «إلحاد» نطاق واسع من المنشقين غير المعروفين غالبًا ومنهم كورباخ، وديرك ساندفورت (Dirk Sandvoort)، وهيندريك فيرمارس (Hendrik Wyermars).[148] ويعد فيرمارس على وجه الخصوص حالة مثيرة للفضول. وذلك لأن كل ذكرى هذا الإسبينوزي الشاب المنسي في الغالب الذي سُجن في أمستردام في 1710، والذي دمرت سلطات أمستردام معظم نسخ كتابه اللاديني **الفوضى المتخيلة** (*Den Ingebeelde Chaos*)، كان لها أن تختفي، قبل وقت طويل، وبطريقة ظاهرة التناقض، بالكامل من دون أي أثر لو لم يقم في الواقع

(145) Ibid., 63-5.

(146) Ibid., 46.

(147) Heumann, *Acta philosophorum*, I (1715), preface; Piaia, 'Brucker versus Rorty', 74.

(148) Heumann, *Acta philosophorum*, 7 (1716), 121, 128 n; Schmidt-Biggemann, 'Bruckers philoso- phiegeschichteiches Konzept', 119-21; Longo, 'Geistige Anregungen', 162-3.

هويمان المتحمس بإنقاذه من النسيان.[149] وقد اعتقد أنه يجب تحذير عموم الناس. هذا «الفيلسوف المزيف فيرمارس» الجديد، في ما يدوّن، مقدّمًا تفاصيل حياته،[150] «بسبب خوفه من السلطات، يتظاهر هنا وهناك بتفنيد إسبينوزا بينما هو، في الواقع، يقوم فحسب بدعم إسبينوزا بأسلوب أكثر صراحة [مما يعمل إسبينوزا ذاته] أو على الأقلّ بشكل مختلف».[151] لقد كان «أحد القطيع الرثّ من الإسبينوزيين الذين يوجد منهم بالأحرى الكثير في هولندا، ويسعون للإطاحة بالموادّ الأساسية من الحكمة الإنسانية».[152]

ويرى هويمان، ملخّصًا أجندة الانتقائيين الألمان المحافظين المستنيرين التي كانت في جوهرها أجندة بوديوس وبروكر أيضًا، أنّ تاريخ الفلسفة يمكّن الطلبة وعموم الناس من تمييز الخاصّيّة الحقيقية للأفكار وأصلها، ومضامينها، وبالتالي يحدّد ما إذا كانت «خيّرة» أو «شريرة»، «مسيحية» أم «لامسيحية»، مرغوبة أم غير مرغوبة، «كاثوليكية فاسدة» أم «بروتستنتية مستقيمة». ويحثّ، مثلهم، على أن تاريخ الفلسفة سبيل للدفاع عن العقيدة، والسلطة، والتقليد بطريقة نقدية ومعقولة من دون التعويل على مُجرَّد السلطة، وفي الواقع يحرر العقل من أغلال «السلطات» ويفتح في الوقت نفسه الباب أمام التفكّر الفلسفي الحقيقي. ذلك لأن هؤلاء المفكرين يعتقدون أن الانتقائيين الحديثين، الذين يتخلون المدى الكامل لكل ما هو متوافر بخبرة وتمييز وضمير مسيحي، هم فقط الذين استحقّوا تسميتهم «فلاسفة» حقيقيين. وهنا نجد مثالًا جديدًا حاسمًا في تاريخ الجنس البشري اعتبره هويمان جزءًا من التحوّل الأوسع في الفكر والثقافة الحديثين، وهو ينسبه، فوق كل شيء، إلى توماسيوس الأصغر الذي خطط ونجح، في ما يرى، في وضع كل شيء في عالم المعرفة والفكر في الاتجاه الصحيح، الأفكار، والنقد، وتاريخ الفلسفة، وتعليم عموم الناس، والقيام بذلك باستخدام منهج انتقائي جديد لا يُضاهى. ويقرّ بأن كرستيان توماسيوس كان حقًّا «لوثر» الفلسفة.



(149) انظر:

Israel, Radical Enlightenment, 322-7.

(150) Heumann, *Acta philosophorum*, 7 (1716), 121-3.

(151) Ibid., 119-20.

(152) Heumann, 'Nachricht von einem neuen Spinozisten, Henrico Wirmarsio', ibid. 7 (1716), 115-19, 121-44.

19

من «تاريخ الفلسفة» إلى تاريخ «الروح الإنسانية»

1. فونتنيل، وبولانفيلييه، و«تاريخ الروح الإنسانية»

تقصّى الانتقائيون التوماسيون المدى الواسع من الفكر الإنساني بحثًا عن شذرات لتوظيفها لبناء نسق فكري جديد متساوق، ومستقر، وحيوي. واتضح أن هذا كان هدفًا للتنوير الراديكالي، متفقًا عليه جزئيًّا ومُختلَفًا عليه جزئيًّا. وبالطبع، كان هناك اختلاف جوهري في الأهداف النهائية حيث سعى الانتقائيون إلى ضم الفلسفة إلى الوحي، والسلطة الكنسية، والهيمنة الأميرية، مفسحين مجالًا للمعجزات و«الغوامض»، بينما رغب «الإسبينوزيون» في ترتيب المراحل المتعاقبة من تطور الإنسان الفكري في نمط خطي، ومُوحَّد، ومكتفٍ ذاتيًّا، واستغنوا بالكامل عن مذاهب الخلق المرسوم إلهيًّا، والوحي، والافتداء واستبعدوا فوق الطبيعي تمامًا. أما فيما يتعلّق بالمنهجية، والبحث، والمعايير التاريخية النقدية فكان التياران متماهيين.

الفلاسفة الذين طَوَّروا الفكرة الثورية الجديدة حَوْلَ «تاريخ الروح الإنسانية» بوصفه عملية توحيدية تضم كل الوضع الإنساني هم بيل، وفونتنيل، وبولانفيلييه، وفريري، وليفيك دو بورينييه، وميرابو، وبورو ديلاند، وماركيز آرجون، وبولانجيه، الذين انتهوا إلى ديدرو الذي لم يصبح خلال أربعينيات وخمسينيات القرن الثامن عشر موسوعيًّا خبيرًا فحسب، بل كذلك مناصرًا رئيسًا للهيلوزوية الواحدية التي اعترف هو نفسه بأن لها علاقة وثيقة بالمادية الإغريقية القديمة فضلًا عن الإسبينوزية. ولم يتردد ديدرو في وصف نفسه بأنه «انتقائي»، كما أنه لم يحجم، منذ خمسينيات القرن الثامن عشر، عن سرقة أبحاث بروكر، فضلًا عن إعادة صياغتها بأسلوب موارب.[1] وتَعيَّن، عنده، المفتاح الرئيس لفهم كل الفكر والشعور في ربطه بالمادة. «بالنسبة لي»، في ما يؤكد ديدرو لحليف له في تشرين الأول (أكتوبر) 1765، «الحساسية خاصية عامة للمادة».[2]

ومنذ أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر، كانت تلك وجهة نظره الثابتة، وفي مناخ تلك الأوقات، كما كان يَعرف جيدًا، كان ذلك بمثابة الاعتراف بالإسبينوزية، ما ألّب عليه معظم معاصريه، وكل إرث الفكر المسيحي. ولكنها ربطته كذلك بقوة، أو هكذا اعتقد، بموروث قديم يرجع عبر ليوقريطس والعصر الهلّيني إلى الفلاسفة ما قبل السقراطيين فضلًا عن تيارات الفلسفة الهندية والصينية القديمة.[3] وبحسبان أن شذرات من هذه الحقيقة المتطورة كانت مبعثرة في كل مكان ولا يمكن مقارنة التيارات المُتنوِّعة المُكوِّنة لها إلا عبر النقد الحريص، أصبحت الانتقائية الجديدة أداة لا غنى عنها لإستراتيجية فكرية تتطلع إلى العمومية ولكنها تنطلق من موقف فلسفي بعينه، وإن

(1) Dagen, *L'Histoire*, 455-6; Albrecht, *Eklektik*, 562-6; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 69-70.

(2) Mihaila, '*L'Hylozoïsme de Diderot*', 189.

(3) Ibid., 191-3.

كانت تتحاشى العقائدية وتقر بسماتها المُتحوِّلة المُؤقّتة. وكانت هذه المرونة والرغبة في أن تظل هذه الانتقائية شاملة بقَدْر الإمكان خاصية مُميِّزة لفكر ديدرو.

وهكذا، لم تكن انتقائية ديدرو التاريخية الفلسفية، على وجه التأكيد، شيئًا جديدًا في الثقافة الفرنسية بل بُنيت على التقليد الفلسفي التاريخي الطبيعاني السابق الذي يرجع إلى بيل وفونتنيل. وفي حين لم يكن سوى عدد قليل من المفكرين والكتّاب الراديكاليين باحثين محترفين، فإن الذين كانوا كذلك، مثل بيل، وفريري، وليفيك دو بورينييه، وفي ألمانيا غندلنغ، وشماوس،[4] كانوا مبرزين ضمن الذين وظفوا تاريخ الفلسفة لأغراض فلسفية. وفي واحد من مقالات عدة في تاريخ الفكر، إعدادًا لعمل أكبر حَوْلَ سقراط لم يَتَسَنَّ له في النهاية كتابته، اكتشف فريري، عبر انتخاله لكل التقارير القديمة المتبقية، أن السرديات التقليدية حَوْلَ سقراط التاريخي شَوَّهت بشكل خطير مخيلتنا، وعكست صورة أفلاطونية مبالغًا فيها. وقد شاطره في هذه النظرة ديدرو الذي اعتبر سقراط شخصية أيقونية، وقد ترجم اعتذاره [دفاعه]، من نص أفلاطون الإغريقي الأصلي، وهو في السجن في فانسين في 1749.[5] وبالنسبة لهذين الرجلين، كانت وجهات النظر المُصادَق عليها من زمن طويل والسائدة حَوْلَ المفكرين العظام، الذين كانوا أيقونات عامة، هدفًا واضحًا ووسيلة لإثارة مجادلات علنية بتوظيف ما أصبح، منذ **قاموس** بيل، مادة مشحونة للغاية، بل قابلة للانفجار.

وبعد بيل، كان من السهل الزعم بأن كثيرًا من فلاسفة العصر القديم والوسيط وعصر النهضة كانوا أقرب إلى الربوبيين منكري العناية الإلهية، والماديين، والإسبينوزيين في التنوير المبكر منهم إلى الكتلة الضخمة من الإنسيين، وعلماء اللاهوت، وأساتذة الجامعة الذين كانوا يهيمنون على الثقافة الفكرية الأوروبية الحديثة المبكرة. وقد هددت هذه النزعة التنقيحية المتطرفة بأن تقلب رأسًا على عقب ليس الثقافة الكلاسيكية فحسب ولكن أيضًا الفلسفة الصينية والهندية والعربية، التي استُدرجت جميعًا بلا هوادة إلى المعركة جنبًا إلى جنب مع سلسلة من المفكرين الغربيين من العصر القديم والوسيط وعصر النهضة الذين حددهم بيل بوصفهم مَلاحدة أصليين وشبه-إسبينوزيين. وفي الوقت نفسه، أمّن تاريخ الفلسفة «للفلاسفة» الراديكاليين فرصة وافرة لتسليط الضوء على حالات التزييف والتشويه التي دبرها، وَفْقًا لهم، آباء الكنيسة، وعلماء اللاهوت من بعدهم، لتضليل، وتكبيل، واستغلال سائر البشرية.

وعلى الرغم من ذلك، تعينت الحركة الأكثر حسمًا في توظيف التنوير الراديكالي لتاريخ الفلسفة في دمجه بالكامل ضِمْنَ مفهوم «تاريخ الروح الإنسانية» الجديد، وهذا مصطلح صاغه وقدمه فونتنيل في أعقاب مقالته «تاريخ القصص الخرافية» «Histoire des fables» وهو مقالة قصيرة كُتبت، في ما يُعتقد، بين 1691 و1699، وإن لم تُنشر إلا في 1714 وحتى ذلك لم تنتشر بشكل واسع إلا بعد إعادة نشرها في 1724.[6] وعلى الرغم من قصرها، كانت نصًّا مليئًا بأفكار جديدة ذات مضامين واسعة

(4) Mulsow, '*Gundling versus Buddeus*', 118; Mulsow, *Moderne*, 296-7.

(5) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 810-26; Casini, 'Diderot et les philosophes', 36-7; Buck, 'Diderot', 135, 139.

(6) Funke, *Studien zur Reiseutopie*, i. 322; Mothu, «Un morceau», 37.

النطاق بشكل استثنائي. ولكونه طبيعانيًا حتى النخاع، حاول فونتنيل، الذي اعتبر أن «المعجزة» الحقيقية هي تقدّم العلم،[7] تأمين سرد نفسي، ضِمْنَ إطار تعجب وتأمل ومخاوف وجهل الإنسان البدائي، لكيفية بروز التفكير الأسطوري في الأصل وكيف أن علم الأساطير البدائي يرسي جذورًا عميقة في النفس البشرية، مشكّلًا معتقدات ذات قوة وثبات استثنائيين، وقدرة على تشكيل تاريخ الدين اللاحق الذي هو، مع ذلك، خاطئ ومُتصوَّر بطريقة غير صحيحة.[8]

بهذه الطريقة، قلب فونتنيل تاريخ الأسطورة والقصص الخرافية التي، في ما يقترح، تتطور لاحقًا، بين معظم الناس، إلى «دين»، سماه «تاريخ أخطاء العقل البشري»، على الرغم من أنه لا يشير، في عمله «تاريخ القصص الخرافية» إلا بتلميح موارب إلى أطروحة إسبينوزا حَوْلَ أصول الدين المنظم ولا يشمل بشكل صريح الدين واللاهوت، بوصفهما متميزين عن القصص الخرافية والأساطير القديمة، ضِمْنَ خطته.[9] باختصار، كانت مقالته محاولة للتفسير العلمي لكيف يصبح «الخطأ» مُتحصِّنًا بقوة في العقل البشري، ويهيمن على كل المجتمعات، ما يعني كذلك وبشكل لا يرقى إليه الشك، كما فعل فونتنيل مرة أخرى في نص آخر نشره تحت اسم مستعار في 1695، حَوْلَ تنوع الأديان، أن كل أديان العالم من خلق البشر.[10]

وهو يصف عملية إبهام آلية ترجع إلى أقدم خبرات البشر، ولكنه لا يمضي في الجدل بأن دراسة بقاياها يجب أن تكون جزءًا من مهمة البحث التاريخي النقدي بالطريقة نفسها التي يكون بها التقصي حَوْلَ الطبيعة جزءًا من البحث العلمي. ومن السمات اللافتة في مقاربة فونتنيل فكرته أن كل البشر، في أي مكان في العالم، يشبه بعضهم بعضًا بشكل وثيق؛ وأن المشترك بينهم على وجه الدقة، وليس خلافاتهم، هو أكثر ما يتطلّب توضيحًا: في مراحلهم البدائية تطور كل البشر بالطريقة نفسها، ومرّوا بمستويات الاستكشاف والإدراك والمعرفة نفسها.[11] لذلك، فإن الإغريق، في ما يقول، وعلى الرغم من كل عبقريتهم، لم يعتقدوا عندما كانوا بدائيين «أنهم أكثر عقلانية من برابرة أميركا»، وهو إدراك قاده إلى الحدس بأنه في ظروف مغايرة، لو لم يحدث الفتح الإسباني، لكان للهنود الأميركيين أن يتعلموا في النهاية أن يفكروا «كذلك بدقة الإغريق».[12]

لكن لماذا تظل كل الشعوب منغمسة آلاف السنين في «القصص الخرافية»، أو الديانات الزائفة، التي ليست لها سوى علاقة ضئيلة بالحقيقة؟[13] مع التطور البطيء للحضارة، حدث تغيّر عميق في الإدراك البشري وبشكل تدريجي. ومع انحسار الجهل، شاهد الناس «أعاجيب» و«معجزات» تناقص

(7) Hazard, *European Mind*, 70, 158-9; Ehrard, *L'Idée*, 263-4.

(8) Fontenelle, *De l'origine des fables*, 34.

(9) Ibid., 39; Mothu, 'Un morceau', 37.

(10) Fontenelle, 'De la diversité', 87, 93-4; Hourcade, 'Jet de plume ou projet', 19-20.

(11) Fontenelle, *De l'origine des fables*, 40; Baridon, 'Concepts', 361; Poulouin, *Temps des origines*, 353-4.

(12) Poulouin, *Temps des origines*, 353; Hourcade, 'Jet de plume ou projet', 20-1; Poulouin, 'Fontenelle', 39.

(13) Fontenelle, 'De la diversité', 96; Niderst, 'Fontenelle', 162.

عددها، وأصبحت السرديات والتفسيرات أقل خرافية، كما تناقصت الأنساق المختلقة الباطلة.(14) وهكذا خبرت الإنسانية طفولة، وشبابًا، ونضجًا لفترة طويلة، ولكن من الظاهر أنها لم تخبر تدهورًا أو شيخوخة. وقد تبني فونتنيل الرأي القائل إن البشر مَرّوا بصفة عامة بتطور خطي وحيد في إدراكهم،(15) تخللته صعوبات ونكسات؛ ولكن وَفْقَ رؤية فونتنيل المتفائلة نسبيًّا، من دون انحطاط أو كوارث شديدة إلى حد منع الأجيال اللاحقة من البناء على اكتشافات أسلافهم ومعارفهم.

مع ذلك، خبر البشر صعوبة عظيمة في الاستغناء عن الأنساق الباطلة لمذهب سبق لهم تبنيه في مراحل أقدم عهدًا، كما أكد أيضًا في كتابه **تاريخ النبوءات** (1687)، ولم يتحقق التقدم إلا بطريقة مُترَدِّدة جدًّا.(16) وعلى هذا النحو، أدخل فونتنيل تَصوُّرًا في التاريخ البشري وكتابة التاريخ أصبح هو نفسه جزءًا من صراع ثقافي مستمر شمل كل الإنسانية، صراع لا يفسح مجالًا لمآثر الملوك والأمراء والأرستقراطيين، أو للحروب والمعاهدات الدبلوماسية. ذلك أنه إذا كانت هذه الأمور مواضيع شغلت دائمًا كتابة التاريخ التقليدية، فإنه لم يعد لها مكان في التاريخ الجديد «للروح الإنسانية». وحتمًا سوف تكون إزالة الغموض، في العصر الحديث، عملية علاجية شاقة ومعقدة تتطلب معرفة واسعة، ومهارة، وتَصوُّرًا «فلسفيًّا» متوازنًا للواقع، وجميعها سلع المعروض منها قليل جدًّا؛ إضافة إلى ذلك، وقبل أن تمضي العملية قُدُمًا، يَتعيَّن أن يحل تَصوُّر جديد بالكامل للتاريخ وكتابته محل التَصوُّرات السائدة حَوْلَ ماهية التاريخ التي، في ما يرى فونتنيل، تقوم فقط بتعزيز الأخطاء، والأساطير، والخرافة المتفشية في العالم.

وهكذا تظل آليات التاريخ الحقيقية، وعملية السبب والنتيجة الطبيعية التي تُفسِّر صعود وسقوط الأساطير، والأديان، وأنساق الفكر، وأساليب السلوك، والتذوق، والأخلاق، مخفية في الغالب عن الإنسان ولا يمكن النفاذ فيها إلا عبر عملية «فهم فلسفي».(17) وبهذا التصور الجديد للتاريخ، الجدلي والمتفائل في النهاية ولكنه بالكاد واسع المعرفة، أورث فونتنيل «الفلاسفة» الراديكاليين أداة قوية لربط حملاتهم المُتنوِّعة ضد التراتبية، والتقليد، والخرافة، والهيمنة الكنسية، لمصلحة العقل والعلم، معًا في كل متساوق.(18) هذا المفهوم الذي صاغه فونتنيل، قام بعد ذلك بولانفيلييه، الذي شاركه في كثير من التبصرات، ولكنه كان مُؤرِّخًا حقيقيًّا أكثر منه، بإعادة صياغته وأضاف إليه عمقًا. ولكن المترتبات الكاملة لمماهاة فونتنيل وبولانفيلييه تاريخ الفلسفة والعلم بالتاريخ العام للإنسان، وتفسيرهما للدين المُنزَّل، تأسِّيًا بإسبينوزا، بوصفه نتاجًا لقلق الناس البدائيين، استغرقت وقتًا قبل أن تتسرب إلى كل مكان، ولكنها نضجت ببطء خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر.

وقد تَضمَّن إسهام بولانفيلييه، وبعده فريري ولانغليه دوفرينوا (Lenglet Dufresnoy) العمل، ضِمْنَ سياق تاريخي واسع، على مترتبات تَحوُّله هو نفسه إلى الإسبينوزية في السنوات حَوْلَ 1700.

---

(14) Fontenelle, *De l'origine des fables*, 37; Poulouin, 'Fontenelle', 40-1.

(15) Hourcade, 'Jet de plume ou projet', 25; Ehrard, *L'Idée*, 757.

(16) Ehrard, *L'Idée*, 759-60; Poulouin, 'Fontenelle', 41.

(17) Hourcade, 'Jet de plume ou projet', 26, 28; Poulouin, *Temps des origines*, 199.

(18) Hazard, *European Mind*, 158-9; Mazauric, 'Fontenelle', 96.

وقام بولانفيليه، وهذا أمر غير متصور من دون مزج إسبينوزا بين المُقدَّس والطبيعي عبر مذهب واحِدّي يقول بجوهر واحد، بدمج التاريخ المُقدَّس بسلاسة في التاريخ العلماني، معلنًا أن الناتج هو «تاريخ العالم». وفي كتابه **ملخص التاريخ الشامل** (*Abrégé de l'histoire universelle*)، وهو نص أتمّه حوالى 1705، انتشر، على الرغم من عدم نشره إطلاقًا، بشكل كبير في فرنسا مخطوطًا سريًا،[19] بتحويل كل الآراء التي تبناها البشر في أي وقت حَوْلَ الله، والآلهة، والشياطين، والملائكة، فضلًا عن الأساطير، والرؤى، والوحي الذي يبثها، إلى ما أطلق عليه، مستعيرًا عبارة من أحد النحاة، آباء كل فروع الفلسفة هم «آباء كل فلسفة».[20]

وكان من الممكن أن تؤدي الطبيعة السطحية لتعامل فونتنيل مع التاريخ ونظرته الازدرائية «الديكارتية» إليه بوصفه حقلًا بحثيًا، إلى تثبيط دراسته بشكل معمق. ولم يهتمّ فونتنيل كثيرًا بالمعرفة التاريخية النقدية في حدّ ذاتها. مع ذلك، فإن فكرته بأن الأسطورة، والقصص الخرافية، وعلى الأقل ضمنيًا، المذاهب الدينية، تعكس بطرق معقدة، وتنشأ بشكل مباشر عن خبرات جماعية مبكرة وأحداث مُهِمّة حفزت في الواقع أشكالًا جديدة من المعرفة كما تبرهن على ذلك الجهود اللاحقة لكل من فريري، وليفيك دو بورينييه، وبورو ديلاند، وبولانجيه، وديدرو.[21] ففي ظلّ عدم وجود مثل هذه الدراسة «الفلسفية»، كان من المستحيل اكتشاف العملية الدقيقة التي أدت إلى هيمنة الخرافة والخطأ على توقعات، وتعليم، وتوجهات كل المجتمعات البشرية، وبالتالي استحال كذلك تفكيك صروح الخطأ المُحصَّنة التي تعرقل التقدم الإنساني. وعلى سبيل المثال طمأن لانغليه دوفرينوا، المُؤلِّف الذي سرق كثيرًا من بولانفيليه، في عمله **منهج لدراسة التاريخ** (*Méthode pour étudier l'histoire*) (أربعة مُجلَّدات، باريس، 1729)، المراقبين بأنه «لم يقم بمهاجمة قوة الله»، برفضه أحداث وأعاجيب «ليست من حقيقته»، وأن التاريخ الصحيح، بعكس معظم الكتابات التاريخية، يَتعيَّن أن يكون تاريخًا «فلسفيًا» ولا يستطيع التخلي عن أكثر المعايير النقدية صرامة.[22]

وقد أضفت مقاربة فونتنيل وبولانفيليه وَحدة وشمولية جديدتين على التاريخ الإنساني ولكنها عملت، في الوقت نفسه، على دمج وتبرير الدراسة المتخصصة لكثير من مجالات التاريخ القديم، والشرقي وغيرها من المناطق النائية التي كانت حتى ذلك اليوم مهملة أو منسية. وعندما قدم فونتنيل أول مرة عبارة «تاريخ الروح الإنسانية» لوصف مجمل العملية في 1707، علّق قائلًا إن تاريخ «تطور الروح الإنسانية» كان أحد أشكال التاريخ الأكثر إرضاء « بل والأكثر فلسفية».[23] وعلى هذا النحو، قُرِن بين التاريخ الديني والأسطورة الكلاسيكية ورُبطا بطريقة لا يمكن فصمها مع تاريخ الفلسفة،

---

(19) Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, 99; Israel, *Radical Enlightenment*, 690; Brogi, *Cerchio*, 28.

(20) Brogi, *Cerchio*, 107.

(21) Poulouin, *Temps des origines*, 358, 365; Poulouin, 'Fontenelle', 42-4, 46; Cristani, 'Tradizione biblica', 118.

(22) Lenglet Dufresnoy, *Méthode*, ii. 159; Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy*, 99-100.

(23) Dagen, *L'Histoire*, 18; Mazauric, 'Fontenelle', 92.

في ارتهان ديالكتيكي متبادل. وقد أبطل فونتنيل وبولانفيليه قبليًا الإعجازي، وما لا يمكن تفسيره، وفوق الطبيعي من عمليات السبب والنتيجة التاريخية الحقيقية، وأحلّا مَحلّها مزيجًا من علم النفس، والظروف الدنيوية، والسياق الجغرافي التي أشار بولانفيليه بها مسبقًا وجودًا إلى عمل مونتسكيو.[24] وقد طبّقا على التاريخ العام مذهب إسبينوزا، حيث يعتبر إسبينوزا، وكذا شأن بولانفيليه، إمكانية تفسير أي أسباب فوق طبيعية، أو سحرية، أو قوة، أو معرفة، أو نبوءة، «تخيلًا» مُلْهَمًا بومضات من الحقيقة الحدسية، ولو أنه صوّر محمّدًا بشكل أكثر إيجابية من موسى.[25] مع ذلك، فإن كل التاريخ البشري يُشكِّل مُتّصلًا واحدًا تحكمه مجموعة واحدة من القواعد. ولم يكن هناك مطلقًا «عصر ذهبي» مثالي في فجر الإنسانية.[26]

بإيجاز، بنَظَر فونتنيل وبولانفيليه، ليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك، أي شكل من الأسطورة أو التطور الديني لا يُشكِّل جزءًا مندمجًا من تاريخ الفلسفة منظورًا إليه بوصفه تاريخ الروح الإنسانية، أي إنها عملية تحددها حصريًا أسباب طبيعية حيث الفاعلية فوق الطبيعية ليست سوى خيال محض. مع ذلك يظل الدين، في خطة بولانفيليه، حيويًا للمجتمع ولكنه أصبح الوحيد وَفْقَ المعنى الإسبينوزي الذي يُؤمِّن قاعدة اجتماعية للانضباط، والأخلاق، والقانون، والطاعة. «فائدة الدين»، في ما قال بولانفيليه ذات مرة، «تفوق فائدة كل الاكتشافات البشرية الأخرى».[27] ووَفْقًا لكتابي بولانفيليه **ملخص تاريخ العالم**، **ومختصر تاريخ الدين والفلسفة القديمة** (*Historie de la religion et de la philosophie ancienne*)، لا سبيل لأن تستغني الفلسفة عن الدين؛ غير أن «الفلسفة» في شكلها النقدي التاريخي الجديد وحدها التي تستطيع تمييز «الزائف والحقيقي، سواء بالمعنى العقدي أم الأخلاقي».[28] ليست عقائد ومذاهب الأديان، ولا حتى مبادئها الأخلاقية، هي المُهِمَّة، أو هي التي يحتاجها البشر، على أي حال، حين يُنظر إلى الدين من موقف فلسفي صِرْف، بل تأثيراتها فقط على سلوك البشر وخاصة فيما يتعلق بقوتها في منع القتل والسلب والنهب.[29] ولقد دفع هذا ببولانفيليه إلى أن يلاحظ بطريقة انشقاقية وإسبينوزية مُروِّعة أنه بين الأديان «الأكثر صحة هو الأقدر على تصحيح الأخلاق».[30]

وقد أدى استبعاد فونتنيل وبولانفيليه للإعجازي من التاريخ ومزجهما بين المُقدَّس والعلماني إلى إنتاج رؤية خطية جديدة لماضي البشرية كان فيها الاتجاه العام تراكميًا وإيجابيًا بشكل أساسي. وفي هذا تأسى بهما فريري الذي حمل مقاربتهما ضد اللاهوتية الثابتة، وانشغالهما بإبراز الواقع المُؤسِّس للأساطير والقصص الخرافية، إلى تَصوُّره هو نفسه

---

(24) Mazauric, *Fontenelle*, 46; Ehrard, *L'Idée*, 695; Venturino, *Ragioni*, 83, 87-8; Poulouin, *Temps des origines*, 517-18.

(25) Wade, *Clandestine Organization*, 109; Brogi, *Cerchio*, 39, 43, 46-7, 113, 119.

(26) Brogi, *Cerchio*, 499-500; Ehrard, *L'Idée*, 524 n.

(27) Boulainvilliers, *Œuvres philosophiques*, i. 313.

(28) Ibid.

(29) Ibid., 308, 312; Venturino, *Ragioni*, 148-50.

(30) Boulainvilliers, *Œuvres philosophiques*, i. 313.

للتاريخ.[31] ووصلت خطيته، ونزعته للنظر إلى مجمل التاريخ الإنساني بوصفه عملية توحيدية، فضلًا عن تخلّيه عن التاريخ التقليدي للإنسان الأصلي، وللعصور الذهبية، ذروتها في مناقشات ونظريات أربعينيات وأوائل خمسينيات القرن الثامن عشر، التي استهلها من بين آخرين المهندس الشاب نيكولا أنطوان بولانجيه (1722ـ1759) و«الفيلسوف» الشاب تيرغو. قبل تيرغو جزئيًّا فكرة فونتنيل حَوْلَ «تاريخ الروح الإنسانية» وفكرة بولانفيليه حَوْلَ «تاريخ العالم»، ووظف هذين المصطلحين بشكل مُتكرِّر في كتاباته الفلسفية (التي ألفها كلها تقريبًا خلال السنوات 1746ـ1751). ولكن في حين اتفق مع فونتنيل وبولانفيليه في أن التقدم الإنساني كان شيئًا مُتعثِّرًا ومتقلبًا ومحفوفًا بالمخاطر، وكان عملية واحدة، فإنه عارض وتَحَفَّظ بشكل مهمّ على تصورهما هذا بطريقتين: أولًا، عبر الزعم بأن أدلة التاريخ تُظهر يد العناية الإلهية في كل خطوة، حيث بدا تدخل فوق الطبيعي في سرد تيرغو حقيقيًّا بصورة أكبر بكثير منه في سرد فيكو. ثانيًا، وعبر الإصرار على الحاجة إلى تقصي «الروح البشرية في كل ثوراتها» وبوجه خاص ما اعتبره أعظم «الثورات» الأخلاقية والاجتماعية والقانونية، ألا وهو ظهور المسيحية.[32]

وقد كتب بولانجيه، الذي يختلف كثيرًا عن تيرغو، لكونه ماديًّا صرفًا، نَصًّا، نوادر الطبيعة (*Anecdotes de nature*)، ربما ألفه بين 1749 و1753، لم يُنشر ولكن وُزِّع على شكل مخطوط خاصة بين أصدقائه «الطبيعانيين» وسعي إلى تفسير موروثات وأساطير البشر المبكرة. وقد ركز على وجه التحديد على الرواية التوراتية للطوفان، حيث أكد الصدمة الجماعية والذكريات المغمورة ولكن المُروِّعة عن كوارث طبيعية واسعة عاثت دمارًا بالحياة والأنشطة والقرى الإنسانية التي تخللت وعي الإنسان منذ مدة طويلة.[33] ولم يكن الطوفان بنظَره، على الرغم من كونه هاجسًا حقيقيًّا، حدثًا فعليًّا وحقيقيًّا ومُرَوِّعًا فحسب، بل «رعبًا شاملًا» أحدث دمارًا هائلًا في كل مكان وخَلَّفَ إرثًا طويلًا من الخوف، واضعًا أساس صعود الأديان المُنظَّمة.

ولم يُظهر بولانجيه، المشهور بمعرفته بالأحافير والجيولوجيا، الذي أسهم بعدة مقالات في **الموسوعة**، والذي وصفه تقرير لشرطة باريس بأنه مرتبط بشكل وثيق مع «السادة ديدرو، ودلمبير، وهلفيتيوس»، أي رغبة في التخفيف من ميله ضد اللاهوتي الذي ضمّنه في مُناقَشة «القصص الخرافية» البدائية لدى كل من فونتنيل، وبولانفيليه، وفريري؛ بل على العكس تمامًا. وقد سعى بولانجيه، الذي وصفه أحد معاصريه بأنه «أحد أكبر أعداء المسيحية»،[34] بشكل ممنهج لتفسير قبضة الأسطورة والثيوقراطية المُطوَّلة على تاريخ الإنسان على أساس من الخوف العام ومشاعر الرعب. وقد مكنته هذه الخطة من أن يضع خطًّا واضحًا، وهذا أمر مهم في تطور الجمهورانية في التنوير الفرنسي، بين الجمهوريات القديمة، من جانب، التي أقر بأنها كانت متقلبة وغير مستقرة

(31) Furet and Ozouf, 'Deux légitimations', 238; Grell, 'Nicolas Fréret', 59-60; Poulouin, *Temps des origines*, 497-8, 517.

(32) Turgot, *Plan de deux discours*, 276-7, 298; Dagen, *L'Histoire*, 415, 434, 438.

(33) Cristani, 'Tradizione biblica', 95-6, 98-9; Belgrado, 'Sulla «filosofia della storia»', 63; Roger, *Buffon*, 419; Poulouin, *Temps des origines*, 393.

(34) Bianchi, 'Impostura', 263 n; Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, 44.

ويرجع عدم استقرارها، في ما يجادل، إلى سمتها الثيوقراطية، والجمهورية الحديثة، المُؤسَّسة على العقل، والإنصاف، والتسامح، التي لا تستند على الخوف والطوائف الدينية، وبالتالي فإنها ليست غير مستقرة، من جانب آخر.(35)

وبحلول أوائل خمسينيات القرن الثامن عشر، كان بولانجيه قد طَوَّرَ نوعًا من الشعور عن الصراع القادم بين مجتمع النظام القديم (المتحالف مع الملكية والدين)، من جانب، والفلسفة، أو ما أطلق عليه «الروح العامة»، من جانب آخر، على زعامة الإنسانية والهيمنة الثقافية. ما كان يُعدّ ثوريًا على وجه الخصوص في فكره، التزامه المتحمس بفكرة الوحدة الأساسية لكل الجنس البشري وفكرة أن متلازمة الخوف والجرح النفسي نفسها تُشكِّل جذور كل «الأخطاء العظمى» التي تعرقل تحرير البشر وتُعزِّز مختلف أنواع الاستبداد السياسي التي تُشوِّه وجه الإنسانية. ذلك أنها، في ما يعتقد، مثل أديان العالم التي تربطها بها علاقة آصرة، ترتبط ارتباطًا وثيقًا مع أنسجة الوهم الواسعة الانتشار هذه.(36) ومن خلال ازدرائه تمجيد روسو للإنسان البدائي، وبشكل أكثر تخليه عن الحزب الفلسفي، تطلع بولانجيه بحماسة إلى ما سماه «انتصار الفلسفة».(37)

وقد تعين إسهام ديدرو في الاستفادة من أعمال مؤرخي الفلسفة الانتقائيين الألمان، خاصة، بروكر، لإحداث اندماج أكثر شمولية وصدقًا من محاولات أسلافه بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروح الإنسانية. ولم يكن هذا الإجراء واردًا عند التوماسيين الذين ظل عندهم تاريخ الفلسفة مُجرَّد جزء من تاريخ الإنسان الأخلاقي، والفكري، والروحي، وما عدا ذلك فهو ضِمْنَ مجال اللاهوت والخلاص. وعلى يدي ديدرو، أصبح تاريخ الفلسفة «النقدي» الجديد بشكل أساسي أداة للتنوير الراديكالي، لكونه دُمج مع تاريخ فونتنيل وبولانفيليه حَوْلَ الذهن البشري، أي التقدم العام للعقل وتحرر الإنسان البطيء من الأسطورة، والثيوقراطية، والخرافة، والاستبداد، والجهل. وفي الوقت نفسه، أصبح تاريخ الفلسفة، عند «الفلاسفة» الراديكاليين بقَدْر ما هو عند الانتقائيين الألمان، أداة أساسية للقيام بمهام الفلسفة نفسها وأيضًا سلاحًا جدليًا رئيسًا يُستخدم ضد أنساق الفكر المنافسة التي تعني، عند الراديكاليين، مسارات التيار الرئيس الراهنة.

وإلى جانب بروكر، وبيل، وفونتنيل، وبولانفيليه، استخدم ديدرو عمل أندريه فرانسوا بورو ديلاند (1690ـ1757)، وهو مادي راديكالي وإسبينوزي، كان صديقًا خاصًا لفونتنيل منذ قبل 1713 استوعب تَصوُّره الخاص حَوْلَ تاريخ الروح الإنسانية.(38) وهو مُؤلِّف أول تاريخ كامل للفلسفة باللغة الفرنسية، بعنوانه ذي المغزى **التاريخ النقدي للفلسفة** (ثلاثة مُجلَّدات، أمستردام، 1737)، وقد سبق هذا العمل بعدة سنوات كتاب بروكر **الكتاب الكبير** (*magnum opus*)، وعلى الرغم من كونه أقلّ علمًا، وسطحيًا في الغالب، فإنه مع ذلك يُمثِّل خطوة مُهِمَّة في تقدم التفكير «الفلسفي» حَوْلَ

(35) Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, 139-40; Venturi, *L'antichità svelata*, 44-7.

(36) [Boulanger], *Recherches*, 54, 74-5, 108; Dagen, *L'Histoire*, 449-51; Belgrado, 'Sulla «filosofia della storia»', 61.

(37) [Boulanger], *Recherches*, p. vi; Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, 114.

(38) Geissler, *Boureau-Deslandes*, 11-12; Piaia, 'Bruckers Wirkungsgeschichte', 227-8; Geissler, 'Boureau-Deslandes, historien', 137.

التاريخ وتاريخ الفكر. وقد نُشر في فرنسا دون إذن ملكي، بشكل سري، وأُعيد نشره لاحقًا في 1742 و1756؛ وظهرت نسخة ألمانية في ليبزغ في 1770. وقد أثنى على هذا الكتاب ماركيز آرجون الذي اعتبر بورو ديلاند حليفًا في الحال، بينما شجبه رجال الكنيسة.(39)

ومن الواضح أن بورو ديلاند، الذي استعان ببيل، وبولانفيلييه، وفونتنيل، وليفيك، قد فهم ما تتضمنه مهمة «تاريخ الفلسفة النقدي» الجديد بشكل جوهري، وَفقًا لتصوره له.(40) وقد تَعيَّنت قواعده التوجيهية الثلاث في الحاجة الدائمة لاحترام السياق التاريخي بحيث يتم تجنب المزج المتنافر بين الأنساق الفلسفية القديمة والوسيطة والحديثة؛ و[ثانيًا] الحرص على تحاشي التفاصيل والنقاشات الأدبية التي لا تساعد في توضيح الخاصية الأساسية للأنساق الفلسفية؛ وثالثًا، ضرورة تقويم الفلسفات ليس في ضوء ما نعرف حاليًا ولكن في ضوء ما كان معروفًا إبان صياغتها.(41) وتُجسِّد مقاربته الفصل التام للعقل عن الإيمان، والتاريخ عن اللاهوت، وفي الواقع علمنة ممنهجة للتاريخ البشري، وهو ما كان سمة مُميِّزة «لتاريخ الفلسفة» الراديكالي.(42)

وقد اعتقد بورو ديلاند، مثل فونتنيل، أن لفلسفات الماضي علاقة خاصة بالحالة الراهنة للمعرفة، وبالسياق الثقافي الأوسع، وأن الفلسفة، مع تقدم العلم والمعرفة، تعكس هذا التطور العام بحيث إن تاريخ الفلسفة، عندما يُدرس بطريقة صحيحة، يكشف تطور الخبرة والمعرفة، والطبيعة الحقيقية لدى الإنسان وذهنه.(43) ومنذ تلك اللحظة، ظل التصور المرشد للتنوير الفرنسي، وفي ما بعد أصبح مركزيًّا كذلك في كتاب كوندورسيه **تقدم الروح الإنسانية** (*progrès de l'esprit humain*)، أن تاريخ الروح الإنسانية يجب أن يكون بشكل متزامن تَطوُّرًا فكريًّا وعمليًّا، وصقلًا للسياق المادي للحياة البشرية وذهن الإنسان.(44) وقد سعى كوندورسيه إلى إبراز أن تطور الزراعة والصناعة والتجارة والفنون يؤدي في حد ذاته إلى نضوج العقل الإنساني، ما يمكّن الفلسفة من التطور على مراحل، أوّلًا تحدي السلطة والتقليد والسذاجة ثم إضعافها، وأخيرًا التغلب عليها، وتنوير كل المجتمع الإنساني عبر «العقل» الفلسفي على أساس الحرية والتسامح والمساواة وتَصوُّر علماني بالكامل للكون والبشرية.(45)

2. ديدرو وتاريخ الفكر الإنساني

وهكذا استهل بيل، وفونتنيل، وبولانفيلييه، وفريري، وبورو ديلاند عملية بلغت ذروتها في مقالات ديدرو حَوْلَ تاريخ الفلسفة في **الموسوعة**، وقد وضع مُخطَّطات هذه المقالات، بمساعدة مُجلَّدات

---

(39) Geissler, 'Boureau-Deslandes, historien', 148; Gueroult, *Histoire*, 301; Deneys-Tunney, 'Roman de la matière', 94.

(40) Deneys-Tunney, 'Roman de la matière', 137; Albrecht, *Eklektik*, 552; Kelley, *Descent of Ideas*, 80, 102, 143.

(41) Gueroult, *Histoire*, 303; Geissler, *Boureau-Deslandes*, 44-8.

(42) Geissler, 'Boureau-Deslandes, historien', 138-40, 144.

(43) Ibid. 136-7; Gueroult, *Histoire*, 304-6.

(44) Geissler, 'Boureau-Deslandes, historien', 145-6.

(45) Condorcet, *Esquisse*, 1-2, 208-9, 212; Williams, *Condorcet*, 92-3.

بروكر (المعروف أنه استعارها من المكتبة الملكية بباريس في 1750)، فضلًا عن فريري، وبولانجيه، وبورو-ديلاند، ومساهمين آخرين حديثين، في الغالب في أوائل خمسينيات القرن الثامن عشر.(46)

ومُتأثّرًا بكل من بيل وفونتنيل، نظر ديدرو إلى هذه المقالات بوصفها جزءًا من نشاطه الترويجي والتعليمي بحيث يكون من الخطأ التوقع منها المستوى نفسه في الدقة البحثية التي يجدها المرء عند بوديوس أو بروكر.(47) وكان انشغاله الرئيس في هذه المقالات العمل بدقة ماهرة على جعل الافتراضات الإسبينوزية المُؤسِّسة «لطبيعانيته» الراديكالية ولتصوره حَوْلَ «تاريخ الذهن الإنساني» واضحة بطريقة غير متطفلة ولكن شفافة. وعلى هذا، فإنه يشرح مُصطلَح الطبيعاني على أنه يعني شخصًا (مثله) يؤمن بأن كل الواقع يتكون فقط من «جوهر مادي، يحمل كل الخصائص» وبالتالي فإن «كل شيء بالضرورة يعمل في الطبيعة كما نرى»؛ إن مصطلح «الطبيعاني»، في ما يضيف، «مرادف للملحد، والإسبينوزي، والمادي، إلى آخره».(48) وفي حين أنه في الغالب كان يُوظِّف هذه المقالات فقط كأداة دعائية لتمرير تأويلات وحجج داعمة لفلسفته الطبيعانية الإسبينوزية المجددة،(49) فإنها في الوقت نفسه كانت أيضًا أكثر من مُجرَّد دعاية، كونها تهدف إلى تأمين أساس بحثي جدير بالثقة والإسهام في مشروع فلسفي جدي بشكل عميق، فضلًا عن أنه يعكس انبهارًا عميقًا بالعصور الإغريقية القديمة.

وقد اعتبر ديدرو الانتقائية المنهج الأفضل لممارسة الفلسفة والسبيل الأكثر طبيعية لتوجيه العقل الإنساني، والبشر بشكل جماعي في النهاية، فيما يأمل، نحو الإسبينوزية المحدثة التي يناصرها. ولكنه لا يقوم بمُجرَّد استعارة الاكتشافات المعرفية لدى توماسيوس، وبيل، وغندلنغ، وهويمان، وبروكر، الذين أثنى عليهم جميعًا. ذلك أنه في حين حث هويمان وبروكر مُؤرِّخ الفلسفة الانتقائي على أن يستبعد كل الاحترام السابق للسلطات الأكاديمية، والعصور القديمة، والتقليد، والعُرْف من ذهنه عند تقويم الأفكار والأدلة، فإنهما لم يذهبا قط إلى المدى الذي ذهب إليه ديدرو الذي يحثّ الباحث الانتقائي على تحاشي «التحيز، والتقليد، والقديم، والقبول العام، والسلطة، وفي كلمة واحدة، كل ما يأسر جمهرة الأرواح»، داعيًا كل باحث طموح ألا يُفَكِّر إلا بطريقة مستقلة ولا يقبل شيئًا يختلف عن «شهادة خبرته وعقله».(50) وهكذا، فإن انتقائية ديدرو الراديكالية مطلق لا يساوم، يستبعد كل السلطة بالكامل، بما في ذلك، بل تحديدًا، السلطة اللاهوتية والكنسية. نتيجة لذلك، وعلى الرغم من استعارته المُكثَّفة من بروكر، ثبت في النهاية أن انتقائيته التاريخية تختلف بشكل لافت عن الصيغة الألمانية.

ويُميِّز ديدرو بين الانتقائية التجريبية، وهي مجال الأذهان العادية، ولكنها ضرورية لتقدم الروح الإنسانية وتظل، مع ذلك، غير كافية في حد ذاتها، والانتقائية الممنهجة، وهي مجال رجال العبقرية

(46) Vernière, *Spinoza*, 587; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 108-10; Proust, *Diderot*, 247.

(47) Proust, *Diderot*, 265.

(48) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 547.

(49) Proust, *Diderot*, 265, 289-90; Quintili, *Pensée critique*, 189-90.

(50) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 94, art. 'Éclectisme'; Casini, «Diderot et les philosophes», 34; Albrecht, *Eklektik*, 562.

والطموح التي، بصرف النظر عن درجة تمجيدها، غير كافية هي الأخرى في حد ذاتها. وتَتعيَّن الوظيفة الضرورية الثالثة في القدرة على الجمع بين الاثنتين، وهي قدرة تصنيفية لم يَحزها، في ما يعتقد، سوى عدد قليل جدًّا من الفلاسفة، مثل ديموقريطس، وأرسطو، وبيكون.[51] ويزدري ديدرو، مثل بوديوس وبروكر (ولكن بعكس بورو ديلاند)، بشكل مطلق انتقائية بوتامو (Potamo) القديمة ومدرسته في الإسكندرية التي كانت، في ما يَعتقد، غير نقدية، ومتناقضة ومدمنة بشكل مُنافٍ للعقل على الغموض والتوفيقية الضحلة.[52] ويؤكد ديدرو أن الانتقائية «النقدية» التي يدعو إليها شيء مختلف جدًّا عن كل أنواع التوفيقية السطحية.[53]

ومن خلال اعتباره انتقائيته الراديكالية على أنها تنطبق على تأويلنا مجمل الواقع، اعتقد أنه يشارك وجهة النظر الصحيحة «حول أرواح خيّرة منذ نشأة العالم».[54] وبعكس نظرائه الألمان ولكن مثل ماركيز آرجون، تَصوَّر أن الانتقائية الحديثة لا تجد نظيرها القديم الحقيقي في بوتامو، بل في تقليد التفكر الفلسفي الذي دخل في صراع لم يتوقف مع أنصار نوع النزعة التوفيقية التي يرفضها بوصفها «أفلاطونية-أرسطية-رواقية»، أي أسلاف التنوير المسيحي المعتدل الحديث، الرجال الذين يمزجون الفلسفة مع اللاهوت مثل كرستيان توماسيوس، وبوديوس، وهويمان، وبروكر. وبينما يرى التوماسيون أن الانتقائية القديمة وصلت قمتها في الحركة الواسعة للتوفيق بين المسيحية والفلسفة الإغريقية، عكس ديدرو ذلك، مُؤكِّدًا ما وصفه بالنفور العام تقريبًا «لدى الفلاسفة الانتقائيين من المسيحية» وجهودهم البطولية، في ما يعتقد، للصمود أمام التيار الشعبي.[55]

ومن بين انتقائيي العصور القديمة الأكثر قدرة، وهم فلاسفة يقومون غالبًا بتطوير فكر أفلاطون في اتجاه بعينه، يشير ديدرو إلى أفلوطين، الذي عرفه بيل وغندلنغ بالمثل بوصفه إسبينوزيًّا أصليًّا رفعه ديدرو إلى مكانة رئيسة،[56] وتلميذه فرفوريوس (Porphyry) (232-305 للميلاد)، «العدو الشهير لما يسمى بالمسيحي»، على الرغم من دفاع الأخير عن النبوءات والطوائف الدينية الوثنية الموروثة؛[57] إضافة إلى ذلك، فإنه يضع في القائمة جوليان المرتد (إمبراطور 360-363)، وماكسيموس من إفسس (Maximus of Ephesus)، وبروكلوس (Proclus) (حوالى 410-485)، وتلك البطلة التي أشاد بها بشكل مسرف (في فقرة تكشف عن آثار مميزة لتعبيرات تولند) هياتيا (Hypatia) (حوالى 370-415 للميلاد)، وهي فيلسوفة وثنية من القرن الرابع وتلميذة لأفلوطين، مجّدها التيار الراديكالي منذ سرد تولند عملية اغتيالها على يد غوغاء غاضبين من أتباع القديس

---

(51) Albrecht, *Eklektik*, 565; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 142.

(52) Donini, 'History', 21; Kelley, *Descent of Ideas*, 143; Albrecht, *Eklektik*, 565.

(53) Albrecht, *Eklektik*, 563-4; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 96, 141; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 61-2, 70.

(54) Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 108; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 97; Dagen, *L'Histoire*, 456.

(55) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 117.

(56) Ibid., xiv. 147-8.

(57) Ibid.; Frede, 'Monotheism', 66-7.

سيريل (Cyril) من الإسكندرية.[58] وكان من المستحيل عدم ملاحظة أن قائمة الانتقائيين القدماء المبرزين التي قدَّمها مدير **الموسوعة** لا تَتضمَّن أي مُؤلِّف يهودي أو مسيحي.

وقد قام ديدرو كذلك بتقريظ عدد من المفكرين الإغريق المبكرين، لاسيما إكسينوفانس، وديموقريطس، وهيرقليطس، وأنكسيماندر، وأنكساغوراس، وبارمنيدس، ولوقيبوس، وأبيقور، وبصفة عامة الرواقيين الذين اعتبرهم ماديين وجبريين حقيقيين. وجميعهم رجال علّموا «قبل إسبينوزا»، على حد تعبير ليفيك، «الخطأ الذي كان استعاده هـو».[59] ويرى ماركيز آرجون أن ديموقريطس، وأبيقور، وإمبيذوقلس على وجه الخصوص هم من كانوا رواد الأنساق الواحدية والطبيعانية التي وصلت ذروتها في الإسبينوزية الحديثة، من جانب، والفئات الغامضة للأرسطيين التى أحياها «النيوتنيون» ومنحوها مصطلحًا جديدًا، من جانب آخر.[60] وعلى المنوال نفسه تقريبًا، تبنّى بـارون هولباخ، الذي وقف صراحة في ما بعد ضد الديكارتيين، واللوكيين، والنيوتنيين، والفولتيريين، كُلًّا من الأسـلاف القدماء والحديثين، وفوق الجميع ستراتون، وديموقريطس، ودياغـوراس (Diagoras)، وهوبز، وإسبينوزا، وبيـل.[61] وحين يلاحظ ديـدرو تماثلات بين فلاسفة قدماء يعتقد أنهم مهمون وفلاسفة حديثين رئيسين، فإن حـالات العلاقة الوثيقة التي سَلَّطَ الضوء عليها هي في الغالب، كما هو الحال عند بيل، متماثلة مع إسبينوزا، ولو أنه في حالة بارمنيدس كان التماثل مع لايبنتز.[62] وعلى الرغم من عدم تجاهل لوك بالكامل، لم يُخصِّص له سوى مقالة قصيرة نسبيًّا وغير حماسية في **الموسوعة** وبصفة عامة، لم يُمنح قط عند ديدرو، كما عند بيل في السابق، في تناقض حاد مع ما مُنح له من جانب فولتير، مكانًا مُهِمًّا في تاريخ الروح الإنسانية.[63]

وفي حين قُدم التاريخ «الفلسفي» لكل الشعوب التي ذكرها ديدرو في **الموسوعة** – الكلدانيون، والصينيون، والمصريون، والأثيوبيون، والإغريق، والهنود، واليابانيون، واليهود، والمالاباريون (Malabars)، والفرس، والفينيقيون، والـرومـان، و«السارسيون» (Saracens)، والسكيثيون (Scythians) – على أنه مزيج من الدين، والخرافة، والغموض، والفلسفة، فإن ديدرو يضع تاريخ الفلسفة وتاريخ الروح الإنسانية في اقتران مطلق بحيث شكَّلا مُتَّصلًا واحدًا. والنتيجة رؤية بانورامية لعملية طويلة من الخطأ، والغموض، والفوضى تنحسر تدريجيًّا قبل حلول الفكر العقلاني. وتصبح الفلسفة الأداة الرئيسة التي يتحقَّق بها تحرير البشر من القصص الخرافية، والمذاهب، والمخاوف الضارة، والقمعية، والعقيمة، والمهينة، أي التَصوُّرات التي تُوَلِّدها الأسطورة، والخرافة، والسحر،

---

(58) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 135-8; Dagen, *L'Histoire*, 455-6; Albrecht, *Eklektik*, 45; Kelley, *Descent of Ideas*, 40.

(59) Lévesque de Burigny, *Théologie payenne*, i. 81; Dagen, *L'Histoire*, 454; Duflo, *Diderot philosophe*, 196, 412.

(60) [D'Argens], *Songes philosophiques*, 185.

(61) Dagen, *L'Histoire*, 503.

(62) Ibid., 454; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 194-5, 547, 556, 560.

(63) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 500-7, art. 'Locke'; Dedeyan, *Diderot*, 277-88.

واللاهوت.[64] ومهما كُبح، فإن النزوع تجاه العقل موجود دائمًا، منذ البدايات الأكثر بدائية، بحيث ليس هناك، عند ديدرو، كما عند فونتنيل، وبولانفيلييه، وبولانجيه، مطلقًا وقت لم يكن فيه تاريخ الفلسفة هو نفسه تاريخ الوعي الإنساني ذاته.

وتاريخ كل الشعوب، بنَظَر ديدرو، هو دائمًا تاريخ الفلسفة مندمجًا مع تاريخ «الروح الإنسانية». وبالتالي عصر غارق في الأسطورة قبل بروز الفلسفة الرسمية مثل فلسفة الإغريق القديمة قبل طاليس، التي يصفها بأنها «فلسفة الإغريق الرائعة».[65] وكان العنوان الفرعي لمقالته عن الأثيوبيين «فلسفة كذا» «philosophie des»، وكذا الشان نسبة للهنود، والفرس، والسكيثيين، والثراسيين (Thraces)، والغيتيين (Gètes).[66] وقد ذهب بعيدًا جدًّا إلى حد أن العنوان الفرعي لمقالته «ما قبل الطوفان» («Antédiluvienne»)، وهو نص مستمد من بروكر ولكنه مستلهم من فونتنيل وبولانجيه، «أو وضع الفلسفة قبل الطوفان» «ou état de la philosopie avant le Déluge».[67] وهكذا في حين أن ديدرو يرفض البحث عن أصول الفلسفة الرسمية قبل الطوفان، أو في زمن نوح، وَفْقَ أسلوب هورنيوس (Hornius)، بوصفه أمرًا منافيًا للعقل، فإنه مع ذلك يدمج تاريخ الفلسفة مع تاريخ «الروح الإنسانية» حتى في سياق الإنسان البدائي والعييّ.

ووَفْقًا لديدرو فإن لـ «الروح الإنسانية» طفولتها ونضجها، ما يعني أن مساحات واسعة من خبرة الإنسان على الأرض كُرست لاكتساب أنواع من المعرفة سوف تظل دائمًا بالكامل سابقة لدراسة الفلسفة بوصفها كذلك.[68] وفي الفترات البدائية والقديمة هيمن السحر واللاهوت. ولكن مع تَطوُّر الإنسان البدائي، تقدَّم الأدب، ومعرفة اللغات، والفنون، والآثار، ما هَيَّأ المجال لتقويم وتصنيف أكثر وعيًا وعقلانية لكل شيء، أي لبروز الفلسفة. وفي النهاية ظهرت الفلسفة، وبدأت، في ما يرى ديدرو، في تحدي هيمنة اللاهوت. «لأنه من المُلاحَظ بصفة عامة»، فيما يعلق في جملة من مقالته حَوْلَ السارسيين حذفها الرقيب من الموسوعة، أن الدين «يتقلص من حيث أهميته مع نمو الفلسفة».[69]

وفي حين أن الأسطورة، واللاهوت يخلقان اختلافًا واسعًا في السياقات الإنسانية، الثقافية، والسياسية، والأخلاقية، فإن تَقدُّم الفلسفة الذي هو نفسه، بنَظَر ديدرو، تقدم الروح الإنسانية، له حتمًا تأثير معاكس، لأن الحقيقة واحدة وعامة، وتُبرِز بشكل متزايد وَحْدة الإنسان الكامنة. وَفْقًا لذلك، ما إن تمسي المجتمعات أكثر عقلانية حتى تصبح أكثر تشابهًا، إن لم يكن من الناحية الجمالية، أو من التغليف الخارجي للثقافة، فمن المؤكَّد في ما يتعلق بالأساسيات. ومن خلال إشارته للمبادئ الأخلاقية العالية لدى الزرادشتيين، يزعم أنه لا يوجد شيء هنا لا «يتفق مع مشاعر كل الشعوب» أو مُتأصِّل في تعاليم زرادشت أكثر من تعاليم أي

---

(64) Dagen, *L'Histoire*, 452-3.

(65) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 240.

(66) Ibid., xiv. 231, 318, 589, 806, 940.

(67) Ibid., xiv. 2, art. 'Antédiluvienne'; Proust, *Diderot*, 548; Jehl, 'Brucker', 250-1.

(68) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 143.

(69) Ibid., xiv. 948-9; Gordon and Torrey, *Censoring*, 55, 79; Proust, *Diderot*, 276, 278, 554.

فيلسوف آخر.[70] ولأن حب الحقيقة نزوع عند كل الفلسفات، ولأن الرقي بالفضيلة هدف كل النظم التشريعية، «من ذا الذي يهتم»، فيما يتساءل، «بالمبادئ التي سوف تقودنا؟»[71] وترتبط هذه الوَحْدة والتلاقي الكامن اللذان يميزان بشكل متزايد «تاريخ الروح الإنسانية» بفكرة ديدرو أن الأخلاقيات حيوية للبشر ولكنها أيضًا طبيعية، شيء يُتعلم على مراحل من الطبيعة، شيء ينشأ في العقل البشري ذاته ويتأسس في الإرادة العامة: ويَتعيَّن أن تكون «المنفعة العامة والقبول المشترك» القاعدتين العظيمتين اللتين تحكمان كل أفعالنا.[72]

وفي حين أن تاريخ الروح الإنسانية، بالمعنى الذي يقصده ديدرو، هو بالتأكيد شكل من أشكال التقدم الثقافي ولكن كذلك السياسي، والأخلاقي، والاجتماعي، فإنه ليس مدفوعًا بأي فاعلية فوق طبيعية أو بروح داخلية هيغلية تتعالى على المجتمع نفسه، أو بمُثُل دينية كما عند تيرغو.[73] ولئن كان كل شيء يحدث إنما هو نتيجة ضرورية، فليس هناك شيء ضروري حَوْلَ التقدم نحو حالة ذهنية وشؤون أكثر عقلانية. وفي الواقع، ليس بأي حال الجهل، وعدم نضوج المجتمعات، والغزوات البربرية وحدها التي عرقلت وعكست لفترات طويلة تقدم الروح الفلسفية، ولكن أيضًا الكوارث وخاصة الانتكاسات الدورية نحو التعصب الذي سببته «الصراعات الدينية»، و«عدم تسامح الخرافة»، وذلك النوع من «الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية الغامضة»، كما سمَّاها ساخرًا، والتي تُفسد وتقوض كل استدلال عقلي سليم. وكانت هناك طيلة تاريخ الروح الإنسانية، كما يقول ديدرو، انتكاسات ضخمة، أحيانًا مُروِّعة وفي بعض الأحيان مربكة فقط، مثلما حدث في أواخر القرن السابع عشر عندما أفسد «الصوفيون الدينيون» و«التوفيقيون» إلى جانب لاهوت فرانسيس ميركوريوس فان هيلمونت (Francis Mercurius van Helmont) وبيير بواريه (Pierre Poiret)، الفلسفة، وعَتَّموا بصفة عامة على الذهن البشري.[74]

وباقتراب الإنسانية من مرحلة النضج، فإنه من المأمول أنها سوف تواصل التقدم، وألا تراجع إلى «الانحدار، والشيخوخة، والانحلال». لكن ديدرو غير مُتأكِّد بأي حال بأنها سوف تتقدم.[75] ويظهر من الخبرة كيف يمكن لكل شيء أن يتدهور بسهولة. وقد تَعيَّن الانقطاع الأعظم أمام تَقدُّم الجنس البشري، فيما يعتقد، في قمع اللاهوت للفلسفة، في نهاية العصور القديمة. وكانت النتيجة بحلول 1751، كما اعتقد مابلي، أن أثمن أصول الإنسان، استقلال العقل الحر والفكر النقدي، طُمس عن طريق «الأخطاء» وظل منسيًّا حتى القرن السادس عشر.[76] بعد ذلك، جاهدت «الطبيعة» من جديد بعد أن ظلت ساكنة ألف سنة، وكأنها منهكة، وولدت أخيرًا

---

(70) Proust, *Diderot*, 278; Diderot, *Œuvres completes*, xiv. 948.

(71) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 604.

(72) Ibid.,, xiv. 225, art. 'Epicuréisme'; Spallanzani, *Immagini*, 47; Duflo, *Diderot philosophe*, 412-16.

(73) Dagen, *L'Histoire*, 452-3, 461; Poulouin, *Temps des origines*, 545.

(74) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 890.

(75) Ibid., xiv. 143.

(76) Ibid., xiv. 140, 143; Mably, *Observations sur les Romains*, ii. 231-2, 266-70.

بعض الرجال الذين أحيوا حرية الفكر: «الفلسفة الانتقائية التي نراها تُخلق من جديد».[77] وبدأ هذا الإحياء العظيم، في ما يعتقد ديدرو، بالبطل جيوردانو برونو الذي يقول عن آرائه حَوْلَ الله، متصاديًا مع بيل، وتولند، ولا كروز، ومناقضًا بروكر الذي أعلن أن نسق برونو «غير إسبينوزي»، إنها « تظل تحتفظ بشيء قليل من إسبينوزا».[78] وتواصل الإحياء مع بعض الشخصيات البارزة مثل كاردانو، وبيكون، وديكارت، وهوبز، ولايبنتز، وكرستيان توماسيوس، وغندلنغ، وبوديوس، ولوكلرك، ومالبرانش.

وعلى نحو مُمَيَّز بشكل عميق للفكر الراديكالي، نظر ديدرو إلى نزاعه طيلة حياته مع اللاهوتيين، والأكاديميين، والبلاطات الملكية، بشكل يشبه كثيرًا ما فعله من قبله بلاونت (Blount) وتولند في إنكلترا أو ستوش، ولاو، وفاكتر في ألمانيا، على أنه مُجرَّد شذرة من نزاع قديم لا ينتهي بين العقل والسذاجة، وبين مصلحة النخب الفاسدة والمصلحة العامة، ويرجع في سلسلة متصلة عبر آلاف السنين وصولًا إلى فجر التاريخ الإنساني نفسه وليس إلى مُجرَّد تاريخ الفلسفة. علاوة على ذلك، فتح هذا المنظور الراديكالي الذي يتصور تاريخًا واحدًا «للروح الإنسانية» يدمج التاريخ الحديث مع التاريخ القديم، والوسيط، والشرقي، وتاريخ عصر النهضة، مسارًا جديدًا لافتًا ومُهِمًّا للهجوم على تنوير التيار الرئيس.

وفي حين أن الديكارتية، والمالبرانشية، والنيوتنية، وإمبيريقية لوك لم تُشجِّع، عمومًا، تاريخ الفلسفة، وكانت تميل إلى وضع فلسفة «القدماء» وعلمهم في صندوق القمامة، رفض التنوير الراديكالي أن ينبذ فكر الماضي جملة وتفصيلًا. واعتبر ديكارت ونيوتن، كل واحد منهما على حدة، أن نسقه هو المدخل الوحيد إلى الحقيقة، ويتطلب بداية جديدة بالكامل، في حين أن أشياع لوك والتوماسيين، ولو بتواضع أكثر، اعتقدوا كذلك، مع ذلك، أن معظم فلاسفة الماضي قد ضلوا الطريق عبر الجهل بقواعد «العقل» وحدوده. على العكس من ذلك، كان للنزعة الراديكالية، على الأقل منذ بيل، وبولانفيلييه، وفريري، والتي وصلت ذروتها عند ديدرو، وهلفيتيوس، وهولباخ، وكوندورسيه، وجهة نظر مختلفة بشكل درامي. وفي الواقع، فإن فريري، في إحدى مقالاته، يتقصى سبب الازدراء «تجاه الفلاسفة الذين يُعتبرون قدماء»، كما يشعر معظم الذين يعتبرون أنفسهم يطبقون «العلوم الدقيقة».[79] ومن وجهة نظره، نتج الانتقاص «الحديث» من شأن القدماء عن حَسَر فكري مصحوب بتصور متعجرف وخاطئ بأن علومنا الرياضية المتفوقة قد فتحت آفاقًا كاملة من الواقع كانت مخفية بالكامل عن الأجيال السابقة.

وإذا كان الديكارتيون، واللوكيون، والنيوتنيون قد حثوا الفلاسفة على نسيان الماضي، مفترضين أنهم أكثر تَفَوُّقًا بشكل شاسع من «القدماء»، فإن هذا الاحتقار، بالنسبة لرجال بعقلية بولانفيلييه، وفريري، وديدرو، كما عند توماسيوس وبروكر، ليس غير مُبرَّر فحسب، بل يعني التخلي عن مُهِمَّة الفلسفة ذاتها. وعلى هذا، وفي حين أن الديكارتيين والنيوتنيين تصوروا

(77) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 139-40; Proust, *Diderot*, 255-7, 276.

(78) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 140; Vernière, *Spinoza*, 559, 588.

(79) Fréret, *Œuvres complètes*, xvi. 202.

«التنوير» على أنه جوهريًا عملية تعلم أشياء جديدة لم تكن معروفة من قبل، فهم الفكر الراديكالي «التنوير»على أنه عملية استعادة البشر بشكل مطرد من براثن الخوف، والجهل، والخرافة، والتحيّز، عبر تعليمهم فهم الحقائق التي، وإن أصبحت تصاغ بأسلوب أكثر دقة، وشمولًا، وصقلًا من قبل، لم يحدسها أساسًا دائمًا سوى عدد قليل، وكانوا قادرين على تفصيل تَصوُّرات واضحة برزت أولًا من ضباب الأسطورة والقصص الخرافية البدائية، وما أطلق عليه فيكو «الحكمة الشعرية». ومهما كانت درجة الشك في زعمه، فإن فريري يزعم أن أساس نسق نيوتن حين تُنزع عنه أداته الرياضية ومصطلحاته الفنية، يتلخص في نسق الفيلسوف الإغريقي إمبيذوقلس (حوالى 492ـ432 قبل الميلاد). وهو يُؤكِّد أن الوقت والجهد والخبرة قد وسعت معرفتنا وحَسَّنت تقنياتنا، ولكن من غير الواضح أنها أمّنت لنا «وجهات نظر عامة جديدة». وفي الغالب، فإن المناهج الجديدة دفعتنا فقط إلى تجديد آراء قديمة كانت، زمَن طويل، قد نُسيت، أو أُهملت، أو «انتُقدت».[80]

وبالتالي أصبح التنوير الراديكالي، بعكس التنوير الديكارتي ـ المالبرانشي، واللوكي ـ النيوتني ـ الفولتيري، واللايبنتزي ـ الوولفي، انتقائيًا من الناحية الفلسفية خلال عصر ديدرو، وتبنى نزعة شمولية لم تستبعد أي جانب من ماضي الإنسان. وبينما تتفاوت أساليب الأنساق ومناهجه تكون المصطلحات المختلفة مفيدة في سياقات مختلفة، فإن كل السياقات التاريخية تجسِّد مرحلة بعينها في تَطوُّر الروح الإنسانية، ولب الحقيقة، الذي يصبح مع مرور الوقت أوضح بشكل بطيء لكثير من البشر، يكون كونيًا، وغير متغيّر، وفي النهاية يشترك فيه الجميع. والحقيقة في هذا السياق، واحدية ومادية بشكل لا هوادة فيه، أي هيلوزوية، و«ستراتونية» بالمعنى الذي طَرَحه بيل في أواخر كتاباته وكذلك ديدرو في مقالاته حَوْلَ تاريخ الروح الإنسانية. ومع ميل الفكر الراديكالي إلى العمل على الفلسفة القديمة للكشف عن اللب «الإسبينوزي» المخفي بطرق سرية، فإنه كشف هنا عن نفسه على أنه الوريث لتقليد من المعرفة الليبرتانية بوصفه تلميذًا للانتقائيين الألمان.

وفي الوقت الذي وافق فيه مؤرخو الفكر الراديكاليون على أن الحقيقة شيء متناثر بشكل واسع، لم تُلْقَ عليها سوى نظرة خاطفة عبر العصور في تعاقب لأشكال خارجية يمارس كل واحد منها سيطرة قوية، مؤقتًا، وفي سياقات تاريخية محددة، فإنهم أكدوا أيضًا، بعكس الانتقائيين الألمان، أنه مثلما أن الأفكار الصحيحة ترتبط بأشياء حقيقية، كذلك فإن النكسات والتعرجات الكثيرة للروح الإنسانية ترجع لأسباب ملموسة، أي التفكير المعيب، وعوائق مُحدَّدة طبيعية، واجتماعية، وسياسية تعترض بشكل مكثف مسارًا ثابتًا كان دائمًا المسار نفسه. وتقدم المعرفة الإنسانية «هو مسار معين»، في ما يعتقد ديدرو، يكاد يكون من المستحيل أن «تحيد عنه» الروح الإنسانية.[81] لكل عصر خصائصه الخاصة ونوع فلاسفته. ولكن في حين يحتاج التقدم الفلسفي، بِنَظَر انتقائيي التيار الرئيس، لأن يتمركز حَوْلَ التوفيق بين الفلسفة واللاهوت، ويَتعيَّن أن يشمل دائمًا ثنائية أنطولوجية مُتأصِّلة،

(80) Ibid., 212.

(81) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 140.

ولذلك تغيّرت منذ قدوم يسوع المسيح، فإن الكتّاب الراديكاليين يرون أن هناك لبًّا أساسيًا وحيدًا للاستدلال العقلي لا يمكن التعبير عن أي جزء منه بمصطلحات لاهوتية وهو، عند من يبجلون العقل وحده، دائمًا الشيء نفسه وهو مرشدنا الحقيقي الوحيد. وبينما اعتقد الانتقائيون الألمان أن للفلاسفة دورًا رئيسًا، وإن كان مساعدًا، في تشكيل التربية والتعليم، والقانون، والسياسة، والمجتمع الإنساني، فإنهم لم يرغبوا في أن يكونوا جزءًا من زعم الراديكاليين بأن هناك فضيلة واحدة فقط، كما صاغها ديدرو، وهي العدالة تحديدًا، وهدف واحد فقط للحياة الإنسانية، أن تكون سعيدًا، وأن الفلاسفة هم معلمو البشر الحصريون، وهم «الملوك الحقيقيون على وجه الأرض»، فيما يقول ديدرو، محييًا مقولة يونانية، وهي البشر الوحيدون الذين ظلوا في حالة الطبيعة «حيث كان كل شيء للجميع».[82]

وهكذا ألهم الحقل الجديد «تاريخ الفلسفة» في وقت متزامن إحدى الكتل الرئيسة للتيار الرئيس المعتدل، الانتقائية التوماسية، وشكّلَ وأرشد، من بيل إلى ديدرو، بشكل جوهري الفكر الراديكالي. وبالنسبة للجناحين تميل مُهِمَّة الفيلسوف ومُؤرِّخ الفلسفة إلى التلاقي. وبالنسبة لهما، دُفع الفلاسفة إلى ساحة جديدة بالكامل حيث يقوم الباحثون بإزالة الغبار والكشف عن شذرات الحقيقة المخفية والمطموسة والمتناثرة عبر التاريخ الإنساني. ومن منظور كل من التوماسيين والتنوير الراديكالي، يَتعيَّن على الفلاسفة الحقيقيين أن يضمّنوا تاريخ الفلسفة بطرق خلاقة في فكرهم كي لا يفقد أهميته. وقد اتهم الجناحان أولئك الذين يرفضون فلسفة الماضي وعلمه بطريقة جارفة بالظلامية المتعجرفة، زاعمين أن الفلاسفة الذين يجهلون «تاريخ الفلسفة» لا يستطيعون التفكر الفلسفي بشكل مهم بحسبان أن كل فلسفة واقعية يجب أن تتأسس على الدينامية المتطورة لما أطلق عليه بروكر التاريخ الفكري الإنساني وعلى «تاريخ الروح الإنسانية» لدى الراديكاليين.

غير أن ديناميات التنوير نفسه عملت ضد التوماسيين بشكل أكثر منها ضد الجناح الراديكالي. ذلك أن التوماسيين لم يستطيعوا مطلقًا توسيع نفوذهم دوليًا وفقدوا مواقع في ألمانيا نفسها منذ أربعينيات القرن الثامن عشر. ولم يشكل هذا إلا فرقًا ضئيلًا في الظاهر، نظرًا لأن الأجزاء الأخرى من التيار الرئيس المعتدل، لوكية-نيوتنية أو وولفيّة، بمُساعَدة الحكومات، والكنائس، ومعظم الرَّأي العام، هيمنت على معظم الثقافة الأوروبية. ولكنها تركت للتنوير الراديكالي حيازة مفهوم العقل الفلسفي من دون منازع، وهي حيازة مُهِمَّة. ولهذا، أُعيد تعريف الفلسفة ودروس التاريخ، عند المحافظين، خلال أواخر القرن الثامن عشر، بوصفها شيئًا مختلفًا بالكامل عن العقل الفلسفي الذي أصبح يعني بالتالي وبشكل حصري التطبيق المتسق للمبادئ المادية والطبيعانية على مجمل الواقع الإنساني.

ولا ريب في أن تخلي المحافظين عن تاريخ الفلسفة قد نتج عن إدراك متزايد بأن إسبينوزا، وبيل، وديدرو قد ربحوا هذا الجزء من المعركة وبينوا أن الفلسفة بمفردها، كما أشار ياكوبي وآخرون في ثمانينيات القرن الثامن عشر، لا يمكنها التغلب من دون مساعدة من قوى خارجية على الإسبينوزية

(82) Buck, 'Diderot', 140; Donini, 'History', 19.

أو تهميشها سواء أعُرّفت بطريقة دقيقة أم تم تصورها بشكل واسع على نمط بيل، بولانفيلييه، وديدرو. عند الكثيرين، بدا أن البحث في تاريخ الفلسفة يُشجّع بشكل إيجابي، ولا يعرقل، التبصر بأن الواقع يُشكّل بنية وحيدة متساوقة، تحكمها مجموعة متساوقة من القواعد تستحيل فيها المصادفات، لكون كل الأسباب والنتائج ميكانيكية وكذلك هيلوزوية بحيث إن الطبيعة تتطور وتخلق نفسها دون أي سلطة خارجية، أو عناية إلهية، أو قوة فوق طبيعية. وكانت النتيجة الحتمية أن أصبح مجال الفلسفة كل شيء، العلم، والدين، والسياسة، والأخلاقيات، والنظرية الاجتماعية. لقد كانت رؤية في ما أطلق عليه أينشتاين (Einstein) في القرن العشرين «التناغم المُنظَّم لما هو موجود»، حيث يعمل مجمل الواقع من دون تدخل إلهي أو فوق طبيعي.[83]

(83) Clark, *Einstein*, 502.

20

إيطاليا، والتنويران، و«العلم الجديد» عند فيكو

1. إيطاليا تتبنى تنوير التيار الرئيس

يمكن القول إنه بعد انتخاب بروسبيرو لامبرتيني (Prospero Lambertini)، في روما في 1740، عقب اجتماع سري مُطوَّل للكرادلة، ليكون البابا بينديكت الرابع عشر (بابا خلال 1740-1758)، ضِمْنَ تيار التنوير الرئيس المعتدل موقعًا غالبًا في إيطاليا. وكان البابوات السابقون قد قاموا بدعم البحث والفنون؛ ولكن قليلًا منهم يستطيع أن ينافس بينديكت مصلحًا، أو رجلًا عالميًّا (لكونه دبلوماسيًّا متمرسًا)، أو رجل علم بجدارة (لكونه خبيرًا مرموقًا في التاريخ الكنسي). وبحلول 1740، أصبح من الواضح أيضًا في شمال جبال الألب أن إيطاليا تتغيّر بشكل جوهري. وعبر توقعهما الواثق بمزيد من التغيّرات المُهِمَّة في المناخ الثقافي العام في إيطاليا، نجح كل من فولتير، الذي راسل البابا عدة مرات، ومونتسكيو ذو الصلات الجيدة به خلال أربعينيات القرن الثامن عشر، في تأسيس ارتباطات مع البابوية والحصول على جيوب دعم داخل الفاتيكان.[1]

وإلى جانب دعم المكتبات البابوية وإضافة مزيد من الروائع المعمارية في عاصمته، حرص البابا على إحياء الدراسات في جامعة سابينزا بروما، وتشجيع إحساس بالتجديد الفكري. وكان هذا جزءًا من عملية تجديد أوسع اتضحت فعلًا في جامعات نابولي، وبيزا، وبادوفا، وتورينو وأماكن أخرى، تبنت منظورات أكثر حداثة في الحقول المعرفية القائمة مع إضافة مقاعد أستاذية في الفلسفة الطبيعية، وعلم النبات، والقانون الطبيعي، وتاريخ القانون، وهي حقول جديدة مُهِمَّة كانت مهملة من قبل.[2] وبعد تعيين الشاب روجيرو بوسكوفيتش (Ruggiero Boscovich) (1711-1787) مِن راغوزا والخبير في علم فلك نيوتن وفيزيائه وخاصة مدارات الكواكب، في الكلية الرومانية في 1740، تمترست نيوتنية نشطة ومحترمة دوليًّا بقوة في إيطاليا، في قلب الدولة البابوية نفسها. وكان التبني الرسمي للنيوتنية من قبل الجناح الليبرالي في الكنيسة، حيث لم توضع قط الأعمال النيوتنية، حتى المكتوبة باللغة الإيطالية، في الفهرس [الكتب الممنوعة كنسيًّا] على الرغم من نزعتها إلى القول بمركزية الشمس،[3] مصحوبًا بإعادة تأهيل جزئية صيغت بشكل دقيق وخُططت بعناية لغاليليو. ومنذ ذلك الوقت أُمرت محاكم التفتيش، التي حاول بينديكت السيطرة عليها كذلك في جوانب أخرى، وإن كانت النتائج في الغالب غير واضحة ومتنازَعًا عليها، بإيقاف كل الإجراءات ضد الكتّاب الأحياء والأموات الذين يُفسّرون حركة الأرض حَوْلَ الشمس. وقد وجدت شخصيات فكرية بارزة، مثل المناوئ لليسوعية لودوفيكو أنطونيو موراتوري (Ludovico Antonio Muratori)

---

(1) Macé, 'Lumières françaises', 21; Godman, *Geheime Inquisition*, 262-3.

(2) Zambelli, *Formazione filosofica*, 309-10; Ferrone, *Intellectual Roots*, 263, 297 n. 10; Israel, *Radical Enlightenment*, 524-7.

(3) Godman, *Geheime Inquisition*, 219, 223-4, 252.

(1672_1750)، وهو مناصر مدني للتنوير الكاثوليكي في تلك الأيام واجه بعض الصعوبات مع محاكم التفتيش، نفسها تحت رعاية البابا الخاصة وحمايته.[4]

وقد تكيفت البابوية الإصلاحية لبينديكت الرابع عشر مع الظروف الجديدة، حتى في علاقتها مع نيابة الملك في نابولي، مقر الطور «الديكارتي» ما قبل 1700 من التنوير الإيطالي، حيث كان هناك قبل 1740 صراع اختصاصات قضائية مرير بين البابوية والإدارة البوربونية (Bourbon) الإسبانية المستعادة (منذ 1734) حَوْلَ الامتيازات الكهنوتية، والضرائب، وسلطات الرقابة. ووَفْقًا للاتفاقية البابوية سنة 1741، قبل بينديكت تقليصًا ملموسًا في السيطرة، والحصانة، والامتيازات الكنسية في مجالات عديدة منها إدارة جامعة نابولي، حيث درّس فيكو (Vico)، والإشراف على رقابة الصحف. وكجزء من الترتيبات الجديدة، أصبح المقعد النابولي في محاكم التفتيش الكاثوليكية أول فرع من محاكم التفتيش في أي مكان يُلغى بشكل رسمي. ومع ذلك، ظلت الرقابة على الكتب صارمة في نابولي، كما في روما وتوسكانا، واستمر منع كتاب جيانوني **التاريخ المدني لمملكة نابولي** (*Historia civile del regno di Napoli*) وغيره من أعمال التنوير المبكر الرئيسة. كما في السابق.

صحيح أن النيوتنية في حدّ ذاتها غُرست بشكل مُكثّف بين النخبة الفكرية في روما منذ العقد الثاني من القرن الثامن عشر، غير أن نقاش أفكار نيوتن حَوْلَ الجاذبية والقوّة لم يستمر بعض الوقت إلا بأسلوب خفي ومتردّد.[5] إضافة إلى ذلك، يبدو أنه كانت هناك دراية قليلة نسبيًّا بلوك في إيطاليا إلى ما بعد نشر الطبعة الجديدة من ترجمة بيير كوست **للمقالات** في 1729، وهو حدث عجّل بزيادة لافتة في الاهتمام بلوك فضلًا عن هجوم دوريا الغاضب على لوك في 1732.[6] وحسب البروفيسور تومازو فينشنسو مونيليا (Tommaso Vincenzo Moniglia) من بيزا (المتوفى عام 1787)، الذي عرّف المادي بأنه إسبينوزي، كان من الممكن العثور بحلول أوائل أربعينيات القرن الثامن عشر على اللوكيين في كل مكان في إيطاليا، حيث أصبح الكثير من الأكاديميين ورجال الدين مقتنعين بأن توكيد لوك على تعالي الله ولاماديته و«إثبات» أن المادة، بمُجرَّد أن تسكن، لا تستطيع التحرك بمفردها شكّل الدفاع الفلسفي الأفضل المتاح ضد الماديين والإسبينوزيين.[7]

وقد أضاف تزايد الاهتمام بلوك المصحوب بجهود بوسكوفيتش (Boscovich) وغيره من البُحّاث الرومان، وزملائهم «التنويريين» في نابولي وفلورنسا، زخمًا جديدًا قويًّا للتنوير المُؤسّس على أفكار «إنكليزية» في إيطاليا خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، وهو نزوع فكري. مثل نظيره القوي، التيار اللايبنتزي-الوولفي، لُوحظ بوجه خاص في الجامعات وبين رجال الكنيسة. وهو يشهد على أحد التغيّرات الاجتماعية الرئيسة في إيطاليا منذ أواخر القرن السابع عشر، التحول

(4) Bertelli, *Erudizione*, 172, 414-15, 417-19; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 37.

(5) Ferrone, *Intellectual Roots*, 18-39, 122-82.

(6) Doria, *Difesa della metafisica*, i. 328, ii. 228-32, 262.

(7) Moniglia, *Dissertazione contro i fatalisti*, i. 41-2, 53, 143, 167; Moniglia, *Dissertazione contro i materialisti*, i. 47, 239, ii. 231-2, 235.

الدرامي في معظم البلاد إلى مستويات أعلى من التعليم بين رجال الدين. أما فيما يتعلق بنيابة الملك في نابولي، فقد أدت جهود ثلاثة مطارنة بين 1667 و1702، بمن فيهم الكاردينال-المطران المُتقشِّف المضادّ للديكارتية كانتيلمو (Cantelmo) (مطران في الفترة 1691-1702)، إلى ارتفاع نسبة خريجي الجامعة بين رجال الدين الذكور من حوالى 3 في المئة في أوائل القرن السابع عشر إلى ما لا يقل عن 20 في المئة بحلول 1702.[8]

ومع حلول 1740 أصبح الوضع مُهيّأً بشكل جيد للتنوير الإيطالي المعتدل، خاصة في نابولي، وفلورنسا، والبندقية، وفي روما نفسها. وقد تَحَوَّلت فلورنسا، عاصمة توسكانا، منذ وفاة الدوق الكبير المتدين بشكل مروّع كوسيمو الثالث (Cosimo III) (حكم من 1670 إلى 1723)، من رجعية جارفة إلى إصلاح معتدل خلال عصر آخِر حكام أسرة مديتشي (Medici)، الأطباء جيان غاستوني (Gian Gastone) (الذي حكم من 1723 إلى 37)، وأصبحت مركز نشر متزايد الأهمية، كونها، مع البندقية المكان، الذي ظهرت فيه النسخة الإيطالية من شرح فولتير الشهير لفلسفة نيوتن، **ميتافيزيقا نيوتن** (*Metafisica di Neuton*)، في 1741-1742. وكان جيان غاستوني، الذي قضى بعض الوقت في ألمانيا، حيث راقت له فلسفة لايبنتز وولف، أميرًا للتنوير المعتدل أدخل تدابير إصلاحية مُتنوِّعة، مُخفِّفًا ضِمْنَ أشياء أخرى من قيود الحركة المضادّة للإصلاح الديني الخانقة المفروضة على اليهود فضلًا عن الرقابة. إضافة إلى ذلك، حرص على ازدراء سلف بينديكت المحافظ، في 1734، عبر تشييد نصب تذكاري جميل لغاليليو في إحدى كنائس فلورنسا الرئيسة، كنيسة سانتا كروتشي (الصليب المقدّس).

ولكن لم يصبح التنوير المعتدل رسميًا - إذا جاز التعبير - في إيطاليا إلا بعد 1740. وإذا كانت إبستيمولوجيا لوك قد حصّنت المعجزات، وخلود النفس، والعناية الإلهية (وكان منع مجمع العقيدة والإيمان الذي حدث في السابق، والذي كان سوف يُنسى قريبًا، **لمقالته** (1734) **وعمله وجاهة المسيحية** (*Reasonableness of Christianity*) (1737)، مُتَعلِّقًا بشجب لاهوته (وإسهابه) وليس فلسفته،[9] فإن فكر نيوتن حظي بتبجيل خاص لتوكيده سلطان الله وحكمته و«إثباته» أن المادة خاملة بالكامل.[10] وكان اللاهوت الطبيعي الإنكليزي بصفة عامة مُفضَّلًا، وكانت أعمال وليام ديرهام (William Derham) (1657-1735)، الذي كان كاهنًا وصديقًا لنيوتن ومهتمًا بالدراسات المجهرية، وسيلة مُؤثرة في نسختها الإيطالية التي نُشرت في كل من فلورنسا ونابولي.[11] الإبستيمولوجيا اللوكية، وعلم الفلك والفيزياء النيوتنية، واللاهوت الطبيعي: هنا يوجد إطار أيديولوجي جديد قوي ملائم تمامًا لإيطاليا الخارجة ثقافيًا من عالم مضادّ للإصلاح الديني جامد ومعزول، ولكن حيث كان الأمراء والكنيسة مصممين على ألا يمضوا بعيدًا جدًا، أو سريعًا جدًا على وجه التحديد لضمان

(8) Sella, *Italy*, 117; Israel, *Radical Enlightenment*, 50.

(9) Costa, 'Santa sede', 66, 69-70, 103.

(10) Genovesi, *Lettere filosofiche*, i. 32.

(11) Moniglia, *Dissertazione contro i materialisti*, ii. 223; Derham, *Dimostrazione*, 381; Ferrone, *Intellectual Roots*, 78-9.

أن تُوازن المرونة والحرية المتزايدة بمُؤسَّسات حصينة وقوية بالدرجة التي تُمكّنها من حماية البنى الأساسية للسلطة والمعتقدات والقوة.

وتناغمًا مع المزاج الجديد للواقعية البابوية واحتياجات تنوير كاثوليكي على وجه التحديد، يجمع التقليد والعقيدة مع تيارات فكر معتدلة جديدة، أجرت البابوية أيضًا تعديلات مؤثرة على علاقاتها الدبلوماسية مع البلاطات الأوروبية. واللافت في هذه التعديلات على وجه الخصوص هو إبعاد بينديكت للبابوية سياسيًّا عن أسرة ستيورات. وخلال فترة تحسن العلاقات بين بريطانيا وفرنسا، بعد وفاة لويس الرابع عشر، انتقل بلاط ستيورات، في 1718، من باريس إلى الولايات البابوية، أولًا إلى أوربينو (Urbino) ثم، في 1719، إلى قصر موتي (Palazzo Muti) في روما. وعلى الرغم من أن بينديكت كان أكثر دعمًا لآل ستيورات من الناحية المالية من البابوات السابقين، فإنه انتهز اتفاق ستيورات مع فرنسا (التي كانت في حالة حرب مع بريطانيا آنذاك) في 1745 ليتخلص، بوصفه محايدًا، من تحالفه مع ستيورات ويقيم علاقات ودية مع البلاط الهانوفري في لندن، وبالتالي يبني مزيدًا من الجسور مع إنكلترا والثقافة الإنكليزية.[12] ومن بين أشياء أخرى كثيرة، سهّل هذا على الزوار الإنكليز ذوي العلاقات الجيدة، خاصة بعد هزيمة اليعقوبيين الحاسمة في معركة كَلودِن (Culloden)، في 1746، القدوم إلى الولايات البابوية والتمتع بروائع المدينة البابوية. وعلى الرغم من أن بلاط ستيورات ظل في قصر موتي، ازدهرت الجولة الكبرى كما لم يحدث من قبل، ما أعطى دافعًا جديدًا لروح الأنغلوفيليا الفكرية المحورية للسياسة الثقافية البابوية الجديدة.

وكان التغيير يعني أنه أصبح يُنظر إلى البلاط البابوي بصفة عامة على أنه تخلى عن دعمه السابق غير المحدود لمبدأ الحق الإلهي للملوك لمصلحة موقف أكثر براغماتية. غير أن انتخاب بينديكت ساعد فوق ذلك على توضيح السمة العامة للتنوير المعتدل الإيطالي، وطبيعة ما يميز التنوير المقبول للبلاطات الإيطالية الإصلاحية عن الفكر الراديكالي. وقد شَكَّلَ مَعْلَمة للانتقال من العالم القديم الذي كان فيه، كما لاحظ مراقب من البندقية، البروتستنتيون، واليهود، والمسلمون الأعداء الرئيسون للكنيسة، إلى مناخ أيديولوجي جديد حيث أصبح الأفراد والكتب التي تعلّم المادية والارتيابية هدف البابوية الرئيس.[13] ولم يعد بمقدور أحد أن يفترض أن الكنيسة الكاثوليكية كانت، بصفتها مُؤسَّسةً، معارضة لتنوير لوك، ونيوتن، ولايبنتز، وولف، وفولتير. وقد أصبح النزاع بين التنوير المعتدل والراديكالي بصفة عامة، وكذلك في إيطاليا، ملموسًا وذا طبيعة رسمية بشكل أقوى، حيث حصل طرف واحد على موافقة، إن صح هذا التعبير، المباركة البابوية العلنية والغزيرة.

ومن خلال تجهيزها بتعليمات مُعدَّلة بشكل كبير حَوْلَ ما يُسمح به وما يُقمع، كان لزامًا على محاكم التفتيش منذ ذلك الوقت أن تُميِّز بشكل حادّ بين العالم الفكري لدى بيكون، وبويل، ولوك، ونيوتن، وفولتير، «تنوير الأفكار الإنكليزية» الخيّر، وكذلك أفكار الانتقائيين التوماسيّين واللايبنتزيين، من جهة والعالم الفكري للاتديّن، والفتنة، واللادين، والربوبية التي أصبحت الآلة الثقافية والتربوية للبابوية آنذاك تُركِّز بشكل متزايد على محاولة مجابهتها، من جهة أخرى. وكان ذلك يعني إعطاء الضوء الأخضر

---

(12) Gregg, 'Financial Vicissitudes', 77-8.

(13) Concina, *Della religione rivelata*, preface p. ix.

لنشر أعمال «تنويرية» معتدلة مع اشتراط أن تبرز معارضتها للمادية، والربوبية الراديكالية، والإسبينوزية بشكل واضح. ومن بين الأعمال الكثيرة التي نُشرت في إيطاليا في أربعينيات القرن الثامن عشر والتي ما كان لها أن تظهر في فترة سابقة كتاب **اختفاء فن السحر** (*Arte magica dileguata*) (فيرونا، 1749) للأرستقراطي، ورجل العلم، وجامع الأشياء الأثرية، ومُؤرِّخ وجهات النظر المستنيرة شيبيوني مافي (Scipione Maffei) (1675ـ1755)، وهو هجوم جريء على الخرافة الشعبية، والاعتقاد في الشعوذة، ومُحاكَمة المشعوذات (التي ظلت قضية في أقصى شمال-شرق إيطاليا) ولو أنه، مع ذلك، تَجنَّب بحرص الإنكار الكامل لقدرة الشيطان على التدخل في شؤون البشر.[14] وكان عملًا حَدَّد على نحو فعّال موقف التيار الرئيس المعتدل الإيطالي من موضوع السحر، وسرعان ما دُعم بأطروحة حَوْلَ هذا الموضوع للمسن آنذاك كوستاتينو غريمالدي (Costatino Grimaldi) (1667ـ1750)، أحد المصلحين القانونيين المُبرّزين والمعارضين لمحاكم التفتيش في نابولي، نُشرت بعد وفاته بروما في 1751. وقد ظهر من هذه المنشورات أن التنوير الإيطالي الذي أصبح محترمًا ومقبولًا استنكر الخرافة الشعبية المفرطة وسذاجة الماضي ولكنه شجب بشكل مُساوٍ الموقف «الطبيعاني» والبِيكريّ [نسبة إلى Bekker]، و«الإلحادي» بأنّه ليس هناك شياطين ولا يوجد سحر على الإطلاق. وظل الرفض الكامل لعلم الشياطين، وعبادة إبليس، وتَدخُّل الشيطان في أعمال البشر محظورًا وممنوعًا منعًا باتًّا.[15]

وكما كان الحال في مجال السحر، والشعوذة، والعرافة، أصبح التيار الرئيس الإيطالي المعتدل منذ 1740 قادرًا، في ما يتعلق بالفلسفة العالية، على تعزيز هيمنته الفكرية وتحديد مواقفه المميزة بثقة ودقة جديدين. وكان من الشخصيات البارزة هنا الفيلسوف والمصلح العظيم من نابولي أنطونيو جينوفيزي (Antonio Genovesi) (1712ـ1769). وبحلول أربعينيات القرن الثامن عشر، كان جينوفيزي قد قام بدراسة شاملة لكل التيارات الفلسفية الرئيسة في أوروبا منذ ديكارت، الفرنسية، والبريطانية، والألمانية، والهولندية. وشرح عملاه الرئيسان، **عناصر الميتافيزيقا** (*Elementa metaphysicae*) (1743) **وعناصر نقدية منطقية من كتب الفن 5** (*Elementorum artis logicocriticae libri* V) (1745)، بشكل مُفصَّل كل التيارات الفكرية الرئيسة العاملة في إيطاليا، بما فيها الأفكار المادية حَوْلَ الارتيابية، والجبرية، «والمفكرين الأحرار»، والإسبينوزية، التي كانت ممنوعة بشكل صارم، وكان مجمل الجزء الأول من كتابه **عناصر** مُكرَّسًا، حسب تعبيره، للإطاحة بأنساق المَلاحدة القدماء والمحدثين، وخاصة الإسبينوزية بوصفها التهديد الأكثر قوة.[16] ولكن إذا كان تحديد العدوّ الجديد أمرًا بسيطًا نسبيًّا، فقد واجه جينوفيزي صعوبة كبيرة في تأمين إرشاد واضح فيما يتعلق بكيفية حل الخلافات بين الأنساق الحديثة المعتدلة المقبولة المتنافسة.

وقد أثنى جينوفيزي بكلمات دافئة على لوك، ونيوتن، ولايبنتز، وِوولف، والتوماسيين، والمالبرانشيين، وعلى فولتير مناصر نيوتن، ولكن في الوقت نفسه، اكتشف عيوبًا قاتلة في جميع

(14) Ferrone, *Intellectual Roots*, 61, 94, 320; Maffei, *Arte magica*, 12-14, 39.

(15) Moniglia, *Dissertazione contro i fatalisti*, i. 166-7; Israel, *Radical Enlightenment*, 744.

(16) Genovesi, *Lettere filosofiche*, i. 31-2.

أنساقهم، وإن يكن التيار الديكارتي (الذي كان قويًا بوجه خاص في نابولي في السابق) قد بدا له الأكثر عيوبًا لأنه كان المصدر الذي جاءت منه «البِيكريّة والإسبينوزية».[17] والبارز بشكل واضح جدًّا من كتبه أنه بينما أصبحت عدة أنواع من التيار الرئيس المعتدل في إيطاليا بصفة عامة (ولو ليس بالكامل) مهيمنة، فإنها كانت في الوقت نفسه منقسمة ومتعارضة في ما بينها بحيث لم يكن بالمقدور التوفيق بينها. وقد أقلقته النيوتنية، على الرغم من أنها أصبحت مُتَرَسِّخة بقوة في روما، ونابولي، وفلورنسا، والبندقية على حد سواء، لأنها بدت له نسقًا يقترب كثيرًا من الميكانيكية الخالصة، ما يعرّض المعجزات للخطر.[18] وبعكس مونيليا، لم يكن مطمئنًا بوجه خاص لقوة الدعم الذي تلقّاه لوك بسبب ما اعتبره ضعفًا وغموضًا في مذاهب الذهن، والإرادة الحرة، وخلود النفس عند لوك.[19] ولم يستطع أن يرى كيف يمكن لنيوتن أو لوك، على الرغم مما كان يزعمه الكثيرون، أن يكون حاجزًا منيعًا ضد الإسبينوزية والمادية.

ويَتعيَّن جزء من الخطر المُتأصّل في مثل هذه الفوضى، في ما اعتقد جينوفيزي، في أن اللوكيين والكتل الأخرى يعرقل بعضهم بعضًا بما يحول دون مُهاجَمة الجبريين بقوة كافية.[20] واعتقد مونيليا، الذي دعا إلى تحالُف أوثق بين النيوتنيين واللوكيين وبين أنصار لايبنتز وولف لمُواجَهة التحدي الخطير للإسبينوزية، أن هذه الفوضى غير مرغوبة بشكل كبير.[21] ولكن ماذا كان التحدي على وجه الدقة؟ لقد وصف مونيليا الإسبينوزية في 1744 بأنها ثورة عامة في كل المجتمع، والسلطة، والقانون، والعادات، والسياسة، «انقلاب كامل في أفكار، ولغة، وشؤون العالم»، يضع كُلّ شيء على أساس المصالح والأهواء الفردية.[22] ووَفْقًا لرجل الدين البندقيّ [من البندقية] المعروف جدًّا دانيل كونشينا (Concina) في 1754، فإن «روعة وحقيقة الدين المُنَزَّل» في إيطاليا أصبحت الآن في صراع شامل مع آلاف «المَلاحدة، والربوبيين، والماديين، والطبيعانيين، والسوائيين، والمتحررين» الذين يُفترض أنهم جميعًا «يعتقدون أن البشر عدد كبير من الآلات المادية تتحرك وَفْقَ قوانين الميكانيكا»، وقائد (مايسترو) هذه المجموعة من «المفكرين الأحرار» هو إسبينوزا.[23]

وفي تلك الأثناء، كان هناك، وبصورة حتمية، استياء وسخط في الدوائر المحافظة، من هذه اللبرنة الفكرية، والثقافية، والاجتماعية العامة والسريعة. وكانت النتيجة، وهي شيء غير مسبوق تقريبًا، بروز معارضة أيديولوجية كاثوليكية ناشئة (وخفية إلى حد كبير في البداية) داخل الفاتيكان، وفي نابولي، وفي الخارج، وهي معارضة تنتقد البابوية من اليمين. ذلك أن بينديكت فشل تمامًا في

(17) Genovesi, *Elementorum artis*, 530; Genovesi, *Elementa metaphysicae*, ii. 9.

(18) Genovesi, *Elementa metaphysicae*, ii. 9; Genovesi, *Lettere filosofiche*, i. 37-9; Venturi, *Illuminati*, v. 13-14.

(19) Genovesi, *Elementorum artis*, 274-5, 514-30; Genovesi, *Elementa metaphysicae*, i. 25-6, 41-56, 98-105, ii. 11-38.

(20) Genovesi, *Lettere filosofiche*, i. 30-2.

(21) Moniglia, *Dissertazione contro i materialisti*, ii. 309-11, 314-16.

(22) Moniglia, *Dissertazione contro i fatalisti*, ii. 22.

(23) Concina, *Della religione rivelata*, i. 3, 7, ii. 371-2.

إصلاح مَحاكم التفتيش إلى المدى الذي كان يرغبه. ولكن إذا كان النقد داخل الفاتيكان أكثر فاعلية في تلك اللحظة، فإن المعارضة في الخارج، بما فيها فرنسا، كانت في الغالب الأكثر حدة. وعندما أُهديت مسرحية فولتير **محمد** (Mahomet) إلى بينديكت، في 1742، ورد البابا على فولتير، في ما يُذكر، مخاطبًا إياه بعبارة «ابني العزيز»، ومثنيًا على جهوده ضد المادية والإلحادية، كان ذلك كثيرًا جدًّا بالنسبة للجانسينيين الفرنسيين الذين أحسوا أنهم ملزمون بالاحتجاج. وموبخين البابا بمرارة لأنه رفض كل اتصال معهم في حين تواصل بود مع فولتير، أعلنت مجلتهم السرية **الإكليريكية الجديدة** (*Nouvelles ecclésiastiques*)، بشكل لاذع أنّ «فولتير نفسه فوجئ بشكل غير مسبوق؟»[24]

وفي الوقت نفسه تواصلت الحملة ضد الأفكار الراديكالية بلا هوادة، على الرغم من أن التنوير الراديكالي كان هدفًا صعبًا في إيطاليا، ويرجع ذلك تحديدًا إلى القناع، أو «الانضباط» الذهني، الذي كانت محاكم التفتيش، والكنيسة عمومًا، قادرة على فرضه على الجميع.[25] وقد تَعيَّن جزء من المشكلة في الفتنة المُموَّهة القادمة من الخارج، حيث وصفَ كونشينا بيل بأنه «كافر مُقنّع» كانت «كتبه الضارة الخَطِرة على المجتمع» تؤدي إلى زيادة عدد الكفار يوميًّا.[26] وكان هناك بالطبع كاتب أو كاتبان إيطاليان راديكاليان تَحدَّيا صراحة الكنيسة والأمراء. ولكن كان عليهما أن يفرّا إلى الخارج بعيدًا عن قبضة المفتشين، وكان من شبه المستحيل الحصول على كتبهما في إيطاليا ولذلك لم يُشكّلا خطرًا داهمًا. وقد أحرق راديكاتي كل جسوره مع الكنيسة، فضلًا عن البلاط، في تورينو؛ وكان آنذاك قد توفي. ولم يكن من الممكن الحصول على منشورات بيترو جيانوني (1676ـ1748)، الذي عاش في المنفى، غالبًا في فيينا، منذ هروبه من نابولي في 1723، في حين أن كتابه الراديكالي الرئيس، فضلًا عن كتابه **التاريخ** (*Historia*)، وهو تَقَصٍّ للكتاب المُقدَّس يشكك في أصوله الإلهية وفي المعجزات سُمي **التاج الثلاثي** (*Triregno*)، ألّفه بين 1731 و1734 وتأثر كثيرًا بإسبينوزا، ولوكلرك، وتولند، ظل مخطوطًا. وقد انتهت إقامته القصيرة في البندقية خلال 1734ـ1735، حيث تجادل مع كونتي، بترحيله سريعًا من الدولة؛ وعندما حاول مرة أخرى الدخول إلى إيطاليا مُتخَفّيًا، من جنيف، في 1736، استُدرج إلى فخ وسُجن من قبل فيكتور أماديوس الثاني (Victor Amadeus II) من سافوا الذي أصبح، منذ اتفاقيته مع البابوية في 1727، أحد أكثر خصوم الحرية الفكرية تَشدُّدًا بين حكام أوروبا المطلقين.[27] وظل السجين محجوزًا في تورينو احترامًا للبابوية بقية حياته، وحتى بينديكت الرابع عشر رفض أن يرجع في قراره في قضية هذا المذنب. وبعد اثني عشر عامًا من السجن توفي جيانوني في زنزانته في آذار (مارس) 1748.[28]

(24) *Nouvelles ecclésiastiques* (1746), 61 (17 Apr.); Pappas, *Berthier's* Journal, 91; Godman, *Geheime Inquisition*, 262-3.

(25) Ricuperati, 'Il problema', 371; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 192.

(26) Concina, *Della religione rivelata*, i. 23-4; Conti, *Scritti filosofici*, 102, 241.

(27) Symcox, *Victor Amadeus II*, 221-2; Giannone, *Opere*, 991; Badaloni, *Antonio Conti*, 190-2; Ricuperati, *Nella costellazione*, 171.

(28) On Giannone's imprisonment,

انظر:

Giannone, *Opere*, 267-88, 326-8; Israel, *Radical Enlightenment*, 674-7.

أنكر راديكاتي وجيانوني المعجزات ورفضا السلطة الكنسية، وشجبا «الكهنوت» والامتيازات الاقتصادية للكنيسة، بأسلوب وقح ومباشر. ولكن كانت هناك كذلك طرق أخرى، أكثر مُوارَبة وانتشارًا، للتشكيك في وجهة نظر الكنيسة اللاهوتية حَوْلَ العالم كان من الصعب تحديدها وإزالتها. فقد كان لدى أنطونيو كونتي (Antonio Conti) (1667ـ1749)، الذي أخذ مونتسكيو في جولة في البندقية أثناء إقامته هناك في 1728، كونه قضى سنوات كثيرة في الخارج قبل أن يعود إلى البندقية في 1726، معرفة ممتازة بالتطورات الفلسفية والعلمية الحديثة في فرنسا، وألمانيا، وإنكلترا؛ وقد عاش حياة هادئة نسبيًا في البندقية بفضل ولادته من أصول نبيلة وصلاته، وحسن تقديره، وإن كان على حساب لَجْم قلمه ولسانه، وقد خضع لرقابة دائمة بعد احتكاكه مع محاكم التفتيش في 1735.[29] وحتمًا، كان آخرون أكثر حكمة ولم يكن من السهل كبحهم. كيف كان يمكن للكنيسة أن تقضي على أولئك الذين بقوا في إيطاليا، يُوظّفون مناهج نيكوديمية (Nicodemist) كي يظلوا بعيدين عن قبضة محاكم التفتيش بينما يحاولون، مع ذلك، نشر أفكار تحريضية بطريقة مستترة؟

وإلى جانب جيانوني، كانت هناك أسس، كما رأينا، لضم عدد آخر من أعضاء التنوير المبكر في نابولي إلى صفوف الراديكاليين، وعلى وجه التحديد اثنان من شخصياتهم المُبرِّزة، فيكو وصديقه الجمهوري المتحمس باولو ماتيا دوريا (Paolo Mattia Doria) (1662ـ1746). ومن هنا أصبحت الرقابة الكنسية متشابكة في عقدة كاملة من الصعوبات الفكرية والعملية. ذلك أن فيكو، على الرغم من أنه بلا شك «رجل عظيم»، كما لاحظ دوريا في نهاية حياتيهما،[30] كان أيضًا مُؤلِّفًا فشل بشكل مستمر، وإن كان يبدو عن قصد، في التعبير عما يعنيه بشكل واضح، ولم يعجب هذا الغموض جيانوني بأي حال من الأحوال. ويمكن للمرء ببساطة تفسير عوز الوضوح عنده في نقاط حاسمة في إطار أسلوب مُلتَوٍ فطريًا يميل، وَفْقَ كلمات أشعيا برلين (Isaiah Berlin)، «لأن يكون مزخرفًا، وغير منضبط، وغامضًا».[31] وقد بجّل الشعر والبلاغة الكلاسيكية وكان مغرمًا باستخدام تعبيرات شعرية في عمله ذاته. ولكن بحسبان أنه كان يسكن على أرض تهيمن فيها محاكم التفتيش على الأمور الفكرية، وكان أستاذًا محترمًا، وتأسى بجيانوني الذي عرفه شخصيًا، فضلًا عن براديكاتي وكونتي من قبله، من المرجّح أنه شعر بأنّه يُفضّل التعبير عن مفاهيم بعينها بأسلوب غامض بدلًا من أن يكون واضحًا.

وقد عَلَّقَ كثير من الشراح المحدثين على تعبيرات فيكو الملتوية ومسحته الشعرية النابضة بالحيوية، حيث لاحظوا في الغالب أن عددًا قليلًا من مفكّري الماضي المُبرِّزين عرضوا بسهولة أكثر أنفسهم لتأويلات مختلفة بشكل واسع.[32] ولم يكن من المستغرب، أنّ عددًا كبيرًا من دارسي أعماله الكاملة، الذين ضُلّلوا جزئيًا بزعم أشعيا برلين بأن فيلسوف إيطاليا الأعظم كان سلفًا «لأصحاب التنوير المضادّ»، اعتبروا أن عباراته ذات المسحة التقَوية (في بعض الأحيان) تعني أن مشروع فيكو

(29) Costa, 'Bayle', 118-19; Badaloni, 'Vico', 354-5; Nuzzo, 'Vico e Bayle', 170-1; Caporali, 'Ragione e natura', 161, 173, 188-9; Israel, *Radical Enlightenment*, 664-83.

(30) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 182.

(31) Berlin, *Three Critics*, 21.

(32) Ibid., 22-3; Ricuperati, *Nella costellazione*, 30.

يشكل «خطابًا أصيلًا وجريئًا مضادًّا للحداثة»، مدفوعًا بالارتياب في «غواية الفلسفة ذاتها بالقوة والوهم المصاحب حَوْلَ تَفوُّقها المزعوم على أشكال المعرفة الأخرى»، واعتقدوا أن كتابه **العلم الجديد** (*Scienza nuova*) يشمل نقدًا لوهم القوة في الفلسفة: فهو يميط اللثام عن زعم الفلسفة بأنها الخطاب المميز والسائد للعصر الحديث فضلًا عن مشروعها لإخضاع المسيحية للتدقيق النقدي».[33] وفي الواقع، فإن عكس هذا على وجه الضبط هو الصحيح: فقد تَطَلَّع فيكو عبر «علمه الجديد» إلى هندسة «ثورة» في عالم المعرفة، وجَرَفَ عالم المعرفة التاريخية والأدبية التقليدي بعيدًا، وكَشَفَ عن «حداثته» الجوهرية ليس من خلال رفض الحزمة الميتافيزيقية لدى ديكارت، ولوك، ونيوتن فحسب، ولكن أيضًا عبر إيمانه اللافت بقوة «الفلسفة» العظيمة.

وعلى الرغم من مزاعم العديد من البُحّاث الكاثوليك، إذا تقصينا السياق الفكري والخلافات التي في إطارها طَوَّر فيكو ودوريا فلسفتيهما، لا يمكن القول بشكل مقنع إنهما كانا «تقليديين»، «مضادّين للحداثة»، أو كانا مراعيين في توجهاتهما للسلطة الكنسية المعاصرة أو للمجتمع عمومًا. فعلى العكس تمامًا، أضمر فيكو ودوريا بعض تفضيلات التيار الرئيس المعتدل (أي المحافظ) والتَّوجُّهات الاجتماعية المُميَّزة لموراتوري وجينوفيزي. وتبدو سمة مناوأة الحداثة بوجه خاص غير ملائمة إذا نظرنا إلى تَوجُّه فيكو ودوريا بخصوص العلم. فقد كان فيكو مُعجَبًا بشكل كبير بعلم الفلك الحديث واعتقد أن «علمه الجديد» مُكوِّن توأم لعلم غاليليو في حين بَجَّلَ دوريا غاليليو بشكل عميق كونه قام، في ما يقول، «بتوضيح نسق كوبرنيكوس بشكل رائع»، كما اعتقد أن نظرياته (المُشوَّشة بالأحرى) الهندسية والميكانيكية استمرار لمشروع غاليليو.[34] وبشكل مماثل، أيَّد كثيرًا من علم رياضيات ديكارت ونيوتن (الذي اعتقد، على أي حال، أنه مستعار بشكل كبير من غاليليو، ولكن من دون إقرار كافٍ بذلك)،[35] ورفض مثل فيكو أساسًا مذهب ديكارت في الجوهر ومذهب نيوتن في اللاهوت الطبيعي.[36] وما لا يمكن إنكاره أن هالة نيوتن ضايقت الرجلين، لكن هذا لا يثبت أنهما كانا يتمرّدان ضد الحداثة.

أما في ما يتعلق بنفور دوريا وفيكو بعد 1729 من لوك، المُفكِّر الذي كان يطمح إلى كبح غطرسة الفلسفة الحديثة، وتقييد دورها،[37] فقد كان بالفعل قويًّا، ولكن في زمن أصبح فيه لوك ونيوتن فكرًا

(33) Mazzotta, *New Map*, 222; Miner, *Vico*, 70;

انظر أيضًا:

Morrison, 'How to Interpret', 256-7, 260; Marcolungo, 'L'uomo e Dio', 83; Robertson, *The Case*, 380-1.

(34) Vico, *On the Study Methods*, 10-11; Doria, *Manoscritti napoletani*, ii. 24-5, 125-6, 421-2; iii. 276; Sina, *Vico e Le Clerc*, 61; Ferrone, *Intellectual Roots*, 46-7, 214-18.

(35) Doria, *Ragionamenti e poesie*, iv; Doria, *Manoscritti napoletani*, ii. 186, 418, 422, 426, iv. 19, v. 20.

(36) Doria, *Filosofia*, i. 56-7; Doria, *Manoscritti napoletani*, ii. 312-14, 426; Belgioioso, 'Introduzione', 43; Ferrone, 'Seneca', 6, 43.

(37) Zambelli, *Formazione filosofica*, 313-17; Pompa, *Vico*, 80, 98 n.; Verene, *Vico's Science*, 203-6; Miner, *Vico*, 4-5, 85.

تقليديًا بين الكثير من رجال الدين الإيطاليين، لم يكن عداؤهما سوى أعراض لكونهما غير متعاطفين بالكامل مع السياق الفكري السائد في عصرهما. وفي الوقت نفسه، لا ريب في أن نموذج الفكر «الغاليلي» أو الرياضي حَوْلَ الكون كان مركزيًا في تشكيل فكرهما. إضافة إلى ذلك، يُبرز تبجيل دوريا لغاليليو جانبًا لافتًا آخر في فكره وفكر فيكو، ألا وهو وطنيتهما الثقافية الإيطالية. ويُوظِّف دوريا ما يبدو بلاغة خطابية «ضد حداثية» ولكن يكمن في الغالب خلفها استياؤه العميق من طريقة تهميش الأمم الأوروبية الأخرى لإيطاليا فكريًا، وثقافيًا، واقتصاديًا، وسياسيًا، ومن المكانة المتدنية للثقافة الإيطالية في الشمال بصفة عامة. وقد نظرا إلى الديكارتية، وإمبيريقية لوك، والنيوتنية بعين مستهجنة جزئيًا لأنهما اعتبراها قوى غازية من وراء الألب، تختزل العلماء الإيطاليين، كما بدا لهما، إلى مُجرَّد مقلِّدين خانعين بغيضين. وكان دوريا مدفوعًا «بالمشاعر التي أحملها لمجد أمِّنا إيطاليا»، وكان مُلهِمًا، مثل فيكو، بالاعتقاد بأن هناك شيئًا اسمه «الحكمة الإيطالية القديمة»، وهي فلسفة إقليدية أفلاطونية تُمثِّل الخط الأكثر أهمية في الفكر الغربي، وهو خط تحتاج الإنسانية إلى إحيائه بشكل عاجل.(38)

وبالإضافة إلى إيطاليا، كانت السويد وهولندا الأراضي الأوروبية الأخرى التي ثَمَّنها دوريا بشكل واضح، ومن الصعب اعتبارهما نموذجين للعداء للحداثة. وفي الواقع، كان نمطيًا في «حداثة» دوريا أن ينظر إلى الجمهورية الهولندية (الأمر غير المعتاد في زمنه) فضلًا عن السويد نظرة أكثر محاباة من نظرته إلى إنكلترا، أو الملكيات الأخرى، وإن أصبح يدرك، في أوائل أربعينيات القرن الثامن عشر، أن المقاطعات المتحدة تدهورت هي الأخرى بشكل خَطِر. وقد اعتقد أن الجمهورية الهولندية، خلال عصرها الذهبي، كانت نوعًا من جمهورية أثينية حديثة ذات ميول ديمقراطية جديرة بالثناء، وهي جمهورية أكدت خلال الفترة 1672ـ1673، ومرة أخرى في حرب السنوات التسع، «تلك الفضيلة التي حصلت بواسطتها على حريتها» وذلك بمقاومتها بنجاح للغطرسة والتوسعية والتشدد الكاثوليكي لدى لويس الرابع عشر، الملك الذي لا يشعر تجاهه إلا بالازدراء. ولسوء الحظ، استسلم الهولنديون، أو بالأحرى من أدار شؤونهم، بعد ذلك لروح ترف وكبرياء أرستقراطي، وبدأوا يطمحون إلى «تغيير الجمهورية الديمقراطية إلى جمهورية أرستقراطية، وقهر حرية الشعب».(39) وحوالى 1700، ظلت هولندا والسويد نموذجين اقتصاديين بالنسبة لإيطاليا التي كانت تعاني كثيرًا من مشاكل اقتصادية حادة بسبب الركود وعوز الدينامية. وبحلول 1700، أصبحت كل الجمهوريات التجارية الإيطالية هامشية نتيجة للمنافسة التجارية البريطانية، والهولندية، والفرنسية، بينما تَعرَّضَت كل الصناعات الحضرية العظيمة السابقة في البندقية، وفلورنسا، وميلانو، وجنوى إما للركود وإما للانهيار التام تقريبًا كما حدث مع صناعة قُماش الصوف في البندقية وفلورنسا.

وبالنظر إليه في هذا السياق، ليس هناك أي شيء غير حديث في بغض دوريا للإمبراطوريات البريطانية، والفرنسية، والهولندية الاستعمارية، التي نظر إلى نظمها التجارية المُسلَّحة، المُعزَّزة

(38) Doria, *Manoscritti napoletani*, v. 21-2; Carpanetto and Ricuperati, *Italy*, 106.

(39) Doria, *Manoscritti napoletani*, v. 68; Carpanetto and Ricuperati, *Italy*, 99; Mastellone, 'Italia Enlightenment', 113-14; Pii, 'Republicanism', 256.

بأساطيل بحرية قوية، بوصفها الأسباب الرئيسة لتدهور إيطاليا ولتشويه ما اعتقد أنه أنماط تجارية دولية طبيعية. وفي الوقت نفسه، كان دوريا، مثل جيانوني، يمقت الملكية ويُثني بشكل كامل على التغيّر السياسي في السويد في الفترة 1718_1720 عندما استعادت «حريتها القديمة» عبر إنهاء الملكية المطلقة. وقد انتقد كذلك الوضع الراهن لإمارة نابولي، حيث أصبح البارونات الريفيّون الساخطون المتمردون، والذين كانوا في الغالب معادين بشدة لنظام نائب الملك في نابولي، مشكلة اجتماعية حادة أطلق عليها دوريا اسم «فوضى من الارتباك».(40) وعلى وجه التحديد، كان دوريا، ومرة أخرى مثل جيانوني، وعلى الرغم من أنه هو نفسه يرجع إلى سلالة نبيلة (من جنوى)، ناقدًا شديدًا لنبلاء نابولي شجب بقوة أنانيتهم وجشعهم.(41) وأضاف إلى هذا رأيًا سلبيًّا جدًّا حَوْلَ جمهوريتي البندقية وجنوى القديمتين والراكدتين، واعتقد أن الأخيرة أفسدها اليسوعيون بالكامل بالتحالف مع النبلاء، وبالتالي أصبحت مكانًا حوَّل التفاوت الحادّ في الثروة، عبر وضع الكثير جدًّا في أيدي بيوت أرستقراطية قليلة وجَعْل كل الآخرين مُعدَمين، الجمهورية إلى طغيان كئيب.(42)

وكذلك كان دوريا يحتقر ما بدا له جمهورية بولندا الأرستقراطية المُروِّعة التي اعتبرها أرضًا لنبلاء متعصبين، وجشعين، وحقيرين جعلوا الفلاحين عبيدًا.(43) كذلك كانت وجهات نظر فيكو ودوريا حَوْلَ التعليم والتربية «تنويرية». وكان فيكو يرغب في إعادة هيكلة الدراسات العليا بسبل بعيدة المدى. لكن دوريا تبنى وجهات نظر «حديثة» حَوْلَ مكانة المرأة في المجتمع، والحرية الجنسية، ونوع التعليم الملائم للفتيات.(44) وكانت «جمعية يسوع»، أي اليسوعيين، بالفعل من بين المُؤسَّسات المعاصرة التي كان يكن لها عداء كبيرًا، لأن لهم، في ما ارتأى، تأثيرًا سلبيًّا على التعليم، ليس أقله بين رجال الدين في نابولي، ولأنهم شيدوا لأنفسهم، عبر كلياتهم، «جمهورية أغنى وأكثر قوة من كل الجمهوريات العلمانية الموجودة في العالم». وإذا كان يحتقر اليسوعيين، فإنه لم يكن يحتقر الجانسينيين بدرجة أقلّ.(45)

وكان التحالف بين دوريا وفيكو أقوى من تَحالُف أي منهما مع جيانوني أو كونتي وكانت الصلة بينهما وثيقة خاصة خلال المراحل المبكرة من تطورهما، حيث وصف فيكو دوريا في سيرته الذاتية بأنه « فيلسوف جيد مثلما أنه كان رجلًا مُهَذَّبًا» وأنه «أول من كان يمكن لفيكو أن يبدأ معه نقاشًا حَوْلَ الميتافيزيقا».(46) وبينما نحوز أدلة غزيرة على أن الاثنين جمعا قواهما معًا في فترة مبكرة للهجوم على الديكارتية، والمالبرانشية، والربوبية، والطبيعانية، ولوك، فضلًا عن اللاهوت الطبيعي عند نيوتن، حيث اعتبر البعض أن هذا كله دليل على «عدائهما للحداثة»، فإنهما شجبا في الواقع

---

(40) Pii, 'Republicanism', 257; Doria, *Manoscritti napoletani*, i. 61-2.

(41) Doria, *Manoscritti napoletani*, i. 54, 71-2, 104-6, 286-8; Ferrone, 'Seneca', 40, 65.

(42) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 329, 344, v. 29-31, 35-6; Pii, 'Republicanism', 257.

(43) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 346-7, v. 84.

(44) Doria, *Lettere e ragionamenti*, ii. 332-8; Israel, *Radical Enlightenment*, 92-3.

(45) Doria, *Manoscritti napoletani*, i. 298, iii. 218-29, v. 435-6; Carpanetto and Ricuperati, *Italy*, 100.

(46) Vico, *Autobiography*, 138; Carpanetto and Ricuperati, *Italy*, 100-1.

معظم أنساق الفكر في العالم، وبتغليف هذا بحذق في شكل هجوم على كل أشكال الربوبية التي لا تقول بالعناية الإلهية، يزعم فيكو أنه يُكرِّس كل طاقته لمُحارَبة «الفلسفة الأبيقورية-الإسبينوزية والربوبية لدى المُؤلِّفين المحدثين».[47] ولكن توجد أسباب للتقصّي الدقيق لتصوّرهما حملتهما ضد مدارس الفكر التي اختارا مُجابَهتها.

ولأن دوريا وفيكو يرفضان «كتّابنا المحدثين من الطوائف الفلسفية الجديدة»، يمكن القول إن هذا لا يرجع إلى كونهما «محدثين»، بل إلى فشلهما في مُواجَهة تحديات العلوم الحديثة، أو إسبينوزا وبيل، وما أنتجاه من فوضى روحية لا يمكن إصلاحها، في ما يجادلان، إلا عبر استعادة ميتافيزيقا إيطالية-إغريقية قديمة مستمدة من أفلاطون.[48] وقد رُفض لوك بطريقة متعجرفة من قبل دوريا لكونه ناقلًا للفوضى التي لا يمكن حلّها إلّا بالإسبينوزية، ومن قبل فيكو (الذي تجاهله في الغالب مثل بيل) بوصفه مُجرَّد «أبيقوري» غير مُهِمّ.[49] وقد وجد كل اللوكيين أنفسهم، مهما كانوا مؤثرين في إيطاليا في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، مُعلَّقين بين قطبين، وبالتالي فإنهم في النهاية، في ما يعتقد دوريا، إما «أبيقوريون وإما أتباع لبلينيوس»، والأخير، وَفْقَ تفسيره، لا يختلف عمن وصفهم بأنهم «إسبينوزيون».[50] «الطريقة الوحيدة والصحيحة لإقناع وإفحام الأبيقوريين، والإسبينوزيين، وكل الفلاسفة الطبيعانيين والحسّانيين»، في ما يُؤَكِّد، «هي مُواجَهتهم بالنسق الأفلاطوني».[51] وقد زعم دوريا، مثل كونشينا ومونيليا، أن «إسبينوزا هو مبتدع طائفة الربوبيين»،[52] والمصدر الأساسي لفساد البشر الأخلاقي، بينما نظر إلى أفلاطون بوصفه المرشد الذي يقودنا خارج هذه المتاهة القاتلة. «حتى الأذهان الأكثر غرابة وعيوبًا»، في ما يقر دوريا، «لا يمكنها أبدًا أن تشتق الارتيابية، أو الإلحادية، أو الربوبية من أفلاطون».[53]

وبمُجرَّد دحض إسبينوزا بشكل تامّ عبر حجج أفلاطونية، وبحكم هذه الحقيقة، في ما يجادل دوريا، فإن لوك وكل الإمبيريقيين الآخرين الذين يعتقدون أنه لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس سوف يختفون معه [أي مع إسبينوزا]. وهو يعتقد أنه يجب أن يوضع إسبينوزا ولوك معًا بوصفهما من أنصار النزعة الحسّانية (sensualists) الذين ينكرون (وجود) أفكار فطرية في عقل الإنسان» وبالتالي إلغاء العدالة المطلقة والفضائل الأخرى التي يناصرها بحماس دوريا، مثل

(47) Doria, *Manoscritti napoletani*, iii. 5.

(48) Ibid.; Belgioioso, 'Introduzione', 27, 29.

(49) Doria, *Difesa della metafisica*, i. 9-10, Doria, *Filosofia*, i, part 2, p. 300; Vico, *Autobiography*, 126; Belgioioso, 'Introduzione', 29-30, 33, 36-7, 41-2.

(50) Doria, *Discorsi critici filosofici*, 113, 134-5; Doria, *Difesa della metafisica*, i. 61, 149, 233, ii. 272-3, 287; Doria, *Filosofia*, i, part 2, 301; Doria, *Manoscritti napoletani*, iii. 7-10.

(51) Doria, *Filosofia*, i, part 2, p. 301;

انظر أيضاً:

p. 300; Doria, *Ragionamenti e poesie*, 234, 238, 252; Doria, *Difesa della metafisica*, ii. 146, 271-2, 284, 287; Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 67-70.

(52) Doria, *Manoscritti napoletani*, i. 31, v. 154.

(53) Doria, *Discorsi critici filosofici*, 130.

شافتسبري، الذي كان يعرفه شخصيًا والذي شاركه برفقة فيكو في نزعتهما الأفلاطونية.[54] صحيح أن دوريا نفسه أعلن في شيخوخته: «إنني أقاتل كل المُؤلِّفين المحدثين، وضد كل المحدثين أرمي بنفسي»،[55] يَتعيَّن ألا يستنتج المرء من هذا أنه كان يحابي أفكارًا قبل لوكية، أو أفكارًا وسيطة، أو في الواقع أفكارًا قديمة. ذلك لأن فيكو ودوريا لم يتعاطفا كثيرًا مع العصور الوسيطة، ورفضا الاتجاهات الفكرية الوسيطة الرئيسة الماضوية، وكانا معادِيين بقوة لأرسطية العصور الوسيطة وعصر النهضة، وهي مدرسة فكرية قال عنها دوريا إنها تركت البشر أكثر جهلًا ممّا لو كانوا تحت حكم العثمانيين، وهي مُلاحَظة يُقصد أن تكون مهينة بشكل كبير.[56] وقد ازدرى كلاهما المعرفة الموروثة، ودوريا على وجه الخصوص، وكانا يمقتان كذلك الرهبنة وجوانب كثيرة من الكاثوليكية المعارضة للإصلاح الديني.[57]

وفي حين أن دوريا يُطلق على نفسه اسم «القديم»، وأنه بصحبة فيكو شجع مثال «الحكمة الإيطالية القديمة» المفترض، فإن ذلك لا يعني أنّ أيًا منهما كان محابيًا بشكل واسع لمدارس الفلسفة الإغريقية. وبالرغم من أنهما يقرّان بعدائهما لبيل فإنّ كُلًّا منهما يتأسى به في تصنيف معظم الفكر الإغريقي القديم، بخلاف فكر الفيثاغوريين، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، على أنه إلحادي وإسبينوزي-أصلي.[58] أبيقور، وديموقريطس، وبارمنيدس، وديوجين الأبولوني، وأنكسيماندر، وأركيلاوس، وليوسيبوس، وأناكسيمينيس جميعهم مشمولون ضِمْنَ الكثيرين الذين لا يقرون، وَفقًا لدوريا، إلا «بإله» مادي «مُجرَّد من العقل والعناية الإلهية» وبالتالي هم فلاسفة يَتعيَّن تصنيفهم بصحبة ما يطلق عليه دوريا على نحو مُميَّز له «فلاسفة إسبينوزيين وميتافيزيقيين، وماديين، وجسمانيين».[59]

حقيقةُ أنّ كِلا المُفكِّرين يُمجِّد أفلاطون بشكل مُتكَرِّر تُشكِّل، باعتراف الجميع، سمة مُهِمَّة على وجه الخصوص؛ غير أن أفلاطونية فيكو ودوريا، مثل أفلاطونية جيانفيسينزو غرافينا (Gianvicenzo Gravina) (1664-1718)، مبكرًا في روما، الذي قد يُعَدّ، في هذا الصدد، كما في غيره، سلفًا لفيكو،[60] ليست بأي حال من النوع التقليدي، وهناك أسباب مقنعة لعدم مساواتها بالعداء تجاه «الحداثة» بوصفها كذلك بل لاعتبارها، بدلًا من ذلك، أداة فلسفية عازلة، تكاد لا تُبرِّر الزعم بأن نسق دوريا، المُؤسَّس، في ما يُفترض، على أفلاطون، لم يُؤَدِّ إلى صدامه مع ديكارت فحسب، ولكن مع كل الثقافة الحديثة.[61] ذلك أنه لم يكن الهدف من ركونهما لأفلاطون التعبير عن أي شكل من الارتباط بأفلاطونية فيشينو التَّقوية وعصر النهضة الإيطالية، ولا يستلزم استدعاء فوق الطبيعي، ولكنه

---

(54) Doria, *Manoscritti napoletani*, iii. 15.

(55) Doria, *Manoscritti napoletani*, ii. 421.

(56) Vico, *De antiquissima*, 60; Doria, *Manoscritti napoletani*, i. 327, 367, iii. 276.

(57) Doria, *Manoscritti napoletani*, i. 231-473; Ferrone, 'Seneca', 40-1; Ferrone, *Intellectual Roots*, 240.

(58) Doria, *Difesa della metafisica*, i. 30, 61, 149-50, 160, 232, ii. 271-4; Doria, *Ragionamenti e poesie*, 236-7; Doria, *Filosofia*, i, part 2, pp. 298-9, 301.

(59) Doria, *Difesa della metafisica*, i. 149, 232; Doria, *Manoscritti napoletani*, iii. 251, iv. 32.

(60) Gardair, *Le 'Giornale'*, 145-51; Gravina, *Orationes*, 25-30.

(61) Ricuperati, 'A proposito di Paolo Mattia Doria', 274-5; Ferrone, 'Seneca', 63.

كان بالأحرى صياغة مصطنعة بشكل كبير مُصمَّمة للهجوم على معظم بنى الفكر الموجودة في إيطاليا وخاصة الميتافيزيقيين الشماليين.

تكتيكيًّا، كان فيكو ودوريا في زاوية ضيقة منذ أن تَمَرَّدا، في السنوات الأولى من القرن الجديد، على الديكارتية التي كانت مهيمنة في فترة سابقة في نابولي، كما في «التنوير» المبكر في كل من البندقية وروما. وبحسبان أنهما كانا ديكارتيين مُتحمِّسين، كان من المُحتَّم أن يَجرَّهما هذا التغيّر الكلي إلى صدامات وصراعات شخصية مؤلمة وصعبة. وهكذا أصبح دوريا معزولًا عن كثيرين كانوا من قبل حلفاء مُقرَّبين ضِمْنَ التنوير النابولي، بمن فيهم الديكارتي ليوناردو دي كابوا (Leonardo di Capoa) (1617_1695) الذي، في ما يقول دوريا، كان معجبًا به في السابق ولكن تَبرَّأ منه في النهاية على اعتبار أنه «فيلسوف ارتيابي وأبيقوري».[62] ومع مرور الوقت، أدى مزاجه الفخور والشائك إلى عداءات كذلك مع علماء إيطاليين آخرين اعتبرهم خصومًا بدرجة أقل من اعتبارهم سارقين لأعمال الآخرين ينوون انتحال أفكاره لأنفسهم، وقد سَمَّمت الضغائن الشخصية عَلاقته مع، مافي (Maffei) وكونتي، من بين آخرين.

وإذا كان دوريا عالم رياضيات ومعجبًا بغاليليو، فإن فيكو، الذي كان يقرأ في الغالب باللاتينية والتقط كثيرًا من درايته بما حدث وراء جبال الألب من **مجلة المعرفة** في ليبزغ، كان مُبرِّزًا في النقد النَّصِّي الجديد على خطى إسبينوزا، وبيل، ومابيون، ولوكلرك. وكان يطمح، مثل الأخير، إلى إنجاز «فيلولوجيا فلسفية» مُؤسَّسة على التبصُّر بأنه لكي يستعيد المغزى الحقيقي للمصطلحات القديمة يَتعيَّن على المرء إعادة صياغة تَطوُّر المعنى عبر سياقات تاريخية متعاقبة.[63] وقد شَجَّعَت هذه المُحَفِّزات، إلى جانب مُحَفِّزات الكلاسيكي غرافينا، فيكو على تقصِّي مشكلة الإنسان البدائي والفكر القديم، وتصوره على أنه مرحلة في التطور الإنساني، وهذه تعرية لأصول مرتبطة بشكل مباشر مع ذلك البعد الهدام في فكر فيكو الذي أُطلق عليه بصورة ملائمة «كشف النقاب عن إطار الذهن».[64] وتَعَيَّنت سمتها الرئيسة في رفضه قبول السرديات السابقة للتاريخ، والمجتمعات، وخاصة الأصول وَفْقَ معناها الظاهر، وتصميمه، على الرغم من الصعوبات، على كشف وانتزاع المعاني الحقيقية للأساطير القديمة، والقوانين الغامضة، والفكر الشعري. وعلى وجه الخصوص، فإن السرديات السائدة عن التاريخ، بما فيها سجلات الوقائع الرسمية، بدت لفيكو مُشوَّهة بشكل تامّ عبر إستراتيجيات إخفاء مُصمَّمة لتمجيد وتعزيز شخصيات بعينها من السلطة، والتراتبية، والقوة.

واستتبع مباشرة رؤية فيكو بأنّ «الشعراء اللاهوتيين هم حِسّ الحكمة الإنسانية والفلاسفة عقلها»، الفكرة العتيقة، التي ثَمَّنَها إنسيّو عصر النهضة بشكل عالٍ حَوْلَ لاهوت برسكا، وهو مفهوم ظَلَّ مقبولًا بشكل واسع حوالى عام 1700، «أن حكمة القدماء جعلت رجالها الحكماء، عبر إلهام

(62) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 109.

(63) Sina, *Vico e Le Clerc*, 22, 24, 30, 47, 52; Nuzzo, 'Vico e Bayle', 177-8.

(64) Sina, *Vico e Le Clerc*, 25.

وحيد، فلاسفة، ومُشرِّعين... وشعراءَ عِظامًا بشكل مُتساوٍ» مُجرَّد خرافة تامة وَفْقَ تعبيره.[65] وسخر فيكو من القناعة العتيقة بأن لاهوت برسكا الحقيقي يرجع إلى أزمنة سحيقة، حيث مُرِّر بأسلوب مُبهَم عبر مدارس ومواريث قديمة متعاقبة. وبلغت مدرسة التفكير هذه ذروتها، كما يقول، في عمل بيير دانيل هويه (Pierre-Daniel Huet) **برهان من الإنجيل** (*Demonstratione evangelica*) (1679)، وهو تفنيد للفلسفة الجديدة قدّره عاليًا الكُتّاب الكاثوليك المحافظون في إيطاليا، ومُوجَّه خاصة ضد ديكارت وإسبينوزا، بدا له أنه ليس خاطئًا فحسب، بل منافيًا للعقل بشكل مطلق.[66] وفي الواقع، فإن «كشف النقاب»، في ما يقول فيكو بجذل، «يتخلص من كل آراء البُحّاث المُتعلِّقة بحكمة القدماء التي لا تُضاهى»، وينبذ، بوصفها زيفًا منافيًا للعقل، «نبوءات زرادشت الكلداني، وأناركارسيس السكثياني (Anarcharsis the Scythian)...، و«بويماندريس» لهرمس ثلاثي العظمة، والأورفية (أو تراتيل من أورفيوس)، وآيات ذهبية من فيثاغورس، كما يتفق جميع النقاد الفطنين».

ومن المُنافي للعقل بشكل مُساوٍ، في ما يعتقد، «المعاني الصوفية التي يسبغها البُحّاث على اللغة الهيروغليفية المصرية، والاستعارات الرمزية الفلسفية التي قرأوها في القصص الخرافية الإغريقية».[67] في الوقت نفسه، وفي حين أنه كان مزدريًا لمعظم الفلسفات ومعظم السرديات الموجودة حَوْلَ الماضي، لم يكن لدى فيكو، مثل دوريا، وقت للارتيابية في حد ذاتها، حيث أبدى ثقة كبيرة في قدرات العقل النقدي، وخاصة التعلم الحقيقي، وفي مناهج النقد النَّصِّي الجديدة، وهي مناهج حلت محل المناهج الإنسية بشكل درامي، ليس أقلها كوسيلة للتغلب على الارتيابية. و«النقد الفلسفي الحديث»، في ما يجاهر فيكو، في كتابه **في الأكثر أهمية في زمننا** (*De nostri temporis studiorum ratione*) في 1709، «يزودنا بحقيقة جوهرية يمكن أن نكون على يقين بها حتى عندما يهاجمها الارتياب. وهذا النقد، في ما يعلن بثقة، «يستطيع سحق حتى ارتيابية الأكاديمية الجديدة».[68] وفي الواقع، فإن فيكو لا يظهر «حداثته» المنتصرة في أي مكان بشكل كامل أكثر من رفضه غير المهادن للارتيابية على أساس المنطق المتفوق للنقد الجديد والذي يرتبط مباشرة، في فكره، كما في فكر إسبينوزا، وبيل، وفونتنيل، بفكرة التناظر الجوهري بين الأفكار والأشياء، وهو مفهوم أساسي عند فيكو ودوريا ولكنه كذلك، كما لوحظ تكرارًا (حتى من قبل الذين يُصرُّون على ميوله المضادّة للحداثة والمضادّة للعلمانية)، مفهوم يعيد فيكو توكيده بشكل مُتكرِّر ويربطه عن وعي بإسبينوزا.[69]

وقد تَعيَّنت صياغة فيكو لمبدأ التطابق هذا بوصفه مفتاح فهم الواقع، وبعلاقته الوثيقة المدهشة مع الافتراض السابع في الجزء الثاني من كتاب **الأخلاق** لإسبينوزا، في أن «ترتيب الأفكار الإنسانية

(65) Vico, *The New Science*, 297.

(66) Vico, *The First New Science* (1725), 24-5, 64, 255, 280.

(67) Ibid., 22, 24; Vico, *The New Science*, 37, 40, 134, 137.

(68) Vico, *On the Study Methods*, 9;

انظر أيضًا:

Vico, *Disputation*, 182-3.

(69) Israel, *Radical Enlightenment*, 669; Miner, Vico, 39, 90; Stone, *Vico's Cultural History*, 306.

يجب أن يتم وَفْقَ ترتيب الأشياء».[70] ويتماثل سرد فيكو حَوْلَ بروز العقل الحديث، وفي الواقع مُجمَل تَصوُّره بخصوص التوجهات والثقافة الإنسانية على أنها تتحرك على مراحل أصبحت تدريجيًّا أكثر عقلانية، بشكل وثيق هنا مع تَصوُّر فونتنيل حَوْلَ تَطوُّر الروح الإنسانية من التخيلات البدائية، وهو مُؤسَّس على فكرة إسبينوزا بأن الأفكار توضيح للشعور والإدراك الحسي، وأنها، وبصرف النظر عن درجة تَشوُّشها وعدم صحتها، تتطابق دائمًا مع أشياء فعلية حقيقية.

وقد درس فيكو ودوريا إسبينوزا بعناية، حيث يخبرنا دوريا نفسه أنه قرأ كتاب **الأخلاق** لإسبينوزا فضلًا عن **رسالة لاهوتية-سياسية** والكتاب السري **تفنيد أخطاء بنديكت بنوا دي إسبينوزا** (*Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa*) (1731)،[71] بالإضافة إلى بيل ولوكلرك، وكان فيكو معجبًا بالأخير على الرغم من أنه كان مستاء كثيرًا من التحيز الذي كان يعبّر عنه «لما يقرب من خمسين سنة، بأن إيطاليا لم تنتج أي كتب يمكن مقارنتها من حيث حس الدعابة أو المعرفة بالكتب المنشورة في سائر أوروبا».[72] وقد تأثر بطرق لا يمكن حصرها بهؤلاء الرجال، وكان الأمر أكثر من مصادفة أن سمات حاسمة من مقاربة إسبينوزا للكتاب المُقدَّس، وعلى وجه الخصوص فكرة أنه يعكس مرحلة مُكيَّفة تاريخيًّا في تَطوُّر المجتمع، وأعجوباته، واستعاراته الرمزية، وقصصه الخرافية تُشكِّل نموذجًا قبل-عقلاني من الفكر الشعري، تتماثل بشكل يثير الاندهاش مع تناول فيكو لملاحم هوميروس في كتابه **العلم الجديد**.[73] وكان الأمر مختلفًا بالنسبة لهوبز الذي تجاهله فيكو (بعكس إسبينوزا وبيل) بصفة عامة ونادرًا ما ذكره دوريا، على الرغم من أن الاثنين ربطاه بشكل وثيق مع مكيافيلي، وصَنَّفاه ضِمْنَ «الأبيقوريين» المحدثين.[74] وكان هوبز دائمًا وَفْقَ منظور مونيليا وكونشينا، على الرغم من تخصيص عدة صفحات له، في مرتبة أدنى من إسبينوزا زعيم الإلحادية، والمادية، والربوبية الراديكالية الحديثة.[75]

وفي حين زعم إسبينوزا أن الكتاب المُقدَّس يُعلِّم فقط التقوى والطاعة وأنه غير مهتم بتعليم ما هو حقيقي، فإن فيكو، مهاجم المعتقدات، يجد في هوميروس «غيابًا كاملًا للفلسفة»، على الرغم من المزاعم بعكس ذلك من قبل أجيال من الأفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين المغرمين بالمجاز.[76] وعبر تأويله هوميروس على أنه ليس شاعرًا واحدًا، بل مجموعة من الشعراء، أو بالأحرى مجموعة شعرية، تعكس الحكمة الفجة لدى الإغريق القدماء في عصر بطولي، فإن فيكو يُوبِّخ أفلاطون خاصة لغرسه في عقول أجيال من البُحّاث الفكرة الزائفة بأن هوميروس كان ينبوعًا لحكمة قديمة

---

(70) Stone, *Vico's Cultural History*, 302; Spinoza, *Opera*, ii. 89; Vico, *The New Science*, 78.

(71) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 42;

حول هذا النص، انظر:

Israel, *Radical Enlightenment*, 570, 684.

(72) Vico, *Autobiography*, 159; Pompa, *Vico*, 35-6.

(73) Morrison, 'Vico and Spinoza', 55; Stone, *Vico's Cultural History*, 303-4.

(74) Doria, *Manoscritti napoletani*, iii. 16, 35, v. 29-33, 355; Lilla, *G. B. Vico*, 62; Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 511.

(75) Concina, *Della religione rivelata*, ii. 307-8, 381, 396, 398-401.

(76) Vico, *The New Science*, 308.

غامضة، واعتبر أنه من المُنافي للعقل «أن كل الفلاسفة الآخرين قد حذوا حذوه».[77] وبحسبان أن التعلم الحقيقي عند النقد الجديد رفض بالكامل لاهوت برسكا، من المفترض أن فيكو يشير هنا إلى الإنسيين مثل كدورث ، ومور، وهوييه.

ولكن مع هذا يظل السؤال مفتوحًا ما إذا كان إسبينوزا مُهِمًّا عند فيكو فقط في ما يتعلق بكونه مُعلِّمًا للمنهج التاريخي-النقدي الجديد، ومشاركًا في الجدل حَوْلَ الفكر الإسطوري، أو أن فيكو قد تَشَرَّب أيضًا، بمعنى عميق، إسبينوزية-خفية تُذكِّر بإسبينوزية بيل.[78] وكان الذين أوّلوا فيكو على أنه كاثوليكي «ضد-حداثي» ملزمين بأن يجادلوا بأن الكتاب المُقدَّس يشكل، بِنَظَره، بوصفه تاريخًا مُقدَّسًا، ترتيبًا للحقيقة أعلى وأنقى بالكامل من وثائق الماضي الأخرى، على الرغم من الصعوبات الواضحة في ذلك. ذلك أن فيكو لم يكن يشير إلا نادرًا إلى العهد القديم أو العهد الجديد، والأكثر إثارة للاستغراب أنه، في الطبعة الأخيرة المنقحة من **العلم الجديد** (1744)، وقبلها، استشهد بيسوع المسيح والمسيحية بندرة مثيرة للاندهاش، وهي خاصية كذلك في كتابات دوريا الضخمة.[79] والأكثر أهمية أنه عندما كان فيكو يشير إلى الإنجيل لم يكن واضحًا على الإطلاق ما إذا كان يُميِّز بين التاريخ المُقدَّس والتاريخ العلماني، أو أنه يعني بجدّ توكيداته الغريبة إلى حد ما حَوْلَ صحة الكتاب المُقدَّس وموثوقيته المطلقة.

وعلى سبيل المثال، يبدو أنه من المستحيل تقريبًا عدم الشك في أن هناك تهكُّمًا مُقنَّعًا كامنًا عندما طمأن فيكو قُرّاءه، أثناء نقاشه المزاعم المتعارضة بشكل درامي للشعوب القديمة في ما يتعلق بعصورها القديمة، وعمر العالم، بأنه لا يَتعيَّن علينا أن نقلق كثيرًا لأن التاريخ المُقدَّس، بحمد الله، ينقذنا من كل الارتباك المحتمل عبر الكشف عن أن العالم في الواقع أصغر سنًّا بكثير مما تم تأكيده، ومن الواضح بشكل زائف، في سجلات الوقائع الكلدانية، والسكيثية، والمصرية، والصينية. «وهذا إثبات عظيم»، في ما يؤكد، من دون تقديم أي دليل على الإطلاق، «على صحة التاريخ المُقدَّس»،[80] وكان تخليه عن نقاش هذا الأمر واضحًا بحيث يَتعيَّن أن يكون هذا توكيدًا عكسيًّا وَفْقَ أسلوب بيل. وفي أماكن أخرى حيث يقدم فيكو مرة أخرى ما يُفترض أنه أدلة لا تقبل الجدل تثبت أن «دين اليهود أكثر قدمًا من الأديان التي تأسست وَفْقَها الأمم الأخرى، وبالتالي حقيقة الدين المسيحي»، فإنه لا يُؤمِّن مرة أخرى حججًا داعمة، ولكن من المُؤكَّد أنه كان يعرف أنه في الحقل البحثي المشحون للتسلسل الزمني القديم في عصره لا يمكن لأي قارئ يقظ وشاكّ أن ينظر إلى هذا إلا على أنه برهان ضعيف بشكل مقصود لحقيقة المزاعم المسيحية والبابوية.[81]

2. «العناية الإلهية» عند فيكو

كانت رؤية فيكو بأنه في المراحل المبكرة من التطور لم يكن البشر يمارسون الاستدلال العقلي بعبارات مُجرَّدة، ولم يكن في وسعهم القيام بذلك، بل صاغوا أديانهم، وقوانينهم، ومُؤسَّساتهم

---

(77) Ibid., 301; Verene, *Vico's Science*, 34-5; Mazzotta, *New Map*, 142-3, 145.

(78) Costa, 'Bayle', 118-19.

(79) Mazzotta, *New Map*, 251.

(80) Vico, *The New Science*, 35, 61.

(81) Ibid., 8.

عبر «التفكير الشعري»، مفتاحًا مفهوميًا «لعلمه الجديد»؛ فقد كان أداة نقدية، في ما يقول، قضى عشرين عامًا في تطويرها.[82] في المراحل القديمة والبطولية من التطوّر الإنساني، فيما يشرح، يحتاج الإنسان ويستخدم بالفعل الأفكار الأساسية نفسها التي صقلها فيما بعد ضِمْنَ مفاهيم مُجرَّدة ولكنه عبّر عنها بصورة أكثر بدائية، في شكل حكمة شعرية، وقصص خرافية، وأسطورة، ووحي، وهذا مرة أخرى مفهوم إسبينوزي (وفونتنيلي) بشكل أساسي.[83] بالإضافة إلى ذلك، يُعرّف فيكو «احتياجات [الإنسان] ومنافعه»، في النسخة الأقدم من **العلم الجديد**، على أنها شيء يتطور بترتيب منطقي من الغايات الأولية أو بالأحرى الدافع الأول للإنسان الفرد، أي «رغبته في الحفاظ على طبيعته»، وهذا مرة ثالثة، تصور طبيعاني وإسبينوزي بشكل لافت. القدرة على الاستدلال العقلي تتطور فقط بشكل متعثر وبصعوبة كبيرة من الحساسية البدائية والمسلمات العامة. وفي فترة لاحقة وصف هذا الدافع الأولي، وتعاقب المراحل التي تقود العملية، بأنهما «مصدرا القانون الطبيعي للأمم».[84]

ولا ريب في أن فكرة فيكو أن الدافع الإنساني الأولي والاحتياجات الإنسانية كانت محرك التطور الاجتماعي قد تشكلت جزئيًا بعمل غرافينا وموروث القانون الطبيعي عند بوفندورف وكرستيان توماسيوس التي كان على دراية بها من صفحات **مجلة المعرفة** في ليبزغ. ولكنه شك أيضًا من أن الذين يكتبون حَوْلَ القانون والمجتمع مثل غروتيوس، وسيلدين، وبوفندورف قد فشلوا بالكامل، مثل الرواقيين والأبيقوريين القدماء، في أن يأخذوا في اعتبارهم «العناية الإلهية» ما منعهم من بسط انتشارهم بعيدًا بما يكفي.[85] ولأنه اعتبر «علمه الجديد» المفتاح للمعرفة حَوْلَ الإنسانية، والفلسفة بوصفها الوسيلة الحصرية للعثور على ذلك المفتاح وتطبيقه، يظهر أنه كانت للفلسفة بِنَظَره مكانة أعلى من نظيرتها في عالم فكر بوفندورف أو توماسيوس، شيء مشابه بالأحرى لما نجده عند إسبينوزا، وفونتنيل، وبيل، وديدرو. ولا يتردد فيكو في كتابه **في عصرنا** في إقرار أن الفلسفة «أم، وقابلة، وحاضنة كل العلوم والفنون»، وهو شعور قريب من الروح الفلسفية للتنوير الراديكالي.[86] وتبرز هنا ثقة بشمولية وقوة «الفلسفة» المُتَفَرِّدة التي شاطرها فيكو مع دوريا، وإسبينوزا، وبيل، وفونتنيل، وبولانفيلييه، والتي اختلفت بشكل لافت مع وجهات نظر لوك وهيوم.

كذلك لا يمكن النظر إلى هذا على أنه مُجرَّد سمة لتطور فيكو المبكر. «كي تكون مفيدة للجنس البشري»، في ما يقول، في طبعة 1744 من **العلم الجديد**، «يَتعيَّن على الفلسفة أن تسمو بالإنسان الضعيف والمتهاوي وتوجهه، لا أن تمزق طبيعته وتتخلى عنه في فساده». وللوهلة الأولى، تبدو هذه الكلمات تدينية. ولكن بالتمحيص الدقيق، وبحسبان فشل فيكو في الاحتجاج باللاهوت، وفي أنه

(82) Verene, *Vico's Science*, 66-7; Jacobitti, *Revolutionary Humanism*, 16; Hösle, *Philosophiegeschichte*, 173-4; Preus, 'Spinoza, Vico and the Imagination', 86-7.

(83) Preus, 'Spinoza, Vico and the Imagination', 76-9; Sina, *Vico e Le Clerc*, 71; Caporali, 'Ragione e natura', 189.

(84) Vico, *The First New Science*, 31-2; Vico, *Scienza nuova terza* (1744), 63, 103-4; Caporali, 'Ragione e natura', 189-90.

(85) Vico, *The First New Science*, 14-16, 40; Verene, *Vico's Science*, 60-2.

(86) Vico, *On the Study Methods*, 74.

ودوريا لم يكادا يركنان إطلاقًا إلى الحجج اللاهوتية أو السلطة الكنسية، فإن المرء يشعر بالاندهاش من أن فيكو يعتقد أن الفلسفة تحوز قوة «التسامي والتوجيه» التي لا يمكن أن تعني إلا إعادة تشكيل «الإنسانية المتهاوية».(87) إنها تغطي عاطفة تشبه بشكل وثيق مبدأ دوريا «أن الفلسفة هي الأم الواحدة والوحيدة للسياسة البشرية حَوْلَ الفضيلة، وللحرية الفاضلة».(88)

ولذلك يبدو أن هجمات فيكو المُتكرّرة على «الفلاسفة» لا تتعلق بتقييد نطاق الفلسفة وَفْقَ أسلوب بيل، ولوك، وهيوم، أو إخضاع الفلسفة للاهوت على طريقة هوييه وبالتوس (Baltus)، أو رفض «الحداثة»، بقَدْر تعلقها بقناعة متحمسة بأن الفلاسفة، بسبب عوزهم للمنهج المناسب، فشلوا حتى آنذاك في فهم ما يَتعيَّن فهمه لممارسة الفلسفة بنجاح. وتُشرح ماهية هذا المنهج المناسب في **العلم الجديد** حيث «يبدو أن فيكو يسبغ على التاريخ كثيرًا من نفس الوضوح والدقة الذي يعزوه القدماء لعلم الهندسة»،(89) ومدركًا مركزية التاريخ في أي فلسفة ذات معنى، يعتقد فيكو أن وضوح التجربة الإنسانية ومغزاها الشاملين هو ما تعوزه جهود المفكرين السابقين.(90) وعبر نقده «للفلاسفة»، يزعم فيكو أنهم «فشلوا بمقدار النصف» لتفكّرهم فقط في العقل الخالص، وتجريداته غير اليقينية، بدلًا من التفكر في الوقائع، المعرفة اليقينية التي يشتقها الفيلولوجيون، والمُؤرِّخون، والنقاد، من اللغات، والنصوص، والتاريخ.(91) ونتيجة لذلك، فشل «الفلاسفة» في مُهِمَّة الفيلسوف الأكثر جوهرية: اعتبار المعرفة المُيسَّرة لنا. وهذا نقد صحيح تمامًا لما كان يفعله الفلاسفة المحترفون والأكاديميون، وفي الواقع ما زالوا يفعلونه، أي إنهم بتجاهلهم التاريخ الطبيعي للإنسان والعالم، وتطور المجتمع، فقد همشوا الفلسفة بالكامل. ولكن من المُؤكد أنه لم يكن القصد من ذلك نقد الفلسفة «الحديثة» واحتمالاتها في حد ذاتها.

ولأن فيكو لا يستخدم الحجج اللاهوتية ولا يحيل كثيرًا إلى الكتاب المُقدَّس، فإن الصدام بين شراح فيكو الكاثوليك وأولئك الذين يموضعون فيكو ضِمْنَ التيار الفلسفي المضادّ للدين من التنوير المبكر يتوقف في النهاية تقريبًا على التضارب الظاهر بين زعم فيكو «بأن التاريخ الإنساني من عمل الإنسان» و«إصراره المتزامن والمتكرر بأنه من عمل العناية الإلهية».(92) وعلى الرغم من تكرارها غالبًا، فإن فكرة أن فيكو كان جوهريًّا مفكرًا كاثوليكيًّا، ومحافظًا، و«ضد حداثي» لأنه كان يتوسّل العناية الإلهية باستمرار تكاد لا تتأسس بشكل أفضل من الجوانب الأخرى من حجته. وذلك لأن المُؤلِّفين أنفسهم الذين يوبخون «المؤولين العلمانيين» لفيكو «لفرْضهم تحيزاتهم على فيكو»، يقرون في الوقت نفسه بأنه من الصعب جدًّا رؤية كيف يوفق فيكو واقعيًّا بين «ورعه الكاثوليكي» وعدائه الشديد المفترض للحداثة من جهة وما يبدو في بعض الأحيان كأنه «فلسفة علمانية بارزة

(87) Vico, *The New Science*, 61.

(88) Doria, *Manoscritti napoletani*, iii. 275.

(89) Sina, *Vico e Le Clerc*, 60-1; Miner, *Vico*, 82.

(90) Lilla, *G. B. Vico*, 144.

(91) Vico, *The New Science*, 63.

(92) Pompa, *Vico*, 51.

إن لم تكن هرطقية».[93] وكسبيل للخروج، اقترح أحد البُحّاث أنه حتى لو كانت الإشارات إلى التوماسية في العلم الجديد نادرة جدًّا، وإذا حدثت تكون مهدأة،[94] فإنه قد يظل من الممكن إنقاذ عداء فيكو للحداثة ومنظوره الكاثوليكي العميق المزعوم إذا تصورنا أن فلسفته مُرتَّبة وَفْقَ أفكار توماسيّة، أي أفكار تفترض إلهًا متعاليًا ولكنه كذلك محايث بوصفه سببًا كافيًا في كل ما يحدث.[95]

مع ذلك، ليس هناك دليل على أن فيكو قصد في أي وقت أن تُفهم «عنايته الإلهية» على أنها إلهية بالمعنى المسيحي. على العكس من ذلك، من المنطقي جدًّا قبول أن العناية الإلهية عند فيكو، مثل العناية الإلهية عند إسبينوزا وبولانفيلييه،[96] لا تتضمن، ولم يكن القصد قط أن تعني إلا بأسلوب بلاغي أي شيء إعجازي، أو فوق طبيعي، أو مُتعالٍ، أو أي شكل من فاعلية فوق طبيعية. لذلك، فإن كون فيكو ودوريا يشيران غالبًا إلى «العناية الإلهية»، وبعيدًا عن إثبات أن «فيكو يرغب في أن يصعد من الكائنات البشرية إلى التفكر في الله» وأن فيكو «لا يُسلِّم بعالم علماني ولكن يفترض عَلاقة أولية بين الإنساني والإلهي»،[97] لا يثبت في الواقع شيئًا من هذا الضرب، أكثر مما يثبته قول فيكو إن «العناية الإلهية» تمكّن الفيلسوف من أن يسلك بثقة، على حد تعبيره، بين الحتمية الرواقية واللاحتمية الأبيقورية. وفي الواقع لا يشير كلاهما إلى توجيه إلهي بل إلى التأثير العام للمحركات الفطرية عند البشر، والمُحرِّكات الجماعية في المجتمع، التي تعمل «وَفْقَ ما تمليه الضرورات أو المنافع البشرية»،[98] أي الرغبات والاحتياجات الإنسانية. إن القراءة الدقيقة لكتاب العلم الجديد سرعان ما تقنع القارئ الموضوعي بأنه ليس هناك ولا حالة واحدة من استخدام فيكو لمصطلح «العناية الإلهية» بطريقة تستلزم بشكل لا لبس فيه فعلًا متعاليًا وفوق طبيعي؛ وفي حين يسمي فيكو هذا السعي العام الجماعي «إلهيًّا»، فإنه يتبين من التقصي أن هذه العملية الحضارية، التي يعتبرها فطرية في كل المجتمعات، هي في نسقه أقل بكثير من كونها مفهومًا لاهوتيًّا حتى من نسق فولتير: لأن «العناية الإلهية»، في فكر فولتير، تَتَضَّمن دائمًا وبوضوح تدخل قوة فوق طبيعية وهذا ما لم يفعله فيكو مطلقًا بشكل قاطع.

إن فعل العناية الإلهية في التاريخ، في ما يقول فيكو، (وهذا ما لا يمكن فهمه إذا اعتقد المرء أنه يُعبِّر عن وجهة نظر كاثوليكية)، هو ما فشل معظم المفكرين السابقين في فهمه تمامًا. ويُؤكِّد أن «العناية الإلهية» شيء لا يمكن تفسيره إلا عبر دراسة المُؤسَّسات والقوانين المدنية: لأنها المنطق أو النزوع الجمعي، وهو ميل مستتر لكنه ليس بأي حال غامضًا، كما أنه متأصل في التطور الاجتماعي والقانوني والمُؤسَّسي.[99] ويقر فيكو بأنّ علمه الجديد «يَتعيَّن، لذلك، أن يكون برهانًا، إذا جاز التعبير، على عمل العناية الإلهية في التاريخ، لأنه يجب أن يكون تاريخًا للمُؤسَّسات التي رتبت

(93) Fisch, 'Introduction', 44; Pompa, *Vico*, 51-4.

(94) Pompa, *Vico*, 9-10, 14; Mazzotta, *New Map*, 251-2.

(95) Pompa, *Vico*, 54, 58; Croce, *Filosofia di Giambattista Vico*, 111; Vasoli, 'Vico, Tommaso d'Aquino', 5-6.

(96) Venturino, *Ragioni*, 55-6; Nadler, 'Spinoza's Theory', 6-7.

(97) Venturino, *Regioni*, 83-4.

(98) Vico, *The First New Science*, 13-14, 39-40; Manuel, *Prophets*, 23, 49.

(99) Vico, *The First New Science*, 14-16, 40; Verene, *Vico's Science*, 60-2.

العناية الإلهية عبرها، من دون القدرة على التميز والمشورة البشرية، وغالبًا ضد تصاميم البشر، مدينة الجنس البشري العظيمة هذه». وعلى الرغم من أن البعض يفترضون أن فيكو يلجأ هنا إلى التدخل الإلهي، ويدعو «إلى التواضع»، مقابل «كبرياء الحداثيين»، ويتمسكون بأنه يجب اعتبار فيكو «المسيحي الأوغسطيني الذي يزعم أنه كذلك»، مفكرًا كاثوليكيًا بشكل عميق «يرفض كلًّا من القَدَر والمُصادَفة ويحابي العناية الإلهية»،[100] ومن المُؤكَّد أن الحس العادي سوف يُجهد بدرجة أقل لو فسرناه هنا على أنه يعني أنه على الرغم من أن الأفراد يتصرفون أساسًا من أجْل مصالحهم، فإن النتيجة الجماعية تؤدي إلى خلق قوانين ومُؤسَّسات تعزز من احتياجات الجميع وأمنهم عبر منطق جمعي لم يخطط له أحد ولكنه يخلو في الوقت نفسه من تدخل غير بشري.[101] وفي الواقع، ليس هناك سوى عدد قليل ممّن يشكون في أن هذا ما تعنيه الفقرة كما يبدو، ويَتعيَّن الاعتراض الرئيس عند من يؤكدون «عداء الحداثة» لدى فيكو في أنه «سوف يكون من المستغرب أن يناصر فيكو، الحساس والمعادي، في ما يعترف بذلك، للحتمية الميتافيزيقية التي رآها عند إسبينوزا والرواقيين، في النهاية حتمية من النوع نفسه».[102] ومثل هؤلاء المؤولين بكل بساطة لم يدركوا الحقيقة. وقد يكون من المستحيل التشكك في الخاصية الكاثوليكية والموروثة المزعومة في «العناية الإلهية» عند فيكو من دون أن يعني ذلك ضمنيًّا أنه «على الرغم من مزاعمه هو نفسه، فإن فكرة فيكو إسبينوزية بشكل أساسي»؛ ولكن، نظرًا لأنّ عمل فيكو العظيم يتعد بشكل درامي وبكل السبل عن السرد الإنجيلي حَوْلَ الخلق وأصل الإنسان، فهذا يكاد لا يعد اعتراضًا وجيهًا.[103]

ولأن فيكو ودوريا كانا أبعد ما يكون عن تبنّي موقف لاهوتي، أو كاثوليكي حقيقي، فإن الكاثوليكية المضادّة للتنوير، التي كانت حينئذ نزعة ثقافية متطورة جدًّا في إيطاليا في عصرهما، لم ترتكب ولو للحظة غلطة ضِمْنَ الصفوف الكثيفة من أبطالها. على العكس من ذلك، لم يكن من الصعب على عقل لاهوتي حقيقي أن يتوجس. وقد لاحظ جيوفاني فرانسيسكو فينيتي (Giovanni Francesco Finetti) (المتوفى عام 1780) في منتصف القرن الثامن عشر أن فيكو لم يقم بالحط من مكانة الإنسان البدائي إلى مكانة الحيوان فحسب، بل إن أمثلته حَوْلَ عمل «العناية الإلهية» غير مقنعة تمامًا بوصفها حالات للتدخل الإلهي، وفي الواقع فإنها لا تعني سوى أن هذه النتيجة أو تلك ترجع إلى «العناية الإلهية» كما يمكن أن يُزعم بشكل مماثل من قبل أي «طبيعانية أو جبرية».[104] الواقع أن فيكو، عبر جمعه للتطور الطبيعي لكل الشعوب نسبيًّا في ثلاث مراحل تطورية، بصرف النظر عن تحديد الزمان والمكان والوضع، وبالتالي مماهيًا «العناية الإلهية» عنده بترتيب عام في التاريخ، فيما يعترض فينيتي أبعد ما يكون عن تعزيز التقوى المسيحية، ويقوّض بالكامل الثقة في مركزية

(100) Miner, *Vico*, 136, 141.

(101) Badaloni, 'Vico', 352-3; Caporali, 'Ragione e natura', 184-5; Luft, 'Genetic Interpretation', 153, 168.

(102) Pompa, *Vico*, 54.

(103) Ibid., 55; Zambelli, *Formazione filosofica*, 261, 278.

(104) Finetti, *Apologia*, p. viii; Croce, *Filosofia di G. B. Vico*, 286, Mazzotta, *New Map*, 235-6; Hösle, *Philosophiegeschichte*, 171.

المعجزات، والوحي، وأفعال فوق الطبيعي في ماضي الإنسان، وعلى نحو حاسم جدًا بحيث أصبح من المستحيل عدم الشك في أن هذا كان بالضبط هدف فيكو.[105]

وعلى نحو مماثل، يحتج فينيتي أنّ ترتيب فيكو العام لتطور الإنسان على مراحل من التطور الثقافي والفكري سوف يشجع آخرين على أن يسعوا بالمثل لتفسير تاريخ الإنسان من دون الإحالة إلى المعجزات، أو الفاعلية فوق الطبيعية، أو التدخل الإلهي.[106] وعلى وجه التحديد فإن هذا المضمون للعناية الإلهية عند فيكو هو الذي اجتذب، بالفعل، أنطونيو كونتي إلى عمله.[107] وبالتالي، فإن العناية الإلهية عند فيكو نزوع جماعي غير واعٍ يدفع الكل بطريقة متساوقة، جوهريًا كما عند إسبينوزا، وفونتنيل، ومانديفيل، في اتجاه بعينه من دون أن يكون هناك أي شخص أو أي شيء يوجه إلى هذه النتيجة أو يقصد ذلك. «بالنسبة لفيكو»، فيما لوحظ، «المبدأ الخالق هو العقل، والعقل، أو الله، حالٌّ في العالم».[108] بالإضافة إلى ذلك، فإن الاتجاه، عند فيكو، على الأقل في مراحل بعينها من التطور، هو صوب عقلانية أكثر ومساواة أكثر، وصوب العدالة والأمن. لذلك، فإن جزءًا من معنى «العناية الإلهية» بِنَظَر فيكو أن الجنس البشري نفسه، المتناثر في جماعات، والمدفوع بحاجات ورغبات، هو الذي يخلق القوانين والمُؤسَّسات، بما فيها بنى الزواج والأسرة، فضلًا عن الأديان، ما يجعل من الممكن، على الأقل في دورات، وحين تكون الظروف مواتية، التطور إلى مستوى أعلى من النظام، والأمن، والمساواة فضلًا عن الثقافة.[109]

واللافت كذلك أن الإشارات الأكثر تطوُّرًا إلى «العناية الإلهية» في **العلم الجديد**، في ما لوحظ، حدثت في معظمها ضِمْنَ سياق رفض فيكو «لنظريات السببية عند الرواقيين والأبيقوريين».[110] وقد انتقد الرواقيين، جنبًا إلى جنب مع الأبيقوريين، لإنكارهم «العناية الإلهية»، «فالرواقيون قيدوا أنفسهم بالقَدَر، بينما أوكل الأبيقوريون أنفسهم للمُصادَفة».[111] والنتيجة، في ما يجادل فيكو، أنه لم يعد بإمكان الأبيقوريين ولا الرواقيين الذين كانوا، كما يقول، «في هذا الإطار إسبينوزيي عصرهم» وجعلوا «الله عقلًا لامتناهيًا، عرضة للقَدَر، في جسم لامتناه»، تأمين أساس سليم لدراسة المجتمع المدني، والمُؤسَّسات، والقانون.[112] وبصرف النظر عن أي شيء آخر كان، فإن «العناية الإلهية» بِنَظَر فيكو تدعم بوضوح زعمه بأن نسقه يبيّن كيفية التوجّه بشكل ذي معنى بين «اللاحتمية» المادية الأبيقورية المرفوضة لاهوتيًا والحتمية المادية الرواقية وهي ليست أقل مدعاة للشجب.[113]

---

(105) Finetti, *Apologia*, pp. ix, 8-9.

(106) Ibid., xii; Croce, *Filosofia di G. B. Vico*, 286.

(107) Badaloni, *Antonio Conti*, 14, 215; Badaloni, 'Vico nell'ambito', 258-9, 261-4.

(108) Luft, 'Genetic Interpretation', 165.

(109) Preus, 'Spinoza, Vico and the Imagination', 90.

(110) Ibid., 51-2; Vasoli, 'Vico, Tommaso d'Aquino', 27-30; Robertson, *The Case*, 237-8.

(111) Vico, *The New Science*, 5, 61, 103; Lilla, *G. B. Vico*, 62-3; Miner, *Vico*, 79.

(112) Vico, *The New Science*, 98, no. 335; Croce, *Filosofia di G. B. Vico*, 78, 111; Mazzotta, *New Map*, 7, 19.

(113) Vico, *The New Science*, 103, 235, 425; Pompa, *Vico*, 17, 22-3, 52, 54, 58-60, 158.

في حين أن فيكو الناضج ودوريا المتأخر كانا قاطعين على وجه الخصوص في رفضهما الرواقية التي يماهيانها بلاغيًا مع الإسبينوزية، فإنهما كانا في مرحلة سابقة أكثر محاباة للرواقية من الأبيقورية. ويشير فيكو في كتابه **الحكمة القديمة لدى الإيطاليين** (*De antiquissima italorum sapientia*) في 1710، وهو كتاب يدين كثيرًا لنقاشات ميتافيزيقية مبكرة مع دوريا، وقد أهداه إليه،[114] بشكل إيجابي ومتكرر إلى الرواقيين بينما كان دوريا قبل أربعينيات القرن الثامن عشر دائمًا تقريبًا ميالًا لمحاباتهم. ومن الغريب أن صيغة فيكو الجديدة التي تماهي بين الرواقيين والإسبينوزية تعايشت في الواقع فترةً من الوقت، إلى أن أصطفّ دوريا مع فيكو حَوْلَ هذا الأمر في ما بعد، في تباين واضح مع عادة دوريا المستمرة في مماهاة الإسبينوزية مع الأبيقوريين وليس مع الرواقيين.[115]

«ولأن العناية الإلهية تملك قدرة كلية مثل الكاهن»، في ما يرى فيكو، يَتعيَّن عليها أن تكشف عن مُؤسَّساتها عبر وسائط سهلة سهولة عادات البشر الطبيعية. ولأنها تملك حكمة لامتناهية مثل المستشار، فكل ما تقوم به يجب أن يكون، في مجمله، بنظام مناسب. وبالنظر إلى خيرها اللامحدود، ينبغي على أي شيء تُؤسِّسه أن يكون مُوجَّهًا لخير متفوّق دائمًا على الخير الذي اقترحه البشر لأنفسهم.[116] وينهي هذه الفقرة الجديرة بالمُلاحَظة بتكرار أن النتيجة تثبت «للأبيقوريين أنه لا يمكن لمصادفتهم أن تهيم على وجهها وتجد في كل مكان مخرجًا، وتثبت للرواقيين أن سلسلتهم الأبدية من الأسباب، التي يرغبون في تقييد العالم بها، هي نفسها معلقة على الإرادة القادرة، والحكيمة، والرحيمة لأفضل وأعظم إله».[117] ولكن لا شيء من هذا يبرهن على اعتقاد صادق في التدخل فوق الطبيعي، بقَدْر ما يعني أن الآلهة الأدنى في العصور الوثنية القديمة كانت حقيقية بالقَدْر الذي وثق الإغريق والرومان في صحة هذا الأمر. ولكنها تسعى بصدق إلى التوازن بين حتمية ميكانيكية خالصة وفكرة أن كل شيء ينتج عن مُصادَفة عشوائية.

«العناية الإلهية» عند فيكو هي جوهريًا نتاج للطبيعة في تفاعلها مع التطلعات، والعادات، والانشغالات البشرية. مرة بعد أخرى يركن فيكو إلى العناية الإلهية بوصفها تجليًا للعقل في المُؤسَّسات، والقوانين، والأديان البشرية يُرشد البشر سواء كانوا مسيحيين، أم وثنيين، أم أي شيء آخر، عبر تأثّر إيمانهم بالإلهي.[118] وفوق كل شيء، فإن «العناية الإلهية» عند فيكو قوة مرشدة، مهما كان تَصوُّر البشر أو تبجيلهم لها، لا تكشف بالفعل عن أنها «إلهية» بالمعنى المسيحي أو بأي معنى مُوحِّد إلهيًا. وإذا كان ذلك أكثر من مُجرَّد «استعارة تناقضية»، فإنها مع ذلك ليست سوى أسلوب بلاغي وُظِّف لتمرير تَصوُّر علماني بالكامل حَوْلَ العملية التاريخية، ما يجعل الأخيرة شيئًا ناتجًا ذاتيًا، وعقلانيًا، ومحايثًا وأنها، حتى إن لم يكن المقصود منها أن تكون أطروحة إسبينوزية-بيلية راديكالية (وأعتقد، في الواقع، أنها كذلك)،

---

(114) Vico, *Autobiography*, 150-2; Palmer, 'Introduction', 29.

(115) Doria, *Discorsi critia filosofici*, 52; Zambelli, *Formazione filosofica*, 307-8.

(116) Vico, *The New Science*, 102, no. 343.

(117) Vico, *The New Science*, 103, no. 345.

(118) انظر مثلًا:

Ibid., 347, no. 948; Jacobitti, *Revolutionary Humanism*, 21-2.

تعني حتمًا، كما أشار فينيتي، إنهاء التميز بين التاريخ العلماني والتجديفي، والعلمنة الكاملة للخبرة والفكر الإنسانيين، والانـزلاق الحتمي، نتيجة لذلك، إلى تَصوُّرات إسبينوزية حَوْلَ السياسة والمجتمع.[119]

ويتجلى أحد الأمثلة التوضيحية على هذا في الطريقة اللافتة لبروز تَصوُّر فيكو للتاريخ بشكل متماثل عند نيكولا أنطوان بولانجيه، الجمهوري صديق ديدرو، وهلفيتيوس، وموريللي، النشط في الحزب الفلسفي بحلول أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر، والذي أصبح عمله الذي نُشر بعد وفاته **العصور القديمة متجلِّية عبر استخداماتها** (*L'Antiquité dévoilée par ses usages*) (ثلاثة مُجلَّدات، أمستردام، 1766) أحد أكثر الأعمال التاريخية الفلسفية موضعًا للنقاش في التنوير الفرنسي العالي. ويُدين تصور بولانجيه الطبيعاني أن الروح البشرية تتطور على مراحل وتُعبّر عن نفسها أولًا عبر الأسطورة والقصص الخرافية، كثيرًا للجدل المعرفي الفرنسي السابق حيث ضَخَّ بُحّاث من أمثال ليفيك دو بويي وفريري دينامية جديدة في دراسة أصول الشعوب، والأساطير، والكلمات، واللغات الشرقية بهدف حل المسائل الشائكة الموروثة من فونتنيل، وهوييه، وبولانفيلييه، وآخرين في ما يرتبط بالعلاقة بين مختلف أصناف الجنس البشري والخاصية الأنطولوجية للتاريخ الإنساني.[120] ويعزو بولانجيه، في إعادة صياغته ماضي الإنسان، متأسِّيًا بإسبينوزا، أصول الكهانة، والأديان المنظمة، أساسًا إلى مخاوف الإنسان البدائي وقلقه. ويكشف سرده عن ميول جمهورية وضد مسيحية واضحة دُرست بتلهف في حلقات هلفيتيوس وهولباخ الراديكالية؛[121] ولكنها، في الوقت نفسه، بدت للعلماء الإيطاليين، وثيقة الصلة بتصور فيكو (من دون أن يُذكر اسمه)، مما قد يؤدي إلى اتهامات بالسرقة الأدبية الصريحة.[122]

وعلى الرغم من أنه لا يمكن استبعاد هذه التهمة بالكامل، فليست هناك أي علامة على أن بولانجيه قد قرأ بالفعل فيكو، أو غرافينا، أو أنه يعرف اللغة الإيطالية بدرجة كافية تُمكّنه من قراءة أي شيء بها. ومن المحتمل أنها مُجرَّد حالة مفكّرين اثنين يعملان وَفْقَ خطوط متوازية، وينطلقان من افتراضات مماثلة عند إسبينوزا، وبيل، ولوكلرك، وفونتنيل. ولكن فينيتي، أحد الذين أكدوا على التناظر، يرى أن مسألة سرقة بولانجيه من فيكو من عدمها ليست هي القضية بالفعل. الأمر المهمّ، بالأحرى، هو كيف يمكن أن يتوصل بولانجيه، المعروف أنه خصم للكنيسة، ومادي، وملحد، إلى مفهوم مماثل حَوْلَ تطور الإنسانية، معلنًا بصراحة الضرر الهائل الذي تُمنى به وجهة النظر المسيحية من مثل هذه الرؤية في التاريخ. ففي حين يقرّ الكتاب المُقدَّس حقائق متعارضة كلية مع مزاعم الليبرتانيين، في ما يجادل فينيتي، فإن نسق فيكو، على العكس من ذلك، «يحابيها، على الأقل بطريقة غير مباشرة».[123]

(119) Badaloni, 'Vico nell'ambito', 255; Morrison, 'Vico and Spinoza', 52; Israel, *Radical Enlightenment*, 6.

(120) Venturi, *L'antichità svelata*, 15-21.

(121) Ferrone, *I profeti*, 263-4; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 44.

(122) Venturi, *L'antichità svelata*, 125-30; Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger*, 123-9.

(123) Finetti, *Apologia*, p. xii.

وبينما كان فيكو من بين أبرز فلاسفة الدين في التنوير المبكر وأكثرهم ابتكارًا، من المُؤكَّد أنه لا يمكن للمرء أن يتجاهل حقيقة أنه عمليًا لا يقول شيئًا عن المسيحية.(124) بدلًا من ذلك، فإنه يستعمل مُجرَّد سمة، وهي «العناية الإلهية»، مثلما يُوظِّف بيل «إيمانيته» لستر العراء الصارخ لما يقوم به: لأنه خلف هذا القناع، يختزل تقوى الإنسان في ظاهرة طبيعية محض ولكن بأسلوب جديد وبارع عبر تطبيق المفهوم الجديد للعقل بوصفه شيئًا يبرز على مراحل من الإحساس عن طريق «الخيال»، وتوظيف النقد الجديد، عبر سياقات تاريخية واسعة جدًا ومتعددة. وكان قادرًا بهذه الطريقة على أن يضع الشعر، والمُؤسَّسات، والطبقات الاجتماعية، والفلسفة جميعها في تفاعل مباشر بعضها مع بعض. وقد تبنى فيكو تَصوُّر إسبينوزا للنبوءة التوراتيّة بوصفها في الأساس خيالًا شعريًا، كما لوحظ، كما تبنى فكرة أنه بين الوثنيين فضلًا [عن اليهود]، يوجد أنبياء حقيقيون، ولكن كان يُطلق عليهم اسم «منجّمين وكهنة».(125) وبعد ذلك، يُفصِّل فيكو فكرته أبعد من أي شيء اقترحه إسبينوزا، على الرغم من أن هناك، أيضًا، اختلافًا مُهِمًّا في كيفية تطبيق إسبينوزا وفيكو على التوالي مذهبهما المشترك في «العوالم المتخيلة». وإذا كان إسبينوزا يتقصى وظيفة الخيال في توليد النبوءة، ويؤرّخ أيضًا الظاهرة بتوضيحه، كما يفعل فيكو، أنّ الذين ظهر الأنبياء بينهم «كانوا أناسًا بدائيين تختلف عمليات فكرهم في ذلك الإطار بشكل جوهري عن عمليات فكرنا»، فإنه يرى أن الأنبياء والناس العاديين على حد سواء غير قادرين على اقتراح «أفكار ملائمة» لأنهم لم يتعلموا بشكل كافٍ سبل «العقل، أي إنهم جهلة وغير مصقولين فلسفيًا.(126) أما عند فيكو، بالمقابل، وعلى الرغم من تماثل التركيز على السياق التاريخي، فتختفي من المشهد أي إشارة صريحة إلى «أفكار ملائمة» ولكن الأفكار غير الملائمة تتطور جماعيًا وتتجه نحو تَصوُّرات أكثر «ملاءمة» عبر تَطوُّر مُعقَّد وغير واعٍ، مدفوع اجتماعيًا.(127)

وفي حين تُعوِز إسبينوزا فلسفة تاريخ صريحة على نمط بيل، وفونتنيل، وبولانفيلييه، وغرافينا، وفيكو، فإنه يزعم هو الآخر أن معنى النصوص محكوم بالفكر والمعتقدات السائدة في «كل عصر».(128) ويتصور إسبينوزا الطبيعة على أنها في حركة دائمة؛ وعنده، تبرز الكائنات الحيّة من الخامل، وأن حساسية البشر مماثلة من حيث المبدأ لحساسية الحيوانات. وَفقًا لذلك، فإنه من الممكن في فلسفته الدمج بين التاريخ الإنساني والطبيعة بطريقة ممنوعة على المؤمنين بالدين المنزل. وعند نقاشه المنهج الصحيح لتأويل الكتاب المُقدَّس، يجادل، في فقرة مُهِمَّة لم تُترجم بصورة مناسبة في الترجمات الإنكليزية المتاحة، بأن المعرفة الفلسفية السليمة حَوْلَ الطبيعة ترتهن لدراسة «تاريخ الطبيعة» الذي يشمل ضمنه تاريخ الإنسان: فكما أن منهج تأويل الطبيعة يتكون بشكل رئيس من ترتيب تاريخ الطبيعة، بحيث نستخلص النتائج حَوْلَ أشياء طبيعية تنبثق بشكل جلي من

(124) Preus, 'Spinoza, Vico and the Imagination', 71-2.

(125) Ibid., 82; Luft, 'Genetic Interpretation', 166-7.

(126) Preus, 'Spinoza, Vico and the Imagination', 85.

(127) Ibid.; Costa, 'Bayle', 118; Pompa, Vico, 22-3, 52-7.

(128) Preus, 'Spinoza, Vico and the Imagination', 86.

بيانات بعينها، فإنه من الضروري أن يمهد تأويل الكتاب المُقدَّس لتاريخه الصحيح ومنه، وبالطريقة نفسها، يؤول من بيانات مُؤكَّدة تفكير المُؤلِّفين الإنجيليين باستدلالات مشروعة.[129]

وهكذا، فإن إسبينوزا يُؤسِّس تقريبًا العَلاقات نفسها بين العقل، والطبيعة، والوقائع التاريخية المُؤسِّسة لمفهوم فيكو الثوري حَوْلَ التاريخ: وفي حين أن أسس الفلسفة تتكون من أفكار عامة مستمدة من الطبيعة، فإنه يَتعيَّن البحث عن المعنى الحقيقي للدين «في التاريخ واللغات، ويجب أن يُبحث عنه فقط من الكتاب المُقدَّس والوحي».[130] عند إسبينوزا، كما عند فيكو، «يلزم فهم ممارسة الدين عبر التاريخ»، وإن كان «التاريخ» يُفهم على أنه تطور إنساني يرتبط مباشرة (وحصريًّا) بسيرورات الطبيعة.[131] ليس هناك شيء أكثر ضرورة لتقويم أي نص، بما في ذلك أي فقرة إنجيلية أو أخرى يُعتقد في قدسيتها، في ما يجادل إسبينوزا، من معرفة زمن تأليفها وظروفه. ونظرًا لإنكاره لواقع الوحي فوق الطبيعي، فإن كل حالات الوحي بشرية خالصة، ظواهر تاريخية لا يمكن فهمها بشكل صحيح إلا عبر كونها كذلك.[132] وبالتالي، فإن العوامل النفسية والثقافية والروحية، وإن لم تكن في حد ذاتها أسبابًا مادية، جزء مُتأصِّل في الطبيعة وترتبط بالتالي بالعوامل المادية.[133] بالإضافة إلى ذلك، فإن قياس مماثلة إسبينوزا هنا، كما صاغها في جملته المُعبِّرة «التاريخ الطبيعي» «*historia naturae*»، مركزية لنسقه الفكري هو بِقَدْر مركزيتها لنسق فيكو. ولا ريب في أن فيكو قام بمزيد من العمل لِـ «تأريخ» فكرة إسبينوزا، وصياغات بيل، ولوكلرك، وفونتنيل لهذه الفكرة، وطَوَّرَ مفهوم أن الفكر البدائي أكثر تخيلًا وشعرية من فكر البشر ذوي العقول الأكثر «تحضرًا» وتطوُّرًا؛ ولكنه في الأساس التصور نفسه.

3. حكمة إيطالية-إغريقية مستعادة؟

إذا كان فيكو ودوريا يعرضان فلسفتين علمانيتين بجوهر إسبينوزي، فلكي يكتسب ذلك فعالية فكرية، في إيطاليا في عصرهما، يَتعيَّن تغليفه بخطاب مضادّ للإسبينوزية والمادية بشكل حاسم. وقد تجلى خطابهما الموازن في ما وصفاه بالأفلاطونية. ويرى دوريا أن الأفلاطونية الحقيقية ترياق فعّال لأمراض الفلسفة الحديثة وأيضًا مرشد لسياسة سليمة «تشجب الطغيان وتُعزِّز حرية الناس الفاضلة، وهو شيء مفيد بشكل مُتساوٍ للشعوب والأمراء العادلين»؛ في المقابل، فإن الإسبينوزية، التي يُقدِّمها دائمًا بشكل صريح على أنها نقيض لتقليده الإيطالي-الإغريقي الأفلاطوني، لا تلغي عقل الله وعنايته فحسب، بل تلغي أيضًا كل المُطلَقات الأخلاقية والأفكار الفطرية، جنبًا إلى جنب مع الملائكة، والشياطين، «وكل الأشكال الروحية الأخرى التي خلقها الله». وعلى هذا النحو، فإنها جوهر «الحداثة» التي تَعَهَّد دوريا بمحاربتها، «تلك الإسبينوزية، أو الربوبية التي يتبعها جزء كبير من الفلاسفة المحدثين»، والتي يقر هو وفيكو بصوت عالٍ بشجبها.[134]

---

(129) Morrison, 'Spinoza and History', 178, 193-5; Spinoza, *Opera*, iii. 98.

(130) Morrison, 'Spinoza and History', 181; Spinoza, *Opera*, iii. 179.

(131) Morrison, 'Spinoza and History', 192-3; Mason, *God of Spinoza*, 181-2.

(132) Morrison, 'Spinoza and History', 173.

(133) Mason, *God of Spinoza*, 179.

(134) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 22; Nuzzo, 'Vico e Bayle', 150, 164, 169.

ولكي نفهم هذا يَتعيَّن علينا تَذكُّر أن دربهما الفكري الجريء لم يكن من دون مخاطر ملموسة. فقد اتُّهم دوريا مرارًا بالإسبينوزية خلال حياته المهنية. بالإضافة إلى فرانسيسكو ماريا سبينيلي (Francesco Maria Spinelli)، أمير سكاليا، معاون الديكارتي غريغوريو كالوبريس (Gregorio Caloprese) الذي اتهم دوريا في عمله **تأملات** (*Riflessioni*) في 1733، على أساس نص مخطوطي تركه مع كالوبريس، بكونه «إسبينوزيًّا»،[135] كان هناك، منذ 1724، كما أفاد دوريا نفسه، آخرون في نابولي، وفي أماكن أخرى، زعموا «أن فلسفتي مشابهة لفلسفة إسبينوزا».[136] وقد افترض آخرون، في ما يشكو دوريا، تأسيسًا على أن أفلاطون يقرّ بإله لامتناهٍ وبحضور الإلهي في كل الأشكال السرمدية (وبالتالي في كل شيء)، «أن إسبينوزا يتفق مع أفلاطون»، في إشارة إلى غندلنغ وكذلك كونتي الذي شعر أنه ملزم بالدخول في نزاع علني معهما حَوْلَ الأفلاطونية.[137]

وكان فيكو ودوريا يحتاجان إلى منهج لا يمكن الاعتراض عليه لتجسير الفجوة بين العصور القديمة الوثنية والتقليد المسيحي، وبين الجسم والروح، وجعل الفلسفة مستقلة عن اللاهوت ومُتَفوِّقة عليه عمليًّا من دون أن يبدو أنهما يدمجان الروح مع الجسم. ويمكن القول إن هذا هو السبب الذي جعل الرجلين يضفيان أهمية جوهرية على الأفلاطونية التي بدا أنها وحدها قادرة على تجسير عالَمَيِ الفكر الوثني والمسيحي المتعارضين، والدين الوثني والمسيحي، والفضيلة الوثنية والمسيحية، والجسم والروح، والرياضيات والإرادة الحرة. أما الحركات الفلسفية الإغريقية الأخرى التي بدا لدوريا أنها تقترب من الأفلاطونية في هذا الإطار وكذلك تُعزِّز الفضيلة و«الدين» فهي الفيثاغورية، وكذلك، كما رأينا، في معظم حياته المهنية، الرواقية. ويتمحور النزاع الظاهر بين دوريا وإسبينوزا (ولوك) حَوْلَ ما إذا كان كل شيء يُختزل إلى الجسم وأن الذهن، لذلك، مُجرَّد إحساس وعاطفة، أو ما إذا كانت الأفكار الفطرية، وعالم «الروح» العليا، التي بدونها لا تحوز كل أفكار العدالة، والحب، والإحسان، والثبات، والحكمة على حقيقة ومكانة مطلقة، مُجرَّد تَصوُّرات نسبية.[138]

وكان خوض ديكارت ومالبرانش هذه المعركة، في ما يعتقد دوريا، عديم الفائدة: الأفلاطونية وحدها، أو بالأحرى أفلاطونيته، تستطيع القيام باستعادة المُطلَقات الأخلاقية من إسبينوزا (عندما يتم توضيح التباساته) وتابعه لوك. أما بيل، في ما يضيف، فيتفق مع إسبينوزا ويقوم في الوقت نفسه بتصحيحه وتوضيحه (وهذا في الواقع تقويم صحيح بالكامل).[139] الواقع أن أفلاطون أو إسبينوزا، من وجهة نظر دوريا، هما البديلان الحقيقيان الوحيدان المتاحان فعلًا لأي شخص يبحث عن حل ضِمْنَ سياق التنوير في زمنه، أمّا ديكارت، ومالبرانش، ولايبنتز، ولوك، ونيوتن، فقد ضاعوا وسط

(135) Spinelli, *Riflessioni*, 2, 115-17; Doria, *Manoscritti napoletani*, v. 172; Ricuperati, 'A proposito di Paolo Maria Doria', 263, 275; Belgioioso, 'Introduzione', 37; Stone, *Vico's Cultural History*, 310.

(136) Doria, *Discorsi critici filosofici*, 24-5, 111; Doria, *Difesa della metafisica*, i. 30; Belgioioso 'Introduzione', 22, 27n.; Israel, *Radical Enlightenment*, 672.

(137) Doria, *Filosofia*, i. 26; Zambelli, *Formazione filosofica*, 306.

(138) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 19-21.

(139) Ibid., iv. 25; Ferrone, *Intellectual Roots*, 240, 244.

تناقضات ما إن تُحل حتى تُختزل، آليًا، في ما يقول، إلى الإسبينوزية. وهكذا، فإن فيكو ودوريا لا يعتقدان أن «أفلاطونيتهما» معادية للبحث العلمي أو العمل التجريبي بل، على العكس، هي وسيلة للتسليم بوحدة الكون ونظامه، مُحابيةً لتقدم العلم والرياضيات، مع التملص من التسويات مع اللاهوت التي تستلزمها إمبيريقية لوك واللاهوت الطبيعي عند نيوتن وافتراضًا تَجنُّب الواحدية «الإلحادية» غير المقبولة والمرتبطة بمعظم الفلسفة القديمة، مثل الأبيقورية، والرواقية، فضلًا عن الإسبينوزية.(140)

ومن بين كل المحدثين، في ما يقترح دوريا، كان مالبرانش الأقرب إلى إنقاذ الأفكار الفطرية، والروح، والعقل الإلهي، ولكنه سقط أمام العقبة الأخيرة، وفي النهاية لم يوضح «ما إذا كان إسبينوزيًا أو أفلاطونيًا»، وهذه صياغة لافتة.(141) لقد كان مالبرانش، كما لاحظ، «أكثر شبهًا بأفلاطون من أي فيلسوف آخر في عصرنا» ولكنه تهاوى في آخر الأمر بحيث أصبح من المستحيل في النهاية معرفة ما إذا كان المرء يتعامل مع «أشكال ملموسة» هي في الوقت نفسه جسم وروح، وبالتالي أشكال أفلاطونية، أو، يتعامل مع «امتداد مادي من القبيل الذي يقول به إسبينوزا».(142) وبالطبع، فإن المفارقة في مُواجَهة دوريا الدرامية بين البديلين الفلسفيين المحدثين العظيمين، هي أن التمييز بين مزج الجسم والروح الأفلاطوني وبين الحساسية الخالصة والمادية الإسبينوزية أصبح في النهاية شَبْه مُنْعَدِم كليًا.

وتظهر المفارقة نفسها، أي التقارب الفعلي بين الأفلاطونية والإسبينوزية، من جديد في مقالة دوريا ذات الصفحات الست حَوْلَ الفلسفة الكونفوشية الكلاسيكية، وهي نص مهم أُلف في أوائل أربعينيات القرن الثامن عشر. وهنا مرة أخرى، تتعين القضية الرئيسة، في ما يقول دوريا، فيما إذا كانت مقاربات كونفوشيوس أقرب إلى إسبينوزا أو أفلاطون؛ ويُعدّ هذا دائمًا السؤال الأولي عند دوريا.(143) وقد شَكَّلَ الجدل حَوْلَ كونفوشيوس، كما سوف نرى، جزءًا من الجدل الأوروبي الكبير حَوْلَ اللاهوت الطبيعي، وعَلاقة الفلسفة باللاهوت، وعمومية المعايير الإنسانية. في ذلك العصر المغرم بالصينية، أمل العديد من الفلاسفة أن يبرهنوا على صحة أنساقهم هم أنفسهم حَوْلَ الميتافيزيقا عبر إبراز علاقتها الوثيقة بموروثات «اللاهوت الطبيعي» في بقاع الكرة الأرضية غير المسيحية. واعتقد دوريا أن المثال الكونفوشي حَوْلَ حاكم ترشده طبقة من المسؤولين المتشربين بالفلسفة الكلاسيكية يُؤمِّن نموذجًا مُلهِمًا يُذكّر بجمهورية أفلاطون وبالتالي سعى للردّ على أولئك الذين، مثل أرنو وبيل، ومالبرانش، اعتبروا الكونفوشية «إسبينوزية». وكما هو متوقع، خلص دوريا إلى إعلان أن الكونفوشية شيء إيجابي جدًا وأقرب إلى أفلاطون (ولفلسفته هو) منها إلى إسبينوزا

(140) Pompa, *Vico*, 80; Belgioioso, 'Introduzione', 38-9.

(141) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 22.

(142) Doria, *Ragionamenti e poesie*, 238; Zambelli, *Formazione filosofica*, 306-7.

(143) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 31-90;

انظر، بوجه خاص:

iv. 32, 71.

ولكن مع ذلك، وفي الوقت نفسه، يقرّ بأنه لم يكن من السهل في كثير من الجوانب التوصل إلى أنها إحداهما أم الأخرى.(144)

وتبدو أفلاطونية فيكو ودوريا تناقضية بطريقة أخرى. فلم يُؤدِّ النقاش الأوروبي الأوسع حَوْلَ الأفلاطونية أثناء التنوير المبكر إلى تشويه الأفلاطونية الإنسية، واستخدام آباء الكنيسة لأفلاطون فحسب، بل كشفت أيضًا عن تَشوُّهات خطيرة في سبل تأويل أفلاطون التقليدية. وكان الهدف من ركون فيكو ودوريا لأفلاطون، حمايتهما من أي اتهام بأن «الطبيعة» عندهما لا تتكون من قوى «روحية» ومادية معًا. ولكن يظل من غير الواضح إلى أي حد اعتبرا بصدق، إذا كانا اعتبرا أصلًا، أن أفلاطونيتهما المعادية للإسبينوزية سبيل للتمسك بأي شكل من التدخل فوق الطبيعي، والأرواح الخالية من الأجسام، والمذاهب والقيم المسيحية.(145) وبسبب سوفران، ولوكلرك، وغندلنغ، فضلًا عن موشيم وبروكر،(146) بدأ الفلاسفة الوثنيون، بمن فيهم أفلاطون وأتباعه قبل المسيحيين، يتحدثون عن أنفسهم ويتصرفون بشكل أكثر استقلالية من التقليد المسيحي، وقدموا أفلاطون جديدًا مشحونًا بشكل عالٍ ومتنازعًا عليه بمرارة في بعض الجوانب.

وكما رأينا، تأسى غندلنغ ببيل في تعريف أفلاطون الأصلي (فضلًا عن أفلوطين)، أي أفلاطون الذي رأيا أن الإنسيين قد شَوَّهوه بطريقة مؤسفة، على أنه شيء قريب من الإسبينوزية: «لأن إله أفلاطون هو العالم والعالم هو الله».(147) والروح هنا هي مُجرَّد القوة المُنشِّطة في المادة تاركة جوهرًا واحدًا فقط، كما هو الحال عند إسبينوزا. بالإضافة إلى ذلك، برفضهما صرح التأويل المسيحي وعصر النهضة، مزج بيل وغندلنغ نقاشهما للأفلاطونية بإشارات إلى إسبينوزا والإسبينوزية، وربطا خلاف التنوير المبكر حَوْلَ أفلاطون بشكل قوي بالخلاف الذي أحاط بإسبينوزا. في الوقت نفسه، ظَلَّ البُحّاث المحافظون في أنحاء أوروبا يجاهدون من أجل الحفاظ على وجهة النظر القائلة إن فكر أفلاطون، كما أقر هويمان في 1726، «يبدو الأقرب إلى الكتاب المُقدَّس».(148) وكان من المستحيل عمليًّا، ضِمْنَ سياق كاثوليكي على وجه الخصوص، وباعتبار المكانة التي كان يحظى بها آباء الكنيسة، فصل الأفلاطونية عن التقليد المسيحي الأصلي. ولا ريب في أن هذا كان جزءًا من فائدة الأفلاطونية المُحَدَّدة وجاذبيتها لكل من دوريا وفيكو. غير أن عدم استقرار صورة أفلاطون وخاصيتها المتنازع عليها بشكل حاد في أوروبا التنوير المبكر أمّن للفلاسفة المحرضين بشكل خفي مثل فيكو ودوريا غطاء محترَمًا وُظِّف بسهولة في استعمالات هدامة.

---

(144) Ibid., iv. 40, 71, 89-90; Stone, *Vico's Cultural History*, 290.

(145) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 37, 39, 41, v. 360, 445-6; Ferrone, 'Seneca e Cristo', 60, 62-3.

(146) Ferrone, 'Seneca e Cristo', 60, 62-3; Gundling, *Vollständige Historie*, i. 931-4; Gundling, *Gundlingiana*, v. 190-200, 234, 237-8; Schmidt-Biggemann, 'Platonismus', 197-9, 203; Hutton, 'Classicism and Baroque', 225-6.

(147) Gundling, *Gundlingiana*, v. 237, 243-4; Mulsow, *Moderne*, 289-91, 296.

(148) Heumann, *Acta philosophorum*, 17 (1726), 794, 800-1.

ويبدو أن تبني فيثاغورس، وأفلاطون، والأفلاطونية التي كانت مركزية في عمل دوريا وفيكو يستلزم أطروحة تنقيحية مزدوجة، تُؤكِّد، من جانب، أنه يجب عدم الخلط بين الأفلاطونية-الفيثاغورية الإيطالية-الإغريقية الحقيقية وأفلاطونية فيشينو والإنسيين الفاسدة، وتُؤكِّد، من جانب آخر، أن البُحّاث المُحدَثين الساعين إلى ربط الأفلاطونية بالإسبينوزية قد شوَّهوا وجه أفلاطون الحقيقي.(149) ولكن إذا كان من المستحيل فصل الأفلاطونية عن المسيحية، ضِمْنَ السياق الفكري المشحون للتنوير المبكر، فإنه من المستحيل أيضًا، بفضل بيل، وغندلنغ، وكونتي، فصل الأفلاطونية عن الإسبينوزية. لذلك، ليس من المستغرب أن يشكو دوريا من مجموعة من «الديمقراطيين المثيرين للسخرية» في نابولي الذين «عبر خلطهم بين أفلاطون وبينديكت إسبينوزا اللاديني، قالوا إن فلسفتي مماثلة لفلسفة إسبينوزا».(150)

إضافة إلى ذلك، فإن خطاب «الأفلاطونية» البلاغي أقحم فيكو ودوريا في خلاف، يرجع إلى الوراء حتى غرافينا، وكان مقصورًا على إيطاليا ولم يَلْقَ أي اهتمام وراء جبال الألب. ويَتعيَّن الاختلاف الحاسم بين الأفلاطونية والإسبينوزية، في ما يُفترض، في أن الإسبينوزية فلسفة مادية خالصة في حين أن الأفلاطونية فلسفة مثالية؛ ولكن هذه الأطروحة على وجه التحديد أصبحت تواجه معارضة واسعة وتتعرّض لأن تثير أسئلة جديدة حولها. ذلك أنه في حين يتحدث فيكو عن أشكال ميتافيزيقية قبلية تقع خلف كل العمليات والأحداث المادية الفعلية، وبحسبان أن العالم الفعلي للمظاهر الخارجية هو المجال الوحيد المتاح لنا، فقد أدرك أن هذا، على وجه الدقة، قد يثير الشك في أن الجوهر المادي أيضًا، عنده، لا يمكن فصله في النهاية عن جوهر الله.(151) وكانت الأفلاطونية، عند فيكو ودوريا وكونتي، أفضل وسيلة متاحة لمُواجَهة ديكارت ولوك ولايبنتز ومالبرانش، بينما تتحاشى أيضًا الإسبينوزية، ولكنها وسيلة لم تُناقش في أي مكان آخر، خارج إيطاليا، بوصفها خيارًا مُهِمًّا.(152)

وكان صدام دوريا مع كونتي حَوْلَ الأفلاطونية أخرق بوجه خاص، تحديدًا منذ 1739 عندما نشر الأخير المُجلَّد الأول من كتابه **النثر والشعر** (*Prose e poesie*)، الذي بدا لدوريا أنه في الوقت نفسه يُشوِّه فلسفته الأفلاطونية ويسرق منها من دون الاعتراف بذلك.(153) واتهم دوريا كونتي بأنه ضَيَّق بشكل كارثي الفجوة بين «الأفلاطونية» والإسبينوزية، وطمس التميز الحاسم بين الأشكال المادية (substantial forms) والجوهر المادي الخالص (corporeal substance)، بما له من عواقب شريرة.

(149) Doria, *Difesa della metafisicia*, i. 31, 149-50, 160, 232-3.

(150) Ibid., i. 30-1, ii. 116, 146; Doria, *Filosofia*, i. 26; Doria, *Discorsi critici filosofici*, 111-14.

(151) Pompa, *Vico*, 82-3; Agrimi, 'Paragrafi', 101, 124, 126-7, 130; Lilla, *G. B. Vico*, 26-7; Miner, *Vico*, 76.

(152) Vico, *On the Most Ancient Wisdom*, 49, 67, 123-4, 163; Conti, *Illustrazione*, 9, 30-1, 37, 123-4; Conti, *Prose e poesie*, ii. 215, 223-4; Badaloni, *Antonio Conti*, 13.

(153) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 174, 184, 191, 203, 266-7; for Maffei,

انظر:

v. 12-13.

ودعاه إلى أن يقوم على وجه السرعة بإعادة النظر في موقفه خشية أن «يُتّهم بأنه إسبينوزي».[154] وتعينت مشكلته في أن الأفكار كانت، عند كونتي، مثل إسبينوزا ولوك، مُجرَّد فرضيات من الذهن، ولا يمكن أن تبرز إلا عبر الحساسية والخبرة، وليس لها وجود مستقل.[155] بالمقابل، يقرّ فيكو ودوريا بأن الأفكار تجريدات مطلقة توجد بالفعل خارج الذهن وهي فطرية وأبدية. وعندما نشر كونتي، في 1743، دراسته حَوْلَ بارمنيدس، وهو الحوار الذي اعتبره دوريا مفتاح فهم ميتافيزيقا أفلاطون،[156] يبدو أن البندقي عمل جاهدًا على استعدائه بصورة متزايدة، بزعمه، مثل غندلنغ، أن أفلاطون لم يُؤوَّل بطريقة صحيحة، وتحقيق ذلك يتطلب معرفة شاملة بالإغريقيين، وأن إله أفلاطون حالٌّ بالكامل في العالم، نفس العالم، يتخلل المادة تقريبًا بالطريقة نفسها التي تَصوَّرها الرواقيون عنه، ولذلك من غير المجدي أن يبحث المسيحيون عند أفلاطون عن الله «الذي نعبد».[157]

وما يترتب عن ذلك بشكل واضح هو إما أن دوريا قد فهم أفلاطون بشكل خاطئ ومؤسف وإما أنه تعمد تشويهه وأن فلسفته، وفلسفة فيكو، لذلك تنحلّ لا محالة إلى شيء لا يمكن تمييزه عن الإسبينوزية. ولم يكن أمام دوريا من خيار سوى أن يفنّد هذه الحجج. وربما قد يستشهد الذين يزعمون أن فيكو ودوريا كانا «ضد-حداثيين» بهذا القطع بين دوريا وكونتي دليلًا على عداء الأول الحقيقي للفكر الراديكالي الذي كان كونتي على وجه التأكيد ممثلًا له. ولكن إذا كان كونتي راديكاليًا قام بدمج عناصر من بيل ومالبرانش في ستراتونية خفية، فإنه أصبح أيضًا منغمسًا بعمق، منذ أبحاثه في باريس التي أقام فيها في السنوات 1718-1726، في الأفلاطونية في الوقت نفسه، كان من أوائل المعجبين بفيكو وأكثرهم حماسة له.[158] ويبرز بوضوح من رسالة باقية كتبها إلى فيكو في كانون الثاني (يناير) 1728، أنه كان مُتحمِّسًا حقيقيًا ومُشَجِّعًا قويًا لسمعة فيكو في كل من البندقية وفرنسا.[159] وقد اعتقد كونتي، مثل فيكو، أن أحد مهام الفيلسوف الرئيسة أن يفهم بدايات الإنسانية والبروز البطيء للعقل الإنساني، ولذلك يَتعيَّن على الفيلسوف الحديث أن يجعل «النسق الحقيقي للعقل الإنساني مجال دراسته الرئيس» عبر تعلّم مناهج النقد الصحيحة، وكيفية البحث في تاريخ الفلسفة، وكيف «ينقل نفسه إلى أبعد وأقدم عصور العالم»، وفي الواقع هذه عاطفة فيكوية شاملة، وإن كانت مُتأثِّرة أيضًا بفونتنيل وبولانفيلييه.[160]

وعلى أي حال، فإن أفلاطونية فيكو، ودوريا، وكونتي، برؤيتها أشكالًا مثالية مُرتَّبة هندسيًا تتخلل عالم الطبيعة المادي، وتنشط الكون - إذا جاز التعبير - من الداخل، وتغلف الطبيعة بالنفس، مفترضة جوهرًا وحيدًا لامتناهيًا تكون فيه الحركة، وكل الحياة، وشبكة،[161] بدا للبعض أنها مَثَّلت شيئًا

(154) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 189, 193-4.

(155) Belgioioso, 'Introduzione', 39.

(156) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 192, 202, 368, v. 205, 356.

(157) Conti, *Illustrazione*, 9, 30-1, 37; *Journal des savants* (Aug. 1749), 511, 516-18.

(158) Vico, *Autobiography*, 185; Badaloni, 'Vico', 341; Levene, 'Giambattista Vico', 71.

(159) Vico, *Autobiography*, 184; Badaloni, *Antonio Conti*, 112-13, 149-50.

(160) Conti, *Illustrazione*, 123-4.

(161) Doria, *Filosofia*, i. 26, 52-3, 184-6.

ليس في النهاية بعيدًا جدًّا عن الإسبينوزية.(162) الفارق العظيم بين جوهر أفلاطون الوحيد وجوهر إسبينوزا الوحيد، وَفقًا لدوريا، هو أن جوهر إسبينوزا الوحيد «مادي» بينما جوهر أفلاطون الوحيد في النهاية «روحي» يستلزم، مثل الرواقية، إلهًا عليمًا في حين أن «إله» إسبينوزا يعوزه العقل؛ كذلك، فإن رؤية فيكو ودوريا تستلزم، افتراضًا، «عناية إلهية» عاقلة ومدركة، بينما عناية إسبينوزا الإلهية غير مدركة ولا عقل لها.(163) ولكن، وكما رأينا، يتبيَّن من البحث الدقيق في أعمال فيكو أن هذه العناية الإلهية «العاقلة» مراوغة، وهذا تعبير مُلَطَّف. مع ذلك، فإن الفلسفة وحدها، عند دوريا وفيكو، يمكنها أن تُقدِّم معرفة مُهِمَّة؛ أما اللاهوت، لكونه مُؤسَّسًا على الوحي والمعجزات، فلا يستطيع أن يجعل غوامض [أسرار] الكنيسة الإلهية مفهومة للعقل. وفي حين أن أفلاطون يعلِّم، في ما يجادل دوريا، الحقائق التي يحتاج البشر معرفتها وهي «واضحة»، فإن الوحي المُقدَّس «ليس مفهومًا على الإطلاق للعقل البشري».(164)

(162) Badaloni, 'Vico', 355; Marcolungo. 'L'uomo e Dio', 99; Agrimi, 'Paragrafi', 126-30; Belgioioso, 'Introduzione', 39.

(163) Doria, *Difesa della metafisica*, i. 30, 149-50.

(164) Ibid., iii. 11-12.

القسم الخامس

حزب الإنسانية

مشكل المساواة



1. التنوير والمساواة الأساسية

كان مثال المساواة، ولا يزال، من بين أكثر المفاهيم الأساسية التي أدخلها التنوير الراديكالي في صناعة الحداثة إثارةً للانقسام والحيرة وأكثرها ثوريّة في مضامينه. وليس هناك شك في أن التوكيد على المساواة العامة والأساسية لم يكن مركزيًّا عند التنوير المبكر فحسب، بل عند مجمل بنية القيم الديمقراطية التي تبناها الغرب الحديث. مع ذلك، فإن التأسيس الفلسفي والتاريخي لهذه الفكرة، أي أصولها وجذورها التاريخية، ليس واضحًا بالمرة، كما كانت القضية في مجملها، وإلى حد ملفت، مهملة في الأدبيات الأكاديمية التاريخية.[1] وإلى جانب تجاهلها المثير للاستغراب كظاهرة فكرية، استمرت معارضة ورفض الزعم بالمساواة الأساسية بين الرجال والنساء بشكل واسع في معظم العالم في الوقت الراهن.

وكما أشار توم بين (Tom Paine) في كتابه **حقوق الإنسان** (*Rights of Man*) (1790)، فإن فكرة المساواة الأساسية مستحيلة ما لم يُبرهن أولًا على فكرة «وحدة الإنسان»، وضمان قبولها، وصياغة مفهوم «المصلحة العامة» المماثل التي يشترك فيها الجميع بالتساوي. ذلك أنه من دون هذا، ليست هناك طريقة للحِجاج بشكل متساوق بأن البشر، في ما يقول، «كلهم من درجة واحدة، وبالتالي فإن كل البشر ولدوا متساوين، وبحق طبيعي مُتساوٍ».[2] وقد يكون المجتمع الهوميروسي وغيره من المجتمعات القديمة قد تشربت تَصوُّرًا حَوْلَ المساواة، والمكانة المشتركة، ضِمْنَ جماعات بعينها، عادةً النبلاء في مُواجَهة العوامّ والتعالي عليهم، وهو مثال لا يزال عالقًا في فكر بولانفيلييه،[3] ولكن تطوير مفهوم حَوْلَ المساواة العامة أمر مختلف تمامًا. وفي الواقع، ليس هناك، أول وهلة، شيء أقلّ وضوحًا من «وحدة الإنسان» الأساسية هذه، وهذا ما اقترحه أولًا، بعبقرية عظيمة، هوبز؛[4] أو، في الواقع، أقلّ وضوحًا من ناتجه المفترض: أن البشر يشتركون (غالبًا من دون الإقرار بهذه الحقيقة) في مساواة عامة، تنطبق في كل زمان ومكان بصرف النظر عن السياق التاريخي والبنية الاجتماعية، وهي جوهرية لأي نظام علماني حقيقي حَوْلَ السياسة، والقانون، والأخلاق، والمجتمع.

ولعله بدا تقريبًا للجميع، عدا الراديكاليين، أن الحديث عن المساواة الأساسية ووحدة الإنسان، بعد حالة الطبيعة، في أوروبا التي كان يهيمن عليها الملوك، والأمراء، والنبلاء، وكانت مُتَشَرِّبة بثقافة البلاطات والحاشية، سوف يكون بعيدًا عن الواقع، وسوف يضيع في الأوهام. وربما كانت الكنائس

---

(1) Waldron, *God, Locke, and Equality*, 1-4.

(2) Paine, *Rights of Man*, 66.

(3) Venturino, *Ragioni*, 307, 310-11.

(4) Hösle, *Morals and Politics*, 36.

بمذهبها في النفوس الخالدة الأقرب إلى تأسيس تَصوُّر حَوْلَ المساواة؛ ولكنها أيضًا كانت تعلن دائمًا عن ثنائية أساسية أو تراتبية روحية، تستند على سلطة العهد الجديد، بين المؤمنين والكفار، وفي النهاية بين الذين تم «خلاصهم» والذين حُكم عليهم بلعنة أبدية. ويعلن الإنجيل أن الخلاص يَتَحقَّق عبر الإيمان، الذي يخلق مقياسًا ثابتًا، وأبديًّا في الواقع، يفصل المُخلَّصين عن الملعونين، والذين يملكون مملكة السماء عن معوزيها؛ وحتى إذا لم يكن لدى البشر الأحياء أي وسيلة للتيقن من ذلك في هذه الحياة، فعمليًّا، يبدو من الصعب أن يكون من بين الذين يتم خلاصهم الكفار المعترِفون بكفرهم، والمَلاحدة، واللاأدريّون، والوثنيون، والكفرة، والكونفوشيون، والهراطقة، والعصاة، والزناة، والمُنشقون.

وربما ساعد توكيد لوك (والأرمينيين) على مساواة الضمائر الإنسانية على تأسيس تصوُّر التيار الرئيس للتنوير حَوْلَ التسامح وأسهم بشكل واسع في مثال المساواة الجديد، ولكن ليس من الواضح ما إذا كان قد فعل ذلك، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن يكون إلا إسهامًا ثانويًّا. ذلك أن رؤية لوك حَوْلَ الإنسانية كانت أيضًا متأسِّسة على انشغالات لاهوتية سوف يتم علمنتها في الاتجاه الذي يشترطه المفكرون الأكثر راديكالية، وديمقراطية، وجمهورية. بالإضافة إلى ذلك، فإن حقيقة أن أفكار لوك السياسية برزت عندما كان ضِمْنَ حاشية إيرل شافتسبري الأول، في ظروف لم تربطه بعالم المشروع الاستعماري وانتشار الرقيق الأسود في الأميركتين فحسب، مثلما أشار العديد من المُؤرِّخين، بل أيضًا بمركزية الأرستقراطية الوراثية في أداء الملكية الإنكليزية المختلطة، كانت عائقًا حتميًّا.[5] وقد ساند راعيه العظيم، شافتسبري، البرلمان ضد تشارلز الأول، وبعد ذلك أيد كروميل؛ ولكنه كان أيضًا أحد محركي استعادة الملكية في 1660. ومهما كان حازمًا ضد الاستبدادية الملكية، فإنه، في الأساس، كان مثل لوك مناصرًا للحكومة المختلطة، والملكية المقيدة، والأرستقراطية الممأسسة.

بِنَظَر لوك، ما تعنيه في النهاية المساواة الأساسية بين الرجال والنساء، وبين الرؤساء والمرؤوسين اجتماعيًّا، إلى جانب عدم المساواة الأساسية بين البشر والحيوانات، هو قدرة الإنسان الذهنية بِقَدْر ما تجعل البشر مناسبين بشكل عام لتنظيم هذه الحياة ولتعلم «الطريق الذي يقود إلى معرفة أفضل بخالقهم، والدراية بواجباتهم»، وهو موقف يربط فلسفته بشكل لا ينفصم بالافتراضات اللاهوتية.[6] في المقابل، وكما سوف نرى، لم يكن الاعتقاد الديني، أو في الواقع الشفقة على الفقراء، الذي دفع «الفلاسفة» الأكثر راديكالية، تقريبًا على مضض، إلى صياغة نظريات المساواة ومناقشتها، بل المنطق القوي لصياغاتهم الراديكالية للفلسفة الجديدة نفسها.

وكان مبدأ المساواة مشحونًا بصعوبات لا تُحصى. وقد عَبَّر بعض «الفلاسفة» الراديكاليين، وكذلك عدة مخطوطات سرية، على شاكلة **رسالة المخادعين الثلاثة**، عن تعاطُف عامّ بعينه مع الجماهير، مع عموم الناس، بوصفهم ضحايا للمحتالين، والكهان المتآمرين، والأمراء، ولأنهم

(5) Dunn, *Political Thought*, 27-9, 56-7; McNally, 'Locke, Levellers', 88-90, 92-3, 108-10.

(6) Locke, *Essay*, 45; Waldron, *God, Locke, and Equality*, 78-82; Dunn, 'What History can Show', 448-50.

استُغلوا، آلاف السنين، اقتصاديًّا، وسياسيًّا، وفكريًّا بطرق مخادعة ولكن ممنهجة. ولكن، تقريبًا في الوقت نفسه، عادةً ما امتزج هذا التعاطف مع تعبيرات ازدراء لجهل الناس وخنوعهم، والرهبة من الخرافة والسذاجة الشعبية. ذلك أن هذه الخصائص، سواء أكانت متشابكة غير قابلة للفصم أم أنه من الصعب إزالتها، هي غذاء التعصب والتطرف وعدم التسامح، التي أدت، من وجهة نظرهم، مثل إسبينوزا وبيل، إلى تشويه التاريخ الإنساني بشكل كبير.

وعلى أي حال، لم تكن قضية المساواة، عند ربوبيي العناية الإلهية ومجمل التيار الرئيس المعتدل، تُمثِّل بالمطلق أولوية بأيّ معنى حقيقي. قد تكون هناك حاجة إلى تغييرات جوهرية، خاصة ضِمْنَ سياق طغيان وعدم تَسامُح متصلِّبَيْن أو حرب أهلية طويلة، بحيث تعيّن التفكير أحيانًا في إصلاح شامل أو ثورة انتقائية. ولكن إذا كانت هناك حاجة لها، يجب أن يكون نموذج الثورة إما نموذج الثورة المجيدة في بريطانيا، أي مبادرة يقودها النبلاء لإعادة بناء الملكية والكنيسة، وإما، وهذا أفضل، استعادة النظام، والتسامح، والمعايير الدستورية المستقرة، يُدبِّرها ملك حاذق، ومستنير، وحسن النية مثل هنري الخامس، الذي احتفى به فولتير في عمله الجاد الرئيس الأول **الهنرياد** (*La Henriade*) (1723ـ6).[7] وبالتوكيد، كان التوتر بين تنوير التيار الرئيس والتيار الراديكالي شقاقًا بين الربوبية والإلحاد، وبين الاعتقاد في فاعلية فوق طبيعية والمادية، وحول ما إذا كان كفاح «الفلاسفة» يقتصر على عدم التسامح والخرافة والرقابة، أو أنه يشمل أيضًا البنى والسلطة القائمة. ولعله، على مستوى أعمق، كان على وجه الخصوص نضالًا حَوْلَ هوية من يُستهدف تنويره وإلى أي مدى، وفي نهاية الأمر، كما سوف نرى، كان نزاعًا بين التراتبية والمساواة.

وإذا كانت الإستراتيجية الضمنية لموسوعة ديدرو ودلمبير، التي حُجبت جزئيًّا بذكاء تحت خطاب بلاغي ظاهري، سعيًا مساواتيًّا للنشر العام للمعرفة، أو ما أُطلق عليه بشكل مناسب «دَمَقْرَطَة» حقوق العقل والفهم في جميع مناحي المجتمع ككل، فإن معظم المعاصرين بمن فيهم كل التيار الرئيس المعتدل يتبرأون بشكل قاطع من هذا الهدف: وكما ذكّر فولتير، دلمبير، في رسالة بعثها إليه في 2 أيلول (سبتمبر) 1768، أنه من جانبه يرى أننا «لم نزعم قط السعي لتنوير صانعي الأحذية والخدم، فذلك دور الرسل».[8] وبحسبان أن المهارة السياسية، والفنون، والحضارة ذاتها لا يمكن فصلها عن التراتبية في مُخطَّط فولتير، فإنه كان يميل للسخرية بمرارة من مفهوم المساواة. وقد كان مستعدًّا لإقرار أنه في «حالة الطبيعة»، التي اشترك فيها الإنسان ذات مرة مع ذوات الأربع والطيور والزواحف، عاش الإنسان بلا شك في حالة من المساواة الكاملة. ولذا لم يكن من الممكن، بل كان من المنافي للعقل، التفكير في وجود «هيمنة» في هذا الصدد. ولكن، وبقَدْر ما يمكن له أن يرى، لم يكن المفهوم، في أي مجتمع متطور، بنّاء بأي طريقة أو على الأقل جذابًا: «المساواة»، كما لخص الأمر، «هي لذلك في الوقت نفسه الشيء الأكثر طبيعية، والأكثر وَهْمًا وخيالًا».[9]

---

(7) Pomeau, *Politique de Voltaire*, 190.

(8) Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 147-58; Le Ru, *D'Alembert philosophe*, 191.

(9) Le Ru, *D' Alembert philosophe*, 209-13; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 172-3; Payne, *The Philosophes*, 151-3, 162; Pomeau, *Politique de Voltaire*, 213.

وفي حين أن منظّري نظرية القانون الطبيعي الألمانية وباربيراك، مثل هوبز، يقرون «مساواة طبيعية» معلمنة بشكل كلي في وضع الإنسان قبل السياسي تنطبق بشكل عام، بالكاد كانوا أقلّ ازدراء من فولتير للمساواة في المجتمع. وعبر حرصهم على دعم الأسرة الأبوية، والأرستقراطية، والملكية، ألغى هؤلاء المنظّرون فورًا نقطة انطلاقهم حَوْلَ «المساواة الطبيعية»، مُؤكّدين عدم المساواة «الطبيعية» المقدَّرة من الله عبر توزيعه غير المتساوي بشكل كبير للسلطة، وهيمنة الأسرة، والمكانة، والمِلكية.(10) وبحلول أربعينيات القرن الثامن عشر، أظهرت الارتيابية الهيومية بدورها، كما رأينا، نزوعًا لافتًا لتوكيد العوز الأساسي للمساواة بين الأجناس، والشعوب المختلفة، والجنس، وكان هيوم يسعى لتبرير هذا النوع الجديد من التراتبية التي تقسّم البشرية عبر صياغة الاختلافات افتراضًا على أساس تَقَصٍّ إمبيريقي واستقراء صارم.(11)

وهكذا كان تنوير التيار الرئيس المعتدل يميل بصفة عامة إلى التمسك بمبادئ المَلكية، والأرستقراطية، والإمبراطورية، وتراتبية الأجناس. وقد قام آن روبير جاك تيرغو (1727-1781)، بارون دو لون، وهو أحد أكثر «الفلاسفة» المبرزين اجتماعيًا، ومفكر ورجل دولة وضع الخطوط العريضة لتصوره العام في أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر، وألقى محاضرتين باللغة اللاتينية شرح فيها أفكاره في السوربون في تموز (يوليو) وكانون الأول (ديسمبر) 1750، حيث اتفق بشكل قاطع مع فولتير على أن مسار التاريخ يبين أن الخالق لم يرد قط أن يكون البشر متساوين.(12) وقد اتفق تيرغو، الذي كان نصيرًا مُتحمِّسًا للوك، ونيوتن، وكونديلك، فضلًا عن مونتسكيو، ودعامة حقيقية للتنوير المعتدل، إلى جانب كونه هو نفسه ينحدر من أسرة نورماندية نبيلة قديمة وتعلّم اللاهوت، بشكل كامل مع وجهات النظر المتعلقة بضرورة الدين للمجتمع، التي عبّر عنها كتاب **روح القوانين**، وفي الواقع كان أكثر ميلًا حتى من مونتسكيو لتوكيد «الامتيازات» التي أسبغتها المسيحية على البشرية. وخلال السنوات 1746-178 الحاسمة فكريًا في فرنسا، التي ازدادت إثارة عبر التدخلات الرئيسة الأولى لكل من ديدرو، وبوفون، ولا متري، فضلًا عن **روح القوانين** لمونتسكيو، انتقد تيرغو بصرامة ديدرو وبوفون لخيانتهما «البساطة» و«التحفظ الحكيم» الذي أبداه كل من لوك ونيوتن حيث عادا بنا «إلى ظلام الفرضيات» فضلًا عن كونهما اتّسما بعدم المسؤولية بشكل كبير برفضهما المسيحيّة بوصفها «خرافة».(13)

وعلى الرغم من أن تيرغو كان يرغب، على الأقل لفترة من الوقت، في المشاركة في **الموسوعة** وقام، بناء على طلب دلمبير، في ما بعد بكتابة خمس مقالات، بما فيها مقالة «الوجود» (Existence) (1757)، من أجل مصلحة حياته المهنية في البلاط، ولكن أيضًا على أسس فكرية، فإنه فضّل أن يظلّ بعيدًا عن ديدرو، ودلمبير، والموسوعيين، وبالفعل قطع علاقته بهم في النهاية. ولا ريب في أنه كان

(10) Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 6; Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 295.

(11) Popkin, *Third Force*, 65, 70-2.

(12) Haechler, *L'Encyclopédie*, 283-4; Manuel, *Prophets*, 25; Dagen, *L'Histoire*, 407; Dakin, *Turgot*, 10.

(13) Turgot, *Œuvres*, i. 90-7, 110-11; Dagen, *L'Histoire*, 409-10, 417, 420.

مع هذا كله مناوئًا قويًا للنزعة التقليدية، وفي الواقع كان شخصًا داعمًا للتطوّر، والنموّ، والتغيير. ولأنه مناصر للتسامح وتقدّم العقل منذ 1748، مثّل حالة كلاسيكية لمناصر للنزعة الإنكليزية والاعتدال وقع وسط تبادل إطلاق نار فرنسي: بعد 1757، من جهة، تحدث عنه ديدرو بقسوة، لكونه منشقًا، بعد أن أصبح أحد وزراء لويس السادس عشر الرئيسيّين، بصفته مراقب مالي عامّ في 1774، ومن جهة أخرى، شجبه «المخلصون» (*dévots*) لعلاقاته السابقة مع الموسوعيّين.[14]

وقد تبنّى تيرغو، مثل الراديكاليّين، فكرة تقدّم «الروح الإنسانية» ولكنه عدّلها عبر إعادة توكيد العناية الإلهية، مثل فولتير، ومركزية الدين، مثل مونتسكيو. كذلك أضاف مزيدًا من التعديلات على المفهوم بتوكيده، إلى جانب تأثير المناخ والبيئة المحيطة عند مونتسكيو، القدرة التعزيزية للاختراعات التقنية مثل الطباعة وآلات النسيج الجديدة. واعتبر تيرغو أن التقنيّة الجديدة ومبادئ نيوتن كانت أعظم الاختراقات المعرفية الإنسانية في الأزمنة الأخيرة. وقد صاغ تصوّرًا حَوْلَ التقدّم الإنساني العام في كل الحقول، أو التقدُّم بوصفه تقدُّمًا، الذي سماه تاريخ العالم، حيث تكون الأرستقراطية فضلًا عن المسيحية قوّتين تشكيليّتين إيجابيّتين رئيستين.[15] ومثلما أن التفاوت المتنامي محرّك جوهري للتقدم، في ما يرى، فإنه يتصور النبالة على أنها مبدأ صحيح لا شك فيه. ومن بين الأعراض اللافتة للشقاق الأيديولوجي المتطور، على الرغم من أنه ثانوي، ردّ فعله لتفضيل ديدرو استبعاد الألقاب الكنسية، والرسمية، والنبيلة من قوائم المشاركين في الموسوعة الذين وصل عددهم في النهاية إلى 184 مشاركًا: وبعد أن وافق أخيرًا على المُشارَكة أصر تيرغو، مثل مونتسكيو، ولكن بعكس معظم الأربع وثلاثين نبيلًا المشاركين الآخرين، على الإشارة الرسمية إلى مكانته الأرستقراطية وبالتالي أُشير إليه بوصفه «الفارس تيرغو».[16]

وقد اعتبر تيرغو الاستكشاف، والتجريب، والمحاولة والخطأ، والتخلي عن الدوغما، والابتكارات التي لا تتوقف، وتراكم المعرفة جوهر التاريخ الإنساني. ولكن هذه البواعث، في ما يشرح في 1750، لا تنفصل عن خلق تراتبيات من الأنواع، والطبقات، والشعوب. وكما رأى فولتير، يقبع الإنسان البدائي المُتَوَحِّش في قاع تراتبية تيرغو، في حين أن بعض أو معظم المجتمعات المتطورة دائمًا أكثر خمولًا وأقل تقدُّمًا من مجتمعات أخرى.[17] وما إن يتحقق التقدم، حتى يصبح المزيد من التفاوت [عدم المساواة] أمرًا جوهريًا، خاصة في المجتمعات التي تكون في صدارة التقدم، مثل إنكلترا وفرنسا. وهو يعتقد أن الفلاحين لا يسهمون إلا قليلًا وعلى مستوى بدائي جدًّا.[18] بالمثل، بدا له أن التقدم في الحِرف الشائعة سهل نسبيًا لأن عدد الحِرفيين والميكانيكيين كبير جدًّا. الأكثر صعوبة هو التقدم الأخلاقي، والعلمي، والفكري، والسياسي، والفني، وهنا لا غنى عن أنواع متخصصة من التعليم، والتنشئة، والصقل، والذوق السليم.

---

(14) Dakin, *Turgot*, 16, 128, 135; Haechler, *L'Encyclopédie*, 283-4.

(15) Manuel, *Prophets*, 13-14, 20-2, 40; Dagen, *L'Histoire*, 411-15; Kelley, *Descent of Ideas*, 119, 121.

(16) Haechler, *L'Encyclopédie*, 175, 180.

(17) Turgot, *Plan de deux discours*, 295-6, 303-5; Dagen, *L'Histoire*, 421; Manuel, *Prophets*, 34.

(18) Manuel, *Prophets*, 36-40; Turgot, *Recherches sur les causes*, 132, 139-40.

ومن بين أنواع الاختلاف والتعارض النمطية بين تنوير التيار الرئيس والتنوير الراديكالي، كان منظور تيرغو يعكس بالكامل تفضيل النزعة الإنكليزية لتنوير التيار الرئيس بتحويل التركيز بعيدًا عن «الفلسفة» والأفكار الأساسية الجديدة بوصفها مُحرِّك التقدم إلى «عبقرية» الأفراد الموهوبين، والتقنيات المكتشفة حديثًا، وأشكال الممارسة والتفاعل الاجتماعي، فضلًا عن الدين. وكان من بين المواضيع المُفضَّلة عند تيرغو، في 1748 عندما كتب بعض ملاحظاته حَوْلَ الموضوع، فكرة أن ما يعرقل تقدم الحقيقة والحكم الأفضل لا ينتج عن «خطأ» بالمعنى الذي يقصده ديدرو بقَدْر ما ينتج عن الكسل، والروتين غير المدروس، والجمود، ومقاومة التغيير المُتجذِّرة في عدد كبير من المجتمعات.[19] وفي حين أنه لا شك في أن الخرافة، و«عدم التسامح»، وما اعتبره القسوة والبربرية الطبيعية لدى الإنسان البدائي، هي كذلك عوائق أمام التقدم الإنساني، بدلًا من السذاجة، والجهل، والكهانة التي يشجبها الموسوعيون باستمرار، يبدو له بصفة عامة أن العطالة عيب الجنس البشري الأكبر.

وهناك الكثير مما قد يعرقل صياغة مفهوم عام مثل المساواة. مع ذلك، بدأ توظيف هذه الفكرة بشكل مُتقطِّع في السياسة خلال القرن منذ وقت المساواتيين الإنكليز، في أربعينيات القرن السابع عشر، إلى «الثورة» الهولندية في 1747_1748، وإن اقتصرت على التجمعات الحضرية في الأطراف الغربية من القارة حيث بدأت التراتبية الاجتماعية في التلاشي. وإذا كان المساواتيون مشغولين جدًّا بفكرة «الإنكليز الذين ولدوا أحرارًا»، ومتجذِّرين بشكل عميق في اللاهوت، ما منعهم من صياغة تَصوُّر شامل حقيقةً حَوْلَ وحدة الإنسان، فقد يصدق الأمر نفسه على النزعة الديمقراطية المُتجدِّدة، أثناء «الثورة» الأورانجية في 1747_1748، التي كانت تبحث عن حجج علمانية للتأسيس لكي تبرّر أمام المواطنين المسؤولية السياسية لأوصياء حكومات أمستردام والمدن الأخرى الأوليغاركيين. مع ذلك، فإن دانيل راب (Daniel Raap) وغيره من مؤيدي حركة دوليستين في أمستردام، الذين مجدوا «المصلحة العامة» واستشهدوا بها أساسًا لتوكيد مسؤولية حكومات المدينة، وجدوا أنفسهم يجادلون بأنه يَتعيَّن هنا أن نعتبر أن «أدنى مواطن يتساوى مع الأكثر رفعة، ويحتفظ بحريته للتعبير عن رأيه أمام المجتمع»، والجميع لديهم مصلحة متساوية في الحفاظ على المجتمع والدولة.[20]

وهكذا، لبّت المساواة حاجة اجتماعية وسياسية فعلية، ومدركة، كان الشعور بها قويًّا في السياقات الاجتماعية الحضرية في شمال غرب أوروبا، ولكن لم يكن من الممكن تشكيلها إلا عن طريق «الفلسفة». وبالتالي، فإن السعي إلى المساواة كان مدفوعًا بالحاجة إلى أداة مفهومية مُجرَّدة لتبرير خطط السياسات الجماهيرية والأخلاقية العلمانية الوليدة، وخاصة التَصوُّرات حَوْلَ السيادة الشعبية والمسؤولية أمام الشعب. ليس للفضيلة الحقيقية وَفْقَ تصور فلسفة التنوير الراديكالي الأخلاقية، حكمًا، أي أساس في العادات، أو التقليد، أو الوحي، أو المذاهب اللاهوتية، ولا توجد، كما لاحظ أحد البُحّاث حَوْلَ حجّة عمل موريللي **بازيلياد** (1753) (*Basiliade*)، إلا في المبدأ الفلسفي حَوْلَ المساواة الطبيعية بين البشر.[21]

(19) Turgot, *Recherches sur les causes*, 133; Dagen, *L'Histoire*, 416.

(20) Raap, *Korte Schets of Dag-Verhaal* (Knuttel 17961B), 90-1.

(21) [Morelly], *Essai sur le cœur humain*, 196-200; Wagner, *Morelly*, 190.

وفي الوقت نفسه، وكما لوحظ بصورة مناسبة، فإن الجناح الديمقراطي الراديكالي من التنوير هو الذي اخترع الفكرة الحديثة حصريًا بأن القضاء على الفقر ممكن.[22] وقد طُوِّرت كل الأفكار الثورية الحقيقية للتنوير قبل 1750 بوقت طويل، ومن الواضح أن القضاء على الفقر لم يكن استثناء. وقد بدأ الكتّاب الراديكاليون في التركيز على الإجحاف الظاهر في التناقض الهائل في توزيع الثروة المميّز لأوروبا الحديثة المبكرة. واعتقد موريللي، مثل راديكاتي، وميسلييه، وروسو الشاب، وآخرين، أن التفاوت الممأسس في المِلكية والمكانة يُقوِّض الحرية، ويربك التناغم الطبيعي، ويجعل المجتمع منقسمًا، وناقمًا، وقمعيًا.[23] ولكن هذا الانشغال الاجتماعي ظل خافتًا نسبيًا في البداية. فالتفاوت في حد ذاته لم يكن شيئًا جديدًا والشفقة تجاه الفقراء لدى هؤلاء الكتّاب كانت ما زالت في بداياتها وأضعف من أن تحفِّز تفكيرًا جديدًا حَوْلَ البنية الاجتماعية أثناء التنوير المبكر. ففي ذلك الوقت هيمن الانشغال بالمساواة كأداة مفهومية مُجرَّدة، وشيء مطلوب للنظرية الأخلاقية والسياسية، على مسألة كيفية إعادة توزيع الثروة.

وهكذا، لم تكن ضغوط الحرمان الاقتصادية العتيقة هي التي جعلت المساواة انشغالًا أساسيًّا للمجتمع الغربي، فالتآكل المتروبوليتاني للتراتبية الاجتماعية المصحوب بـ«الروح الفلسفية» هو الذي أنتج مفهوم «المساواة» الذي انبثقت منه فكرة أنه يمكن القضاء على الفقر ويجب القيام بذلك. ولا ريب في أن هناك عاملًا آخر وراء بروز «المساواة» وهو ظهور التفكير النقدي المستقل عند بيل ولوكلرك، الذي اعتُبر مفتاح الحقيقة وأنه متاح للجميع، وينطبق على كل شيء، بما في ذلك المُؤسَّسات السياسية. ذلك أن الأحكام الفردية المستقلة أصبحت مرتبطة بشكل لا ينفصم مع معايير الجدل وتبادل وجهات النظر المعقولة والمحايدة ضِمْنَ مناخ من الحوار والاستماع المؤطر؛ ولا يمكن تَصوُّر هذا المثال الجديد حَوْلَ الجدل الهادئ مع نظراء وَفْقَ أسلوب يعتبره الطرفان محايدًا، ومتوازنًا، ومعقولًا، إلا على أساس تكافؤ جوهري بين المتخاصمين مقبول قبليًا. ويعني الجدل المعقول، بِنَظَر بيل، اعتبار الأطراف المتخاصمة متساوية من حيث المبدأ، ومن دون ذلك، لا يصبح تقصّي الخلافات والحكم عليها وحلّها متأسِّسًا حصريًا على العقل والنقد.[24] ونتيجة لذلك، فإن المجتمع الذي يعتبر العقل المعيار الوحيد، والذي يوجد فيه خلاف جوهري، ملزم في الوقت نفسه بتبني المساواة بوصفها مُسلَّمة بمعنى جديد جوهريًا. وهنا، مرة أخرى، يُشكِّل العقل فكرة المساواة؛ وهذا بالتالي يُكثِّف النزعات في المجتمع الذي نشأت فيه هذه الفكرة أولًا.

وبحلول أواخر القرن السابع عشر تطورت خلافات كبيرة حَوْلَ التفكير لدرجة أنه لم يعد من الممكن تحاشي التساؤل عما يعنيه فعليًا مبدأ المساواة الجوهري هذا المُسْتَمَدّ من سمات البشرية الجوهرية، بصرف النظر عن مجتمعات وحقب بعينها. وبحسبان أن هيمنة اللاهوت أصبحت محل شك خَطِرٍ وإن لم تُقوّض بصفة عامة، أضحى السؤال مُلِحًا فكريًا، وخَلَقَ مجالًا خصبًا

(22) Stedman Jones, *End to Poverty?*, 9-10.

(23) [Morelly], *Basiliade*, i. 18, 33-4, 37-8; Ehrard, *L'Idée*, 538-9, 772-3; Lestringant, 'L'Utopie amoureuse', 83.

(24) Fontius, 'Critique', 12-13; Jaumann, *Critica*, 137.

كان من المُحتَّم أن يهيمن عليه، بمقتضى طبيعة الموضوع، الفلاسفة والمفكرون السياسيون بدلًا من الوُعّاظ، والمحامين، والإداريين.[25] ولم يكن السؤال، الذي يعود إلى غروتيوس وهوبز، يدور أساسًا حَوْلَ المكانة القانونية، أو الحقوق السياسية، أو الواجبات الدينية، أو الفرص الاقتصادية، بل حَوْلَ شيء يظل أكثر عمقًا وشمولًا؛ إذا لم يكن هناك نظام مُقدَّر من الله، أو على الأقل لا يمكن البرهنة عليه فلسفيًا، فأيّ بديل أكثر أهمية تتأسَّس عليه الأخلاق، والسياسة، والنظرية الاجتماعية، من مساواتية راديكالية عامة ومنتظمة تمتد عبر كل الحدود، والطبقات، والحواجز، والآفاق؟

وقد أسهم كثيرون من مفكري أواخر القرن السابع عشر، ليس بأي حال إسبينوزا والإسبينوزيون فقط، في بروز مفهوم المساواة الأساسية. فعلى سبيل المثال، فإن مذهب ديكارت في الجوهرَيْن يشير ضمنيًا إلى أن الخصائص الجسمانية، بما فيها الاختلافات الجنسية، لا تقوم بدور في تشكيل قدرات الذهن البشري وخصائصه، وبالتالي يمكن استخدام الديكارتية لإنكار أن الرجال بوصفهم متميزين عن النساء، وأن البشر من جنس أو لون بعينه وليس آخر، والأصحاء أكثر من المرضى، يحوزون استعدادًا فطريًا أكبر لاستخدام العقل.[26] وقد قدمت الديكارتية دعمًا نظريًا لتوكيد بولان دو لابار (Poulain de La Barre) القاطع حَوْلَ المساواة العامة للنساء، في عمله **الخطاب المادي والمعنوي حَوْلَ المساواة بين الجنسين** (*Discours physique et moral de l'égalité des deux sexes*)، في 1673، حيث عزز فكرة أن تحرير الذهن البشري من التحيز انعتاق فكري أو تثقيفي لا يرتبط في الأساس بمكانة الفرد الاجتماعية، أو جنسه، أو ثروته، أو قدراته البدنية، أو دينه.

غير أن ديكارت لا يقوم في أي موضع بدمج تصوره للذهن البشري ضِمْنَ بنية نظرية تستلزم وتبرّر المساواة الأخلاقية والسياسية الجوهرية بين البشر في المجتمع. وهنا يبدو هوبز أقرب إلى ذلك عبر مفهومه الرائد حَوْلَ مساواة عامة في «حالة الطبيعة»، وهو أداة تحليلية مرنة وقيّمة، تبناها في ما بعد إسبينوزا وكذلك لوك إلى حد ما. «عندما يؤخذ كل شيء في الاعتبار»، في ما يؤكد هوبز في **ليفياثان**، فإن الاختلافات بين البشر في ملكاتهم البدنية والذهنية «ليست كبيرة بالدرجة التي تجعل فردًا يركن إليها ليطالب لنفسه بأي منفعة قد لا يطالب بها فرد آخر لنفسه مثلما فعل هو».[27] وعلى نحو تقريبي، البشر متساوون من حيث قوتهم بل وأكثر مساواة في أذهانهم من أجسادهم. فإذا كان شخص أقوى بدنيًا، قد يكون شخص آخر أكثر دهاء، «وهذه هي طبيعة البشر»، في ما يلاحظ هوبز، «فمهما كان اعترافهم بأن كثيرين أكثر منهم ذكاء، أو فصاحة، أو تعلمًا، فإنه من النادر أن يعتقدوا أن هناك كثيرين حكماء بقَدْر حكمتهم». ويرجع ذلك، كما يقترح، إلى أننا نعرف تفاصيل أفكارنا ولكن غالبًا ما نغالي في تبسيط استدلال الآخرين العقلي: «ولكن هذا يثبت أن البشر في هذا الأمر متساوون

(25) Clarke, 'Introduction', 9-10; Smith, *Spinozism, Liberalism*, 22-6; Waldron, *God, Locke, and Equality*, 9; Cherni, *Diderot*, 423.

(26) Clarke, 'Introduction', 25; Schouls, *Descartes*, 31-4; Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 7-10, 13-15, 87-92.

(27) Hobbes, *Leviathan*, 74-5, 96-7; Raphael, *Hobbes*, 31.

بدلًا من أن يكونوا غير متساوين».[28] «ومن هذه المساواة في القدرة»، يزعم هوبز، «تنشأ المساواة في الأمل في تحقيق غاياتنا».

وعلى وجه الدقة، فإن «المساواة في الأمل» في إنجاز طموحاتنا هي التي هيمنت على صياغة الجمهوريين الديمقراطيين التدريجية لنظرية سياسية عامة حَوْلَ المساواة. فكما لاحظ هوبز مرة أخرى، «إذا كان في الوسع الوثوق بإنسان للحكم بين شخصين، فإنّ مَن مبادئ قانون الطبيعة أن يتعامل معهما بشكل مُتساوٍ».[29] وحتى عند هوبز، فإن هذا المبدأ الناشئ حَوْلَ المساواة الأساسية حُمل في بعض جوانبه إلى الحياة في الكومنولث [الدولة]، لا سيما في ما يتعلق بإدارة العدالة، «بحيث لا يكون لدي الأرفع منزلة أمل أعظم في الحصانة عندما يَتسبَّب في عنف أو إهانة أو أي أذى لإنسان أقل منه، من أمل الأقل منزلة عندما يَتسبَّب بمثل هذا الفعل لمن هو أرفع منه».[30] الأكثر أهمية، أن هوبز، الذي يعتبر أن كل الرعايا متماثلون في المكانة ويَتعيَّن أن يكونوا كذلك تحت حكم الملك المطلق، يحاول كذلك أن يدعو إلى «المساواة في الفرْض» في أمور الضريبة، مُؤكِّدًا عدم شرعية كل أشكال الإعفاء أو الامتيازات على أساس المكانة النبيلة، أو الكنسية، أو أي مكانة اجتماعية أخرى، بغض النظر عن حقيقة أنه في الغالبية العظمي من بلدان القارة الأوروبية في ذلك الوقت لم يكن في الواقع هناك مثل هذا التكافؤ المالي بين الرعايا.[31]

واقع الحال أن لوك يوكد بالمثل، في كتابه **الرسالة الثانية في الحكم**، أن «كل البشر متساوون بالطبيعة».[32] ولكن هذه «المساواة بين البشر بحكم الطبيعة» بِنَظَر هوبز إلى حد كبير، وكذلك بِنَظَر لوك، تنتهي عمليًّا مع مجيء الدولة وليس لها أي مضامين إصلاحية اجتماعية ولا أي مضامين أخرى ما عدا مُجرَّد مُترتِّبات دستورية في مجتمع مُؤسَّس تحت حاكم؛[33] وعندما تحدث، فإنها تظل قائمة، عند لوك، أساسًا بوصفها مساواة في الضمير وواجب الخلاص. ولا ريب في أن هوبز كان أوّل منظِّر عامّ حَوْلَ المساواة في حالة الطبيعة؛ ولكن، بسبب إصراره على التغيّر النوعي الهائل الذي يحدث عند الانتقال، عبر العقد الاجتماعي، إلى حياة في ظل الدولة، من الصحيح بالمثل القول إنه يصوغ نظرية طبيعانية حَوْلَ تفاوت مُؤطَّر ومُبرَّر: «إن التفاوت بين الرعايا»، في ما يؤكد في **ليفياثان**، «ينبثق عن أفعال سلطة سيادية»، وهو شيء يُبطِل، بِنَظَره، معظم الحقوق الطبيعية السابقة لحالة المجتمع والسياسة. ويتراجع لوك أيضًا فورًا عن مقولته «إن كل البشر متساوون بالطبيعة» حيث يعتبر بشكل غامض «الولادة» تحفُّظًا مُهمًّا، ما يعني بالتوكيد خضوع الأطفال لوالديهم، والنساء للرجال، ولكنه يعني أيضًا، ضمنيًّا على الأقل، خضوع ذوي المكانة الاجتماعية الأدنى للملوك والنبلاء.[34]

---

(28) Raphael, *Hobbes*, 49; Hobbes, *Leviathan*, 75; Waldron, *God, Locke, and Equality*, 78.

(29) Hobbes, *Leviathan*, 97.

(30) Ibid., 226.

(31) Ibid., 227-8; Raphael, *Hobbes*, 37, 58; Hösle, *Morals and Politics*, 36.

(32) Locke, *Second Treatise*, 269-70, 304; Marshall, *John Locke*, 209-10, 262, 298; Ashcraft, 'Locke's Political Philosophy', 230, 239, 242; Waldron, *God, Locke, and Equality*, 11.

(33) Dunn, *Political Thought*, 100, 225-6, 250; Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 49.

(34) Locke, *Two Treatises*, 304; Marshall, *John Locke*, 298-9.

بالإضافة إلى ذلك، يرى لوك، بعكس إسبينوزا، أنه ليس هناك جهد مثابر لتوظيف المساواة الأساسية كحجّة على أن الديمقراطية هي نوع الدولة الأكثر «طبيعية» وملاءمة أو للضغط من أجل حرية اختيار نمط الحياة، والتعبير، والنشر.[35] وعندما يقوم لوك بربط مُترتِّبات سياسية واجتماعية أوسع بتصوره حَوْلَ المساواة، فإن هذا يحدث بشكل رئيس في ما يتعلق بالتسامح الديني بوصفه مُتَميِّزًا عن أنواع التسامح الأخرى. وهكذا تظل رؤيته في المساواة مُتأسِّسة على افتراضات لاهوتية من نوع لا يسهم في المُساعَدة في تعزيز تَصوُّر علماني محض للمساواة الأساسية. كذلك، فإن مساواة لوك ليست عامة إلا بشكل مشروط، فهي لا تنطبق عمليًّا على الذين يُكتشف أنهم لا يؤمنون بالله ولا ينتمون لكنائس. ولكي يستطيعوا تأسيس المبادئ القانونية والأخلاقية بشكل مستقل عن الوحي والمعايير اللاهوتية، يحتاج «الفلاسفة» الراديكاليون لحجج مختلفة تمامًا عن حجج هوبز ولوك. ومن منظور كل من التنوير والحداثة، تنتمي مساواة لوك بالتوكيد، على حد تعبير أحد الشُرّاح، إلى «ما هو ميت» في فكره السياسي.[36]

في المقابل، فإن إسبينوزا، وفان دين إندن، وكورباخ، ولاهونتان، وتيسو، وبولان دو لابار، وراديكاتي، وميسلييه، مشغولون بشكل مُكثَّف بفكرة المساواة الأساسية كما تطبَّق على المجتمع، والسياسة، وحرية التعبير. وهذا يستلزم رفضًا كاملًا لفكرة هوبز، وجزئيًّا كذلك لفكرة لوك، حَوْلَ فقدان، أو نقل، مساواة الإنسان الطبيعية، والحق الطبيعي، أثناء الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى حياة في مجتمع سياسي، فضلًا عن بقايا «مساواة» لوك التي نُقلت إلى المجتمع والمتمثلة جوهريًّا في مساواة في الحرية الدينية، وحرية الضمير، ضِمْنَ حدود العقيدة المنزلة. وفي حين أن عقد هوبز يقبل بشكل حاسم بنى السلطة الملكية من دون مشاركة المحكومين، وخضوع الطبقات رسميًّا للحاكم، وفي الواقع مُؤسَّسات الأرستقراطية والعبودية، فضلًا عن السلطة الرقابية والكنسية، وهذا ما يقبله لوك كذلك، فإن الفكر الراديكالي (أي الإسبينوزي) يحابي الجمهورية الديمقراطية، ويعتبرها شكل الدولة الأقرب إلى الطبيعة والمساواة الطبيعية بين البشر.

بِنَظَر إسبينوزا، يتساوى «الحق» والقوة بأسلوب مُميَّز ومثير للدهشة. ذلك أن الطبيعة وحدها تحوز، بِنَظَره، على حق سيادي على كل الأشياء و«قوة الطبيعة العامة ككل ليست سوى قوة كل الأشياء الفردية مجتمعة، ويتبع ذلك أن كل شيء فردي لديه حق سيادي للقيام بما يمكنه القيام به؛ أي أن حق الفرد يتناسب مع قوته المُحدَّدة».[37] لذلك، ومن حيث المبدأ، ليس هناك اختلاف بين «الحق» الطبيعي لدى البشر والحيوانات، ولا قيد على أي منها، ما عدا ما يستطيع البشر والكائنات الأخرى القيام به فعلًا. إذا تحكّم البشر في المجال الحيواني، فإن ذلك يرجع حصريًّا إلى قوتهم الأعظم، تمامًا كما حدث عبر التاريخ، حين قام الرجال بحط النساء إلى مكانة أدنى، ومهينة في

(35) Wootton, 'Introduction', 87-8, 113, 115-16, 119; Waldron, *God, Locke, and Equality*, 116-17, 137.

(36) Waldron, *God, Locke, and Equality*, 13, 226-7; Bronner, *Reclaiming*, 50-1.

(37) Spinoza, *TTP* 237; Walther, 'Philosophy and Politics in Spinoza', 51-2; Smith, *Spinozism, Liberalism*, 136.

الغالب، لمُجرَّد أنهم يحوزون قوة بدنية أعظم. وتُمكّن هذه الطبيعانية الشاملة، التي تساوي البشر مع كل المخلوقات الحيّة، إسبينوزا من صياغة نظرية حَوْلَ المساواة الأساسية من دون الوقوع في مستنقع من الصعوبات حَوْلَ الأصناف وتمييز الأنواع، أو كيفية وضع الحدود بين البشر والمخلوقات الأخرى، وهي مشاكل أفسدت مساواتية لوك، واستلزمت اللجوء إلى معايير لاهوتية لدعم مساواته.

لذلك، فإن المساواة عند التنوير الراديكالي مُؤسَّسة على مبدأ التكافؤ الأخلاقي، وقد مُنحت تعبيرًا ميتافيزيقيًّا مُحَدَّدًا في الجزء الثالث من كتاب **الأخلاق**؛ «كل شيء بقدر ما هو في نفسه، يجاهد للبقاء ضِمْنَ كينونته».[38] وعبر زعمه أن البشر والحيوانات يحوزون بشكل فردي حقًّا سياديًّا ومُتساويًا للوجود والسعي لمصالحهم، لكلّ وَفْقَ ما يتحدد طبيعيًّا، فإن إسبينوزا لا يميز، في ما يقول، بين الإنسان الذي يرشده العقل والرجل المجنون، أو المُغفَّل، أو غير المتزن عاطفيًّا، أو في الواقع بين الذي يزعم إلهامًا إلهيًّا والذي لا يزعم ذلك.[39] وَفْقَ قاعدته حَوْلَ الطبيعة، لا يتمتع البشر الذين يحوزون على حسّهم الأخلاقي عبر العقل على حق للتصرف في حياتهم كما يحلو لهم أكثر أو أقل من البشر الذين لا يقيدهم العقل، ويعيشون «وَفْقَ السيطرة الحصرية لشهواتهم». فمعتقدات المرء، ودرجة عقلانيته، وكونه عاقلًا أو مجنونًا كلها غير مُهِمَّة بدرجة متماثلة في ما يتعلق بالمساواة الأساسية بين البشر والحيوانات، مثل ما يطلق عليه لوك «معرفة خالقهم» أو عوزها، في ظل الدولة بدرجة ليست أقل من عوزها في حالة الطبيعة.

ويتفق إسبينوزا مع هوبز في أن البشر اختاروا خلق مجتمع لسبب رئيس وهو أنهم «يرغبون العيش في أمان، متحررين من الخوف بقَدْر الإمكان»، ولكنه لا يتفق معه (ولا مع لوك) في قرار أن تشكيل الدولة يستلزم تخلّي الفرد عن «حقه الطبيعي». ذلك أن التصور الحتمي، وَفْقًا لإسبينوزا، للدافع الإنساني الذي سوف يجعل الفرد في كل الظروف يختار ما يبدو له في تلك اللحظة، من وجهة نظره، الخير الأعظم، أو الشر الأقل، يعني بالضرورة أنه لا أحد يتنازل طوعًا عن حقه الطبيعي، أو القدرة على التصرف، أكثر مما يتطلبه تأمين امتيازات، أو تَجنُّب أضرار، تفوق ما تنازل عنه.[40] وبالتالي، لا يحوز أي عقد أو اتفاق من أي نوع في الحياة البشرية على أي قوة أو صحة، من دون وسيلة للبرهنة على أن تكاليف خرقه تتجاوز أعباء الانصياع له. لذلك، فإن «الحق الطبيعي»، في ما يؤكد إسبينوزا، لا يمكن إلغاؤه بسبب تكوين مجتمع في ظل دولة أو عبر تعاقد.

ويؤكد إسبينوزا في رسالته إلى ياريغ يِلس (Jarig Jelles) في حزيران (يونيو) 1674، التي شرح فيها الفرق، كما بدا له، بين هوبز وبينه في النظرية السياسية، أنه، بعكس هوبز، يحافظ دائمًا على الحق الطبيعي في مجمله، مضيفًا «إنني أعتقد أن السلطة السيادية في الدولة لا تمتلك حقًّا على أحد رعاياها إلا بما يتناسب مع تجاوز سلطتها عليه. وهذا هو الوضع دائمًا في حالة الطبيعة».[41] ويتضح

---

(38) Spinoza, *Opera*, ii. 146; Walther, 'Transformation des Naturrechts', 75, 83; Bronner, *Reclaiming*, 55.

(39) Spinoza, *TTP* 237.

(40) Ibid., 239-40; Walther, 'Philosophy and Politics in Spinoza', 52.

(41) Spinoza, *Letters*, 258; Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 49.

هنا أن إسبينوزا، وبشكل مختلف جدًّا عن هوبز ولوك، لا يعتبر كون الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى حياة في ظل الدولة تَحَوُّلًا حاسمًا، أو حدثًا، أو تغيُّرًا مُؤَسِّسًا غير قابل للنكوص، بقَدْر ما يعتبره شيئًا تدريجيًّا في الأساس ومتأصِّلًا في طبيعة الإنسان، وبالتالي في مسار الطبيعة نَفْسها.

وقد تأسى كل المُؤلِّفين الراديكاليين، بشكل صريح أو مستتر، بإسبينوزا في هذا الشأن، حيث يُعدّ هذا إحدى السمات المحددة للنزعة الراديكالية. ويؤكد ميسلييه المساواة العامة بقوته المعهودة، حيث يزعم أن البشر متساوون «بالطبيعة»، ويمتلكون جميعهم بالتساوي الحق في العيش والسياحة في الأرض، والتمتع بشكل مُتساوٍ «بحريتهم الطبيعية»، وتَشاطُر ثمار الأرض، والعمل «للحصول على الأشياء الضرورية والمفيدة للحياة». ولعله يلزم عن الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع ارتهان أو خضوع بعينه من البعض لآخرين: ولكنه من الجوهري كذلك، في ما جادل، أن يكون مثل هذا الخضوع «بَعْضنا لِبَعْض مُنصِفًا ومتناسبًا»، ويعني بذلك، مثل موريللي في ما بعد، أن الذين يسهمون بشكل أكبر في رفاه الكل وازدهارهم هم وحدهم الذين يستحقون مواقع القيادة، فضلًا عن الاحترام والإعجاب والمكانة.[42] وهذا يعني، في ما يجادل ميسلييه وموريللي، أنه يجب عدم الرفع من شأن البعض بشكل كبير ولا الحط من شأن البعض إلى حد بعيد، كما لا يَتعيَّن تَمَلُّق البعض بشكل مفرط ودوس البعض تحت الأقدام، ولا أن يمنح المجتمع ثروة الأرض بشكل متطرف للبعض «ولا يترك شيئًا للآخرين»، ولا أن يُخصِّص، أخيرًا، كل المِلكية والمتعة لمجموعة واحدة وأن يُحمِّل البقية كل الكدح، والهمّ، والفقر المدقع، «وكل الأحزان والأحداث غير السارة». فمن الواضح أن هذا التفاوت غير المتوازن والخضوع «جائر ومقيت وضد قانون الطبيعة».[43]

وقد اضطر ديدرو لأن يتبنى، في مقالاته السياسية في **الموسوعة** في أوائل خمسينيات القرن الثامن عشر، نغمة أهدأ وأكثر حرصًا؛ ذلك أنه لم يكن يكتب، مثل راديكاتي أو ميسلييه، للآخرين سرًّا، وبالتالي دون قيود ولا كانت أعماله تُنشر بعد الوفاة. ومع ذلك، فإنه يرى كذلك أن طبيعة الإنسان وعواطفه تتغيّر قليلًا نتيجة للتحول من «حالة الطبيعة» إلى الحياة في مجتمع مدني،[44] حيث إن الانتقال تَطوُّر تدريجي، في حين أن روسو، أثناء هجومه على هوبز، بل أثناء قلبه رأسًا على عقب بمعنى ما، يعتبر التغيّر، مثله، محوريًّا وحاسمًا. ويَتعيَّن الاختلاف الكبير بين روسو وهوبز، بطبيعة الحال، في أن هذا ليس تَحوُّلًا من العتمة إلى النور، بنَظَر روسو، بِقَدْر كونه عكس ذلك تقريبًا، من شيء إيجابي أخلاقيًّا إلى شيء مُحتَّم أن يَتفسَّخ ويَتحَلَّل. وَفْقًا لذلك، يرفض كل من ديدرو وروسو «حالة الطبيعة» عند هوبز، ولكن ديدرو يواصل وَفْقَ المسار «التطوري» الذي طرحه إسبينوزا.

ولكونه حسب تصورهم شيئًا تَطوَّر بشكل طبيعي من طبيعة الإنسان واحتياجاته، لا يمكن أن يكون القرار الجمعي لمجموعات من البشر للتجمع في مجتمع سياسي،[45] في ما يعتقد إسبينوزا.

(42) [Morelly], *Basiliade*, i. 38-9; Meslier, *Testament*, ii. 170.

(43) Meslier, *Testament*, ii. 171; Ehrard, *L'Idée*, 520-1.

(44) Proust, *Diderot*, 361; Hope Mason and Wokler, 'Introduction', pp. xiii-xiv.

(45) Balibar, 'Jus, pactum, lex', 122; Den Uyl, 'Sociality and Social Contract', 21; Pascual López, *Bernard Mandeville*, 142-4.

مثل فيكو، ومانديفيل، وديدرو، بالتالي، خيارًا عقلانيًا، ومحسوبًا، في زمن بعينه. ولذا يجب عدم اعتباره «عقدًا اجتماعيًا» أو «ميثاقًا» رسميًا أو ملزمًا كما هو عند هوبز أو لوك. ما هو مُتساوٍ في حياة البشر، وَفْقًا لهذا التصور، ليس رغبات البشر الفردية أو قوتهم، وأقل من ذلك درجة عقلانيتهم أو سلامتهم العقلية، ولكن أساسًا تكافؤ إراداتهم، وطموحاتهم، ودوافعهم، وهي إرادات فردية حرة تظل بالتالي متساوية كذلك بعد تشكيل الدولة.

وجوهريًا، عبّر عن كثير من هذا المفهوم في وقت مبكر الأخوان دو لا كور، وفان دين إندن في كتابيه **كورت فيرهال** (*Kort Verhael*) (1662) و**رسالة سياسية حرة** (*Vrye Politieke Stellingen*) (1665) حيث لا يحاجّ على المساواة الإنسانية الأساسية، ذكورًا وإناثًا، وَفْقَ العقلانية، أو الثروة، أو المكانة، أو الحقوق الفطرية المفترضة، بل بوصفها «حرية طبيعية متساوية» يَتعيَّن، لذلك، على أفضل أنواع الدول أن تجعلها رسمية وتحافظ عليها بقَدْر الإمكان في مجتمع مدني، ليس لتأمين الأمان والحرية التي وضعت من أَجْلها فحسب، بل أيضًا للتقليل من الاستياء والمعارضة التي سوف تؤدي، خلافًا لذلك، تدريجيًا إلى عرقلة أدائها هي نفسها.[46] وبالمثل، يقرّ ماير، في كتابه **حقوق رجال الكنيسة** (1665)، وبعكس هوبز، «المساواة الطبيعية بين جميع البشر»، وهو شيء ليس فَعّالًا في حالة الطبيعة فحسب، بل كذلك «يظل قويمًا وسليمًا» عندما تَتشكَّل الدولة بحيث لا يمكن لأي مكانة اجتماعية خاصة، سواء أكانت أرستقراطية، أم كنسية، أم خلاف ذلك، أن تكون ذات صحة جوهرية، أو أصل خارجي، لكونها مُجرَّد أداة سياسية لا أكثر.[47] وهذا يعني أن كلّ «تفاوت»، على حد تعبيره، يفتقر إلى الشرعية أو السلطة لتجاوز الشعب في تحديد شكل المجتمع السياسي.

ومن السمات اللازمة لدولة مُنظَّمة وَفْقَ المساواة الأساسية بهذا المعنى، في ما يجادل فان دين إندن، أنه لا يمكن ربط أي شخص بشكل دائم بأي مهنة مُهينة أو وضيعة عبر القانون أو عبر مراتب مُعيَّنة؛ بدلًا من ذلك، فإن كل الأشخاص في مهن متدنية لديهم فرص امتلاك القدرة والذكاء الضروريين لتحرير أنفسهم، عبر العمل والتفاوض، من كل أشكال الارتهان والخنوع.[48] وينطبق هذا من حيث المبدأ على النساء فضلًا عن الرجال، وفي حين ينكر إسبينوزا، وهذا إنكار أكسبه سمعة سيئة، وجود أي مثل معروف على نساء شاركن في السياسة على أساس مُتساوٍ مع الرجال، أو حكمن الرجال، وعلى هذا الأساس فإنه، ومعه فان دين إندن (وهارينغتون)، يضع النساء، مثل الخدم، وبسبب الاعتماد نفسه، في وضع ارتهان دائم، ويحرمهن من حق المُشارَكة في جمهوريته الديمقراطية، فإن حجته تفتح الباب أمام إمكانية أن تتمكن النساء، يومًا ما، من تأكيد استقلالهن عن آبائهن وأزواجهن، وأن يتصرفن بصفتهن متساويات مع الرجال، ما يجعلهن مؤهلات للتصويت والمُشارَكة في السياسة.[49]

---

(46) Van den Enden, *Kort Verhael*, 30; van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 168-9; Bedjaï, 'Franciscus van den Enden', 299-300; Klever, 'Inleiding', 54-6; Klever, *Sphinx*, 148-9.

(47) [Meyer], *De jure ecclesiasticorum*, 38, 42-3, 52, 55; Bordoli, *Ragione e scrittura*, 93-4.

(48) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 158-9, 178.

(49) Matheron, 'Femmes et serviteurs', 376-80; Klever, 'Een zwarte bladzijde?', 40-2.

ومن الأفكار النمطية عند فان دين إندن، وماير، وإسبينوزا، فكرة الارتهان المتبادل بين مصلحة الدولة العليا وحرية الفرد وأمنه، وبالمقابل بين توقعات الفرد في الحرية والأمن ودعم الدولة والدفاع عنها.(50) وكلما ابتعدت الدولة عن تعزيز «المصلحة العامة»، أي مصلحة الأغلبية، فإن الشكاوى والمعارضة سوف تعرقل أداءها. وعمليًّا، لا يمكن أن تهرب بالكامل من منطق الديمقراطية بوصفها الشكل الأفضل والأكثر طبيعيّة للميثاق الإنساني: ذلك أن ضغوط مصلحة الأغلبية، سواء أتمّ الاعتراف بها أم لا، موجودة دائمًا في العملية السياسية.(51) إذا تأسس المجتمع على سُلْطة تنوب عن أفراد متساوين وأحرار مبدئيًّا، في ما يعتقد إسبينوزا، فإن سلطة المجتمع وحكومته ليست سوى نبض قوة كل المواطنين مجتمعين معًا التي تكون دائمًا في أَوْجها عندما يكون المواطنون مُوحَّدين بشكل كبير في رغباتهم. ونتيجة لذلك، يَتعيَّن على المُشرِّعين، من أجل مُلاءَمَة مُؤسَّسات الدولة وقوانينها مع الظرف الإنساني بالقدر الأكبر من الفعالية، أن يُعدِّلوا بشكل واعٍ حقائق المشاعر، والميول والدوافع الإنسانية لمصلحة الخير الأعظم للجميع، باعتبار أن الكل متساوون.

ولا مناص من أن يؤدي السعي صوب «الخير العامّ»، أو ما سماه مؤيدو حركة دوليستين في أمستردام في 1748 الرفاه العام بوصفه شيئًا جوهريًّا عند ديدرو كما عند إسبينوزا، إلى تبني مفهوم المساواة الأساسية، معرّفة على أنها تكافؤ الإرادات البشرية؛ لأنه ما لم يَتَبَنَّ صُنّاع القانون مبدأ التكافؤ والتبادلية، فإنهم سوف يعرقَلون صياغة شرعة أخلاق، أو بناء حكم قانون منصف بقَدْر كاف، يلقى قبولًا واسعًا ويُقلِّل من حجم المُعارَضة. ومن المُؤكَّد أنه ليس من قبيل المُصادَفة أن الفكرة الحديثة حَوْلَ المساواة الأساسية قد برزت أولًا في أواخر العصر الهولندي الذهبي. فكما لاحظ غريغوريو ليتي (Gregorio Leti)، ومن بعده مانديفيل، يتطلب أي خطاب مُهِمّ حَوْلَ المساواة أمام القانون نوعًا بعينه من القدرة الإدارية والقضائية، يتأسس في السياق المدني.(52) ومن خلال مساواتها للحماية والحرية التي يؤمّنها القانون التي نادرًا ما تطمح إليها الملكيات والأرستقراطيات الراهنة، فإن المُقاطَعات المتحدة سنت قدوة بالغة الأهميّة. وكما جعل الهولندي الهيغونوتي الراديكالي جان فريدريك برنار فيلسوفه الفارسي يلاحظ في 1711، «هذه الحماية المتساوية»، التي اعتبرها الخاصية الأكثر إثارة للإعجاب في الجمهورية الهولندية، «لأنها تستند على حق المواطن، بوصفه عضوًا في الدولة».(53)

وهكذا، فإن مذهب إسبينوزا يؤمّن وسيلة لتأسيس أخلاقيات علمانية، وتعميمها، من دون الركون أو الإشارة إلى أي غائية، أو فاعلية فوق طبيعية، أو سلطة سابقة، أو دستور قديم، أو سوابق. وقد تبنى بيل تحديدًا هذا المذهب اللاغائي حَوْلَ المساواة الأساسية ليدعم حرية الضمير المُعَمَّمة عنده لأنه، كما يرى، لا يمكن إلا لمثل هذه الأخلاقيات الفطرية، والطبيعية، والعلمانية بالكامل، أن تزعم عمومية لا تقصي أحدًا، في أيّ مكان، بصرف النظر عن علاقات المِلكية التي يشارك فيها، وبغض

(50) Van den Enden, *Kort Verhael*, 3, 31, 69; van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 149, 169; Bedjaï, 'Franciscus van den Enden', 299; Smith, *Spinozism, Liberalism*, 130-7.

(51) Klever, 'Een zwarte bladzijde?', 39; Walther, 'Philosophy and Politics in Spinoza', 53.

(52) Leti, Raguagli politici, ii. ii. 408-10; Israel, Dutch Republic, 4.

(53) Bernard, *Réflexions morales*, 263.

النظر عن وجهات نظره. ويستند تسامح بيل على مبدأ أن هناك عمومية حقيقية للمساواة الأساسية، مُؤسَّسة على تَصوُّرات حَوْلَ الإنصاف والعدالة الأساسية، تنطبق على كل فرد، وأن هذا هو الأساس الفَعّال الوحيد للتسامح الشامل. وترتهن كل قوانيننا حَوْلَ الأخلاقيات فعليًّا، كما عبّر عن هذه الفكرة في كتابه شرح فلسفي (*Commentaire philosophique*)، «لهذا الشعور الطبيعي حَوْلَ الإنصاف»، وهذا شيء فطري فينا، وجزء من إرثنا الطبيعي الذي ينير «كل إنسان يأتي إلى العالم».[54]

اعتبر بيل الإيمان والعقل غير متوافقين بالكامل وغالبًا ما يتنازعان. مع ذلك، من المُهِمّ بشكل مُتساوٍ، أن بيل، وعلى هذا الأساس بالتحديد، يموضع الإيمان بعيدًا كليًّا عن الأخلاق، وإلى حد كبير في مُعارَضة لها. ويعتقد بيل أنه لا يمكن تفسير الإيمان، أو تعزيزه، أو تبريره عن طريق العقل، لكن هذا أبعد ما يكون عن أن يعني، كما زعم عدد كبير من الشراح، أنه كان نصيرًا حقيقيًّا للإيمانية ومؤمنًا ضميريًّا، بل يعني، في رأيه، أن قواعد الأخلاق الأساسية الجوهرية للمجتمع والحياة الإنسانية لا يمكن تفسيرها إلا بالعقل وليس بالإيمان إطلاقًا. وفي الواقع يرفض بيل المساومة، في ما يتعلق بالعقلانية الأساسية للأخلاقيات الإنسانية، ولا تساوره في هذا أي ريبة، على الرغم من أن بعض البُحّاث الحديثين كما زعم عَدُوّه باربيراك، وقعوا بالفعل في فخ الافتراض، من دون قرينة، أنه ارتيابي في القضايا الأخلاقية. إن أولوية العقل الطبيعي غير القابلة للطعن في كشف ما سماه بيل «المبادئ العامة الأولى للأخلاق» هي بالمثل طبيعية، وضرورية، وصحيحة بشكل كلي؛ ذلك أنها السبيل الوحيدة التي تمكّن الإنسان من بناء النسق الأخلاقي الذي يحتاجه بشكل دائم. وعليه، فقد تَحقَّق تقدم كبير في اليونان القديمة في تعزيز الأخلاقيات ولكن ليس على الإطلاق بسبب عبادات الطوائف الوثنية، التي اعتبرها بيل لاعقلانية وفاسدة بشكل كامن، بل يرجع حصريًّا، في ما يعتقد، إلى جهود الفلاسفة الذين أسسوا، بالركون إلى العقل وحده، مبادئ الأخلاق، ومن أهمها الإنصاف والتبادلية.[55] وهذا بالطبع عكس الارتيابية تمامًا.

ومهما كان السوسينيون مخطئين ومُشوَّشين في تطبيق العقل على الأمور التأملية، في ما جادل بيل في كتابه شرح فلسفي، فإنه لا يمكن إطلاقًا أن يكون هناك حدّ، حتى عندَ مُناقشة الإنجيل، حال إعمال العقل في القضايا الأخلاقية.[56] بالنسبة له، العقل المستقل هو المعيار الوحيد عند تأسيس الأخلاق وتقويمها. وينبغي على الله نفسه، في ما يقول، أن يمتثل لتَصوُّراتنا الأساسية حَوْلَ العدالة، والإنصاف، والخير، لأن منطق القانون الأخلاقي منطق ضروري وراسخ وليس شيئًا عرضة للإرادة الإلهية وهو مستقلّ حكمًا عن أي حكم إلهي: بالتالي، ومن دون استثناء، «يَتعيَّن إخضاع كل القوانين الأخلاقية لهذه الفكرة الطبيعية حَوْلَ الإنصاف، التي تنير، إلى جانب النور الميتافيزيقي، كل إنسان يأتي إلى العالم».[57] وكان مبدأ المساواة الأساسية مُهِمًّا جدًّا في تَصوُّر بيل حَوْلَ الأخلاقيات العلمانية

---

(54) Bayle, *Commentaire philosophique*, 90; Gros, 'Bayle: de la tolérance', 306; Mori,'Scepticisme', 277.

(55) Bayle, *Continuation*, i, avertissement, pp. 8v-9, and pp. 20, 238-9, 241.

(56) Bayle, *Commentaire philosophique*, i. 89-90; McKenna, 'Norme et la transgression', 122.

(57) McKenna, 'Norme et la transgression', 123; Bayle, *Commentaire philosophique*, i. 89-90.

المنفصل عن كل غائية، أو مرسوم إلهي، أو ترتيب متعالٍ سابق إلى الحد الذي دفعه، كما فعل مرارًا في كتاباته الأخيرة إلى توكيد، أن المجتمعات البدائية المُؤسَّسة على المساواة، مثلما اعتبَر الهنود الكنديين الإسبينوزيين عند لاهونتان (Lahontan) والسكيثيين (Scythians) القدماء أنهم كذلك، تُعَدّ بحكم الطبيعة وبشكل متأصل في مستوى أخلاقي أعلى من المجتمعات الأكثر تراتبية.[58]

وبالتالي، في حين أن رَجُلَ الإيمان، في ما يقول بيل، مُحِقّ في توكيد أنه لا يمكن تفسير أساسيات المسيحية عبر العقل، ولا ينبغي محاولة هذا أبدًا، وأن غوامض الدين المسيحي المركزية ليس لها علاقة بالعقل، فإن الأمر على العكس تمامًا حين يتعلق بمناقشة أي مسألة حَوْلَ الأخلاق. وهنا يعتقد بيل أنه بحسبان أن العقل وحده يستطيع الحكم على القضايا الأخلاقية، فليس للإيمان أي أهمية على الإطلاق، ويَتعيَّن تسوية كل شيء حصريًا على أساس العقل من دون السماح بأي ركون إلى الإيمان. وفي نصه رد على سؤال شخص ريفيّ، يعرّف بيل الضمير الإنساني بأنه «حكم العقل» الذي يقود إلى القيام بأشياء بعينها «لأنها تتسق مع العقل» ويمنعنا من القيام بأشياء أخرى «لأنها تتضارب مع العقل».[59] ووظيفة «النزعة الإيمانية» في نسقه وظيفة تكتيكية فقط، وتقتصر على جعل مسائل الإيمان غير يقينية. ولم يكن بيل بأي حال غير متساوق عندما أكد، في كتابه شرح، أن العقلانية الصارمة، أي العقل مُعرَّفًا على أنه «المبادئ العامة للمعرفة»، هو دائمًا مرشدنا المطلق والوحيد عند وزن القضايا الأخلاقية المطروحة التي يطرحها الكتاب المقدّس والحُكْم عليها، نظرًا لأن العقل هو «القاعدة الأساسية والأصلية» لكل تفاسير الكتاب المقدّس، بالإضافة إلى «ما يتعلق أساسًا بالأخلاق».[60]

وبمُجرَّد قبول المساواة الأساسية، كما طرحها الإسبينوزيون، واعتنقها بيل والتيار الراديكالي عمومًا، أُتيح للبشر معيار أو محك موضوعي، أو على الأقل مشترك، لتقويم الظرف الإنساني والدساتير السياسية في أي وضع كان. وبإقرار مفهوم المساواة الأساسية، حدد إسبينوزا وبيل وديدرو، المُخطِّطون الثلاثة الكبار للتنوير الراديكالي، الغرض من الدولة في تعظيم السلام، والأمن، وحرية الأغلبية، وهو معيار يُؤمِّن بدوره مُؤشِّرًا عامًّا للحكم على أفعال نظم الحكم من كل نوع وصنف. وفي الواقع، بإدخال هذا المعيار، يقع كل نظام حكم، نظريًا، بشكل تلقائي ضِمْنَ إحدى فئتين، فإمّا أن يعزز «المصلحة المشتركة»، أو ما يسميه ديدرو الإرادة العامة، أو يفشل في ذلك. وعلى وجه الدقة، كانت هذه الثنائية الإسبينوزية في النظم السياسية الصالحة والسيئة مقوَّمة وَفقًا «للمصلحة المشتركة» هي التي رَكَنَ إليها في ما بعد بين (Paine) عندما قارن بين «الحكومات التي تنشأ من المجتمع، وتلك التي تنشأ عن الخرافة والفتح».[61]

وفي حين أنّ ديكارت يعتبر الأذهان البشرية متساوية لأنها منفصلة جوهريًا عن الأجسام وقادرة بالتساوي على الاستدلال العقلي، ولأن كل نفس، عند لوك، مشروعة بشكل مُتساوٍ ويمكن إصلاحها

(58) Bayle, *Continuation*, ii. 427-30, 574, 591.

(59) McKenna, 'Norme et la transgression', 121.

(60) Ibid., 121; Bayle, *Commentaire philosophique*, i. 85.

(61) Paine, *Rights of Man*, 70.

عبر المُجاهَدة الروحية، فإن هناك، بِنَظَر فان دين إندن، وإسبينوزا، وماندیفیل، وديدرو، بمذهبهم الذي يقول بجوهر واحد، اقترانًا متقنًا تمامًا بين الغريزة، والشهوة، والإرادة، والذهن. وسواء تصرف البشر بعقلانية أم بشكل لاعقلاني، وسواء كانوا بدائيين أم متطورين، جهلة أم متعلمين، فإن ذلك لا يحدث فارقًا في النهاية. فدوافع الإنسان هي نفسها دائمًا وإرادات البشر متكافئة دومًا. وسواء كان لذهن بعينه أفكار واضحة ومتميزة، أم مُشوَّشة، فإنه «يحاول»، كما عَبَّر إسبينوزا عن ذلك في الافتراض التاسع في الجزء الثالث من كتابه الأخلاق، «أن يستمر في كينونته فترةً غير مُحدَّدة من الوقت، وهو مدرك لهذه المُحاوَلة».[62]

ويعتبر المفكرون الجمهوريون الديمقراطيون الحديثون الأوائل، يوهان دو لا كور، وفان دين إندن، وإسبينوزا، أن الديمقراطية أفضل أشكال الدولة لأنها الأقرب إلى الطبيعة «حيث تقترب بشكل وثيق من تلك الحرية التي منحتها الطبيعة لكل إنسان»،[63] ولذا لا أحد يتنازل في الديمقراطية عن حقه الطبيعي لأحد آخر بما يحول دون قدرته على التأثير في الآراء والقرارات. بالإضافة إلى ذلك، إذا تنازل المرء عن حق، فإنه لا يتنازل عنه لأي جماعة أو فرد، بل لأغلبية الكومنولث الذي هو جزء منه، وبالتالي، وبصفتهم مواطنين يعيشون في ظل دولة تحميهم، «يظل كل البشر متساوين، مثلما كانوا من قبل في حالة الطبيعة».[64] واللافت في نظرية المساواة عند إسبينوزا، وفي ما بعد عند ديدرو، هو دورها الإستراتيجي في تدعيم مُجمَل بنية الصواب والخطأ، وسن القوانين، وسلوك الدولة. عندما يُخلق نظام من القوانين عبر الديمقراطية، أي عن طريق أغلبية المجتمع، ويحظى بولاء الجميع، كما يعتقد إسبينوزا، فإنه يَتَمَتَّع بسلطة أخلاقية، أي إنه يقنع الجميع أنه من مصلحتهم الفردية الانصياع بِقَدْر ما يكون نظامها في العدالة هذا مُؤَسَّسًا على مبادئ الإنصاف والإجحاف. ويقول إسبينوزا إن المرء يوافق «لأن المُكلَّفين بالحكم في القضايا القانونية ملزمون بأن يعتبروا كل البشر متساوين فيما يتعلق بالأشخاص، وأن يحافظوا على حق الجميع، فلا يحسدون الأثرياء، ولا يحتقرون الفقراء».[65] لذلك، فإن المساواة هي المبدأ الأساسي للديمقراطية التي، على الرغم من الخطر الدائم من وقوعها في صراع طائفي، وما دام المواطنون يقظين، تُؤمِّن الفرصة الفُضلى في العيش بشكل جيد في دولة مُنظَّمة مُؤسَّسة على الحرية، والأمن، والاستقرار، كونها النظام الذي يوضح صراحة المنطق المُؤسِّس الذي يجعل الدولة مستقرة.[66]

وقد تبنى فان دين إندن المساواة مبدأ أساسيًا في خططه المُفَصَّلة للجمهوريات الديمقراطية في هولندا الجديدة في أميركا، فضلًا عن هولندا ومن بعدها نورماندي. كذلك تبنى إسبينوزا المساواتية لأنها تُؤمِّن السبيل الأفضل، وفي الواقع الوحيد، من دون الركون إلى المعايير اللاهوتية، لتبرير وتكريس مبدأ المساواة تحت القانون، والتبادلية بوصفها أساس الأخلاق، وتكافؤ الحقوق في صياغة

(62) Spinoza, *Opera*, iii. 147.

(63) Van den Enden, *Kort Verhael*, 3, 31, 69; Spinoza, *TTP* 243.

(64) Spinoza, *TTP* 243; Walther, 'Philosophy and Politics in Spinoza', 54-5.

(65) Spinoza, *TTP* 244.

(66) Ibid., 243, 252-4; van den Enden, *Kort Verhael*, 30-1; Israël, *Spinoza: le temps*, 301-3.

التشريع، وحرية التعبير بوصفها أساس السياسة.[67] ولأن المساواة هي المبدأ الجوهري للديمقراطية، ولأن الديمقراطية اعتُبرت شكل الدولة الأقوى والأكثر كفاءة وسيادة، أصبحت المساواة، عند الإسبينوزيين، مبدأ ذا أهمية عظمى؛ وللأسباب نفسها تبنى التنوير الراديكالي المتأخِّر عند ديدرو، ودلمبير، وبولانجيه، وهلفيتيوس بالمثل المساواتية بالإضافة إلى سائر الإرث الإسبينوزي.

وهكذا أصبحت المساواة «حقًّا طبيعيًّا» غير قابل للتحويل، مُرحَّلًا من حالة الطبيعة. وقد ردد توم بين صدى هذا التقليد الراديكالي عندما أكد أن «حقوق الإنسان الطبيعية أساس كل حقوقه المدنية».[68] لذلك، فإن المساواة الأساسية تنطبق دائمًا وهي المعيار الأبدي لروح النقد سواء أقرت بهذا مجتمعات بعينها أم أفراد مُعَيَّنون في المجتمع أم لا. وفي الوقت نفسه، يَتعيَّن دمج الإنصاف في قرارات الدولة وقوانينها إذا كانت تسعى لتحقيق أفضل مصالحها ومصالح مواطنيها. المساواة أمام القانون هي جانب من مبدأ المساواة هذا وقد توجد أو لا توجد في دولة بعينها ولا يمكن أن تصبح ممأسسة إلا عندما يحافظ المجتمع بشكل صريح على مبدأ المساواة، بما فيها المساواة في التعبير الحر عن الرأي، وحق النشر، ويقاتل من أجلها.

وقد برزت من جديد عند راديكاتي، ومابلي، وموريللي، وديدرو، ثم عند روسو مصلحة أفضل السيئ والسيئ (*gemeene beste, gemeene*)، أو «المصلحة المشتركة» في التقليد الإسبينوزي، التي ترفض كل الافتراضات المسبقة حَوْلَ نظام مُتعالٍ قبلي، يستند على تصور للمساواة الأساسية يلغي الحقوق والواجبات الفطرية التي افترضها منظرو القانون الطبيعي ولكنها تُؤكِّد مفهومًا حَوْلَ «الإرادة العامة».[69] على ذلك، فإنه سبق لروسو أن ابتعد إلى حد ما، في كتابه **خطاب حَوْلَ عدم المساواة** (*Discours sur l'inégalité*) في 1754، عن ديدرو والإرث الإسبينوزي في تَصوُّره عن «الإرادة العامة»، وفي تقديره للإنسان الطبيعي وأثر الدولة عليه وعلى المجتمع. وفي حين أنه انضم إلى مابلي، وموريللي، وديدرو في تقريع هوبز على صورته السلبية بشكل مفرط عن الإنسان الطبيعي، فإنه انتقدهم أيضًا ضمنيًّا (وانتقد مانديفيل صراحة) لتصورهم الأخلاقيات بوصفها جوهريًّا صياغة اجتماعية وسياسية بدلًا من كونها نابعة مباشرة من حساسية الإنسان الطبيعية.[70] وفي حين أنه يزدري، مثل الراديكاليين، تقليد القانون الطبيعي عند غروتيوس، وبوفندورف، ولوك، وباربيراك، يتفق مع ديدرو في أنه لا يوجد في «حالة الطبيعة» وعي بصواب وخطأ أخلاقي، فإنه يجادل بأن الأصل الأولي والحقيقي للأخلاق، الناشئ عن رحمة الإنسان الطبيعية وشفقته، إنما يوجد هناك.[71]

وعلى الرغم من ذلك، وفي ما يتعلق بموضوع المساواة، يصطف روسو إلى جانب ديدرو والتقليد الراديكالي. ولأنه كان قريبًا من ديدرو بوجه خاص خلال السنوات 1746ـ1750، يبدو من المُرَجَّح أن فكرته حَوْلَ المساواة قد تطورت على الأقل جزئيًّا عبر النقاشات الجماعية التي دارت

(67) Bedjaï, 'Franciscus van den Enden', 297-303; Mertens, 'Franciscus van den Enden', 723-4.

(68) Paine, *Rights of Man*, 68.

(69) Vernière, *Spinoza*, 483; Mertens, 'Franciscus van den Enden', 723.

(70) Rousseau, *Discourse on the Origin*, 75.

(71) Proust, *Diderot*, 361.

ضِمْنَ حلقات مقهى ومطعم ديدرو. وعلى أي حال، طرح روسو، بوعي أو بدون وعي، الأساس نفسه للتفوق الجوهري للجمهورية الديمقراطية الذي طرحه يوهان دو لا كور وإسبينوزا، وفي الواقع كان صدى لحججهما: الجمهورية الديمقراطية هي أفضل شكل للدولة كونها الأقرب إلى حالة الطبيعة حيث تظل حرية الإنسان الطبيعية سليمة بشكل كبير ويظل التفاوت، والتشوهات الناجمة عنه، بالحد الأدنى. وهو يستعمل كذلك فكرة الإرادة العامة معيارًا أوليًا. ويَتعيَّن أن تستند قوانين الجمهورية الديمقراطية، في ما يعتقد روسو، على «الإرادة العامة»، وهو تَصوُّر متميز تمامًا عن إرادة الأغلبية، وإن كان يرتبط بها: ففي الديمقراطية، تعني إرادة الأغلبية ببساطة ما يُقرَّر فعلًا؛ أما الإرادة العامة فلها خاصية ثابتة غير قابلة للتحويل وقد تختلف بشكل حادّ عما تقرره الأغلبية في أي قضية بعينها، كونها مكافئة تقريبًا للمصلحة العامة غير المقيدة بزمن، وهي خير مُجرَّد يَتعيَّن أن يوجد دائمًا بصرف النظر عما إذا كان البشر أدركوه بشكل جيّد أو سيّئ.

ويرى روسو أن «الإرادة العامة» معصومة بمعنى أنه يَتعيَّن أن تميل، حكمًا، للمزايا العامة معرّفة على أنها المصلحة المشتركة.(72) وفي الواقع، توجد هنا، كما رأى يوهان دو لا كور، وفان دين إندن، وإسبينوزا في أوائل ستينيات القرن السابع عشر، فكرة تعتمد من حيث فعاليتها على مبدأ المساواة الأساسية بوصفها تكافؤًا للإرادات، يُعزِّز من فعالية الدولة وتأثيرها الإيجابي كلما كان هناك تجميع أكثر لهذه الإرادات.(73) وقد يعترض أحد المرتابين بأنه ليست هناك حاجة على الإطلاق، من الناحية العملية، لأن يكون هناك ارتباط بين ما تقرره الأغلبية والمصلحة الحقيقية للجميع. ومع ذلك، فإنّ قوة فكرة إسبينوزا أن أصوات الأغلبية سوف ترتبط بالإرادة العامة، التي تبناها روسو في ما بعد، تعتمد على مبدأ المساواة بين الإرادات وحساب ما إذا كانت المصالح الفردية، مهما كانت غبية، وأنانية، وضيقة الانشغال، سوف تتصادم باستمرار ويلغي بعضها بَعْضًا، ولا تميل إلى إنتاج توافق إلا في الحالات الأرجح لأن تخدم المصلحة العامة.(74)

ولهذا السبب يعتقد إسبينوزا أنه في الجمهورية الديمقراطية «ثمة خطر أقل في أن تتصرف الحكومة بشكل غير معقول» منه في أي شكل آخر من أشكال الدول؛ لأنه من غير المُرَجَّح، في وجهة نظره، (وإن لم يكن مستحيلًا بأي حال) أن «توافق [الأغلبية] على الحماقة نفسها».(75) ولتعزيز تأثير المصلحة العامة على سلوك الأغلبية يَتعيَّن، في ما يُؤكِّد إسبينوزا وروسو بشكل مُتساوٍ، منح حرية خطاب وتعبير كاملة ومتساوية للجميع. وهنا، مرة أخرى، يرتهن كل من تَصوُّر الإرادة العامة بوصفها مجموع المصالح الفردية، وفكرة تقييد المصالح الخاصة بمصالح خاصة أخرى، بالكامل لتكافؤ، وحرية، وتبادلية الإرادات الفردية، أي فكرة المساواة الأساسية.

---

(72) Rousseau, *Social Contract*, 203.

(73) Van den Enden, *Kort Verhael*, 3, 31; Mertens, 'Franciscus van den Enden', 723; Walther, 'Philosophy and Politics in Spinoza', 55.

(74) Spinoza, *TTP* 242-3; Rousseau, *Social Contract*, 203-4; Vernière, *Spinoza*, 483; Cobban, *Aspects*, 24, 148.

(75) Spinoza, *TTP* 242.

2. الأرستقراطية، والفكر الراديكالي، والإصلاح التربوي

في 1709، شجب أنغليكاني من الكنيسة العليا الأنغلو - إيرلندية هو وليام كارول (William Carroll)، في هجوم شديد على لوك وآخرين اعتبرهم مريدي إسبينوزا الإنكليز، باستياء، عواقب فكر إسبينوزا على السلطة الكنسية والامتيازات الكهنوتية. بصورة مضادّة تمامًا لهوبز، فإنّ المنشور السياسي **حقوق رجال الكنيسة** (1665)، الذي قرأه وليام كارول وعزاه مخطئًا إلى إسبينوزا (بدلًا من ماير) ولكن كان مُحِقًّا في اعتباره إسبينوزي النزوع، نادى بمبدأ أن «المساواة الطبيعية للجنس البشري ليست في أشخاص خاصين غيّرتهم مُؤسَّسة الكومنولث»؛ وهذا يعني ضمنيًّا بالضرورة، لو كان هذا الاستدلال العقلي صحيحًا، لا شيء أقل من أن «كل التفاوت بين إنسان وإنسان في المجتمع المدني» ليس بأي حال مُقَدَّرًا إلهيًّا، أو جوهريًّا، ولكنه من صنع الإنسان ومُستَمدّ من تشريع مشكوك فيه ومن دوافع مشبوهة.[76] وقد أنصبّ قلق كارول الرئيس على عواقب هذا المذهب على المُؤسَّسة الأنغليكانية. ذلك أن الاستنتاج الواضح، الذي لمحه مباشرة، هو أنه «لا يمكن العثور في الكتب المُقدَّسة للعهدين القديم والجديد على أي نوع من الامتيازات أو من المُؤسَّسة الدينية يمكن عَزْوها بحق أو بصدق لرجال الدين»، وأن كل سلطات وامتيازات رجال الدين المهيبة عبر عدة قرون تُعتبر مستمدة، بدرجة أقل أو خلاف ذلك، من تلك المتعلقة بالمواطنين الآخرين: «وأنه ليس هناك اختلاف بين الآخرين والسابقين». وعمليًّا، فإن الإسبينوزية تعني نهاية الطبقة الكنسية.

وقد ازدرى الكتّاب الراديكاليون رجال الدين وامتيازاتهم؛ ولكنهم كانوا معادين بالقَدْر نفسه لمبدأ الأرستقراطية. وعلى وجه الدقة، فإن عملية الهدم المتواصلة نفسها التي شنها ماير على مكانة الطبقة الكنسية، طبّقها إسبينوزا، وفان دين إندن، وكورباخ، وماندفيل، إلى جانب نوتزن، وكتاب رمز (*Symbolum*)، وراديكاتي، وفيكو، وفاكتر، وفون هاتزفيلد، وإيدلمان، وميسلييه، وموريللي، ومابلي، وكتّاب فرنسيون آخرون، على طبقة النبلاء. وقد زعم ميسلييه، مثل موريللي في ما بعد، أن أجداد أولئك الذين «يثيرون [في أيامه] الكثير من الجلبة والادعاءات حَوْلَ النبالة» لم يكونو في الواقع سوى مضطهِدين قساة ودمويين، ولصوص متوحشين، وطغاة، وقتلة. ولهذا، فإنها إساءة صارخة و«ظلم واضح» أن يسعوا لأن يُؤسِّسوا على هذا الأساس والذريعة المهلهلة «تفاوتًا غريبً وبغيضًا بين حالات وظروف البشر المختلفة» مثلما كان موجودًا في فرنسا في أيامه.[77] ويعتقد ميسلييه أن الأرستقراطية والفجوة الناتجة عنها بين النبلاء وأولئك الذين يمارسون الطغيان عليهم أمر مجحف بشكل جوهري لأنها «لا تستند على مناقب أحد ولا على مثالب آخر»، وهي بغيضة بشكل كامل لأن التفاوت الممأسس، في المجتمعات التي تنصّب نبلاء، يشي بشكل رئيس بالغطرسة، والطموح، والغرور، وهذه تُولِّد بدورها الحسد، والكره، والصراع، والانتقام.[78]

(76) Carroll, *Spinoza Reviv'd*, 9; [Meyer], *De jure ecclesiasticorum*, 38; *Bibliothèque choisie*, 21 (1710), 42; Bordoli, *Ragione e scrittura*, 94.

(77) Meslier, *Testament*, ii. 173, 178; [Morelly], *Basiliade*, i. 18, ii. 133; Ehrard, *L'Idée*, 523, 538.

(78) Meslier, *Testament*, ii. 169.

ومع تدوينه قائمة بالعوامل الرئيسة الكامنة وراء الحكومة الاعتباطية، والتسلطية، والحكومة المطلقة التافهة في ألمانيا، في 1745، أضاف هاتزفيلد، إلى جانب الحكومة المطلقة نفسها، ونظام الأمراء والبلاطات، ودجل الكهنة، دعامة ثالثة عظيمة للعبودية السياسية، هي تحديدًا، إعجاب الناس العاديين الراسخ بالتراتبية الاجتماعية وتوقيرهم الرتبة العالية. وقد يُعامل العوام بقسوة ووحشية من قبل رجال الحاشية؛ ولكن يظل الناس العاديون مع ذلك ينظرون بخشية إلى المولودين «ولادة راقية» بينما، ولجهلهم، يحتقرون الفلاسفة تمامًا. إنه اعتداء مُروِّع، في ما يؤكد هاتزفيلد، أن معظم الناس يحابون دائمًا الأغنى، والأعظم، وحكامهم هم الأشخاص الأكثر تمجيدًا، بدلًا من الأكثر جدارة، وضميرًا، ومعرفة، وهو شيء لا معنى له بشكل متزايد لأن «الألقاب وأمارات الشرف ليس لها أهمية ما لم تُؤسَّس على الفضيلة والمقدرة».(79) ويقول إن الألقاب لا تعني شيئًا على الإطلاق في حد ذاتها؛ ومع ذلك فإن الناس العاديين مفتونون بها ويحترمونها بأسلوب وضيع.

وينبثق مشروع نزع الشرعية عن الأرستقراطية مباشرة من فكرة المساواة الأساسية التي تبناها الفكر الراديكالي منذ البداية في ستينيات القرن السابع عشر. من هو «النبيل ومن هو الخسيس»، في ما يؤكد كورباخ في كتابه بلومهوف (*Bloemhof*) في 1668، أمر يتطلب دراسة متأنية. ذلك أنه يبدو أن لدى معظم الناس تَصوُّرات غير صحيحة وخاطئة بصورة كثيبة حَوْلَ هذه النقطة. «الخسيس» في وجهة نظره، هو مُجرَّد شخص غير مُتَعلِّم يعوزه الفهم حتى إن انحدر من دون شك «من أعظم الملوك»: وفي المقابل، فإن «النبيل هو الحكيم والمتعلم حتى إن انحدر من أفقر المتسولين».(80) الولادة الأرستقراطية، في ما يقترح، لا تعني شيئًا في الواقع، فالافتراض بأن الولادة النبيلة شيء جيد وشرعي مُجرَّد خرافة شعبية.

مع ذلك، لم يكن الذين ورثوا الأطروحة الإسبينوزية، «الفلاسفة» الراديكاليون في فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر، مُحرِّضين يحضّون على الثورة ضد الملوك، والكهان، والأرستقراطيين، ولم يعتبروا أن عملهم إثارة السخط والاضطراب الاجتماعي. وفي الواقع، ما كان ليُسمح لهم بالقيام بذلك لو حاولوا. مع ذلك، لم يكن ديدرو ودلمبير، بعكس بولانفيلييه، مدافعين عن النظام الاجتماعي القائم وقد رفضا، خلافًا لفولتير، أن يتملقا الملوك والبلاطات.(81) وإلى حد كبير، ربما أكبر مما يسمح به المُؤرِّخون، وإن كان عادة بطريقة هادئة ومواربة، انخرطا بشكل لافت، بالإضافة إلى مؤلفين من أمثال ميسلييه، ومابلي، وموريللي، وفيكو، وبولانجيه، وروسو، في نقد اجتماعي وثقافي واسع النطاق بغية كشف أوجه قصور الأرستقراطية، والحط من هيبتها، وفي النهاية التقليل من نفوذها. بالإضافة إلى ذلك، لم يقوما بمُجرَّد نقد نبلاء أو طبقات نبيلة بعينها لكونهم جهلاء أو مهملين لواجباتهم الصحيحة، أو بتوبيخ بعضهم لفشلهم في الارتقاء إلى مستوى مُثُل الآخرين العالية، بل دفعا بمبدأ المساواة الأساسية كجزء من نقد فلسفي أوسع للمجتمع والثقافة والتعليم

(79) [Hatzfeld], *Découverte de la vérité*, p. xxxiv.

(80) Koerbagh, *Bloemhof*, 346.

(81) Shklar, 'Jean d'Alembert', 647; Hope Mason, 'Materialism and History', 154-5.

المعاصر ليس بهدف إلهام حركة تمرد شعبي بشكل مباشر، بل لغرض فضح ما اعتبراه إجحاف الأرستقراطية الأساسي وعدم عقلانيتها وتقويض شرعيتها واحترامها.

وقد أثار دلمبير اعتراضًا قويًا في 1753 على الخاصية المعيبة للتعليم الأرستقراطي ونتائجه. إنه تَحيُّز مُتجذِّر في المجتمع الذي يعيش فيه، في ما يقول، أن يتمتع الأرستقراطيون افتراضًا بتعليم أرقى بكثير من المتاح للآخرين وأن يُعتبروا نتيجة لذلك، عند الحكم على الآداب والفنون، «الخبراء الأكثر استنارة». ولكن، في الممارسة، ثبت زيف هذه الافتراضات تمامًا. ولا ريب في أن تعليم النبلاء الصغار، الذي اقتصر على المظاهر الخارجية، قد سلّحهم بما يُمكّنهم من «الفرض على الشعب»، على حد تعبيره، «ولكن ليس للحكم على الناس».[82] ومن المؤسف، أن جرت العادة في فرنسا على تذكير السادة الصغار بصفة مستمرة بعظمة أسمائهم، ومجد ولادتهم، ما عزز غطرسة متمترسة وممأسسة ضارة بالمجتمع بدلًا من إلهامهم «بدوافع حقيقية وأكثر نبلًا» وتذكيرهم، على وجه الخصوص، «باستمرار أن الناس الآخرين متساوون بحكم الطبيعة».[83]

ويشكو دلمبير من أن كثيرًا من النبلاء نادرًا ما يعتقدون في وجود العديد من العوامّ الذين يتفوقون عليهم في الحكم على الأشياء، والخبرة، والتجربة، والموهبة. ولا يبرز زيف الثقافة الأرستقراطية وخداعها، كما يبدو لدلمبير، أكثر وضوحًا في أي مكان من النقاش حَوْلَ الآداب. ما يثير الأسى أن معظم الكتّاب والشعراء في فرنسا تعلموا بشكل شامل فنون التملّق والخنوع. ويعتبر دلمبير أن هذا شَكْل خبيث من الفساد الاجتماعي نابع من التصور المفروض بوحشية والزائف تمامًا حَوْلَ قيمة النبلاء. ومهما كان تواضع مستوى رجل الأدب الذي ينحني ويرقص كثيرًا أمام الأرستقراطيين فإنهم يعتبرونه، فيما يلاحظ بازدراء، الأفضل في مهنته.[84] وبهذه الطريقة، تتطور ثقافة أدبية تغذّي التحيز نفسه والاحتيال الذي تتأسس عليه مكانة الأرستقراطية الزائفة وقوتها: لأن الخُنوع هو الذي يُكسب الناس مواقع عالية في المجتمع. وبالإضافة إلى أن الخبرة تبين أنه حتى الفلاسفة لا يُستثنون من مثل هذا الخنوع، فلعل دلمبير كان يفكر في فولتير: لأنه حتى «الفلاسفة»، في ما يلاحظ، يتعهدون التحيزات وليس أقلّها عبر تملق النبلاء إذا كانوا مفيدين لهم وأحيانًا بدرجة الطاقة نفسها التي أظهروها في محاربة «أولئك الذين ألحقوا بهم أذًى».[85]

وإذا كان التباهي الذي تُولِّده النبالة هو الأكثر خبثًا من كل شيء آخر، فإنه لم يكن المصدر الوحيد للتكلف والخداع. وقد سخر دلمبير وديدرو من التعبير المتكلف، والتفخيم، والتحذلق الذي ازدهر في ظل النظام الثقافي التراتبي الصارم في عصرهم بالإضافة إلى المصطلحات القانونية، والطبية، والفنية، والأدبية، والمهنية الأخرى المتضخمة. ولأنه لم يكن مُعجَبًا كبيرًا بنيوتن، اصطف ديدرو في لحظة مُعيَّنة مع الذين انتقدوا عدّة عقود الإبهام المُتعمَّد في كتاب **المبادئ** (*Principia*)

---

(82) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 100.

(83) Ibid., ii. 100-1; Gordon, 'Great Enlightenment Massacre', 142-3.

(84) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 102; Goodman, *Republic of Letters*, 37-8; Mortier, 'Diversités culturelles', 28.

(85) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 97.

لنيوتن، حيث ارتأى أن التباعد والغموض المحسوبين لا يؤديان إلا إلى تضخيم ما هو خادع ووضع حجاب كثيف بين الناس ومعرفة الواقع. إن المُؤلِّفين المبهمين مثل نيوتن وشتال (Stahl)، كما يقول متذمّرًا، يكتبون فقط لعدد قليل من المريدين، في حين أنه لم يكن يُكلِّفهم سوى شهر من الجهد لجعل كتبهم واضحة ومفهومة للجميع، شهر يُغني عن ثلاث سنوات شاقة من الدراسة «لألف من الأرواح الخيّرة».[86] أليست هناك، إذًا، ثلاثة آلاف سنة من العمل الضائع بسبب عجرفة مطلقة كان من الممكن توظيفها على نحو مفيد بطرق أخرى؟

وبالتالي، أصبحت إعادة تعليم العامّة، في هذا الإطار، هدفًا راديكاليًّا أوليًّا. وقد أحيا ديدرو، في عمله **في تفسير الطبيعة** (*De l'interprétation de la nature*) في 1753، السنة التي صدر فيها المُجلَّد الثالث من **الموسوعة**، دعوة الحرب القديمة لدى كل من فان دين إندن، وكورباخ، وماير: «لنسارعْ بجعل الفلسفة شعبية»؛ وعلى وجه الدقة تكمن هذه الإستراتيجية الاجتماعية والسياسية الهدامة بشكل واضح وراء مجمل تَصوُّره حَوْلَ **الموسوعة**.[87] وقد دعا ديدرو العلماء، ورجال الطب، والأكاديميين، والفلاسفة إلى التخلي تمامًا عن المدرسية ومصطلحات الماضي الميتافيزيقية الغامضة وجعل أنفسهم ميسِّرين للقارئ العادي. إن وضوح الكتابة، في ما يؤكِّد، لا يُسهِّل الإدراك ويُسرِّع من عملية فهم أعمالهم فحسب، بل يساعد على انتشار اكتشافاتهم بشكل أوسع.

وبهذه الطريقة، أصبحت الفلسفة الراديكالية غير قابلة للفصل عن إصلاح عام للمعرفة وتنوير الناس.[88] مع ذلك، ليس لهذه الحماسة في تعزيز المساواة في المعرفة والفهم، وإنكار تفوق حكمة الأرستقراطية، ورجال الدين، والمحامين، والأكاديميين، وغيرهم من النخب المتطفّلة بطريقة أو أخرى، علاقة بمدح الإنسان العادي أو بالسعي لتمجيد الثقافة والتوجهات الشعبية؛ لقد كان موقفًا بعيدًا تمامًا عن تَزَلُّف المجتمع الحالي للمشترك، والعادي، والشعبي، من حيث الذوق والرأي معا.[89] وقد دفع تبجيل العظمة الأرستقراطية ميسلييه مبكرًا إلى أن يأسف على غباء الجموع وسذاجتهم، وجهلهم بكونهم السبب الرئيس في أنهم نادرًا ما يشكّون في «الحقوق الطبيعية» للأوضاع الإنسانية، «وفي الأذى والظلم الواقع عليهم».[90] وحسب رأيه، فإن «الأخطاء» السائدة عند الناس العاديين هي التي تجبر بشكل رئيس حتى «العقلاء والمستنيرين» على أن يظلوا صامتين وغير نشطين على الرغم من رؤيتهم بشكل واضح ظلم النظام الاجتماعي والسياسي القائم وإساءته.[91] وبصورة مماثلة، ارتأى ديدرو ولا متري أن الرجل العادي أسهم بجزء كبير في خلق مشاكله وقمعه عبر خرافةٍ وجهل احتضنهما بورع، وحب، بل بتَعَصُّب.

(86) Diderot, *Œuvres philosophiques*, 216; Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 148, 153, 158, 160.

(87) Diderot, *Œuvres philosophiques*, 216; Vandenbossche, 'Adriaan en Jan Koerbagh', 182-3; Le Ru, *D'Alembert philosophe*, 187-8, 193, 195; Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 48, 176.

(88) Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 48, 176; Goodman, *Republic of Letters*, 25-7.

(89) Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 181-2.

(90) Meslier, *Testament*, ii. 220-1.

(91) Ibid., i. 11-13, ii. 220.

لقد مُنح الناس، إذًا، مكانة جديدة تمامًا؛ ولكن ليس لأفكارهم أو ثقافتهم. وفي الواقع، فإن ديدرو يحتقر صراحة الحكمة الشعبية، والحس المشترك لدى الناس بوصفهما الشيء الأكثر عقمًا في العالم.[92] ذلك أنه إلى جانب عوز الفهم، والسذاجة، والخرافة، والسوقية، والافتتان بالقساوسة، فإن الناس العاديين يُبجِّلون الذين يُفترض أنهم نبلاء ومولودون ولادة راقية ويثمّنون أمورًا مألوفة على أنها حس سليم عملي عظيم وهي، في الواقع، سخيفة أو زائفة. ويضرب مثلين على هذه السخافة، حيث يستشهد بالقول المأثور «لا جديد تحت الشمس» والنصيحة الشعبية «لا مُشاحّة في الأذواق».[93] وهذان التعبيران، في ما يقول، منافيان للعقل تمامًا بالنسبة لكل من يفكر. ويلاحظ أن المثل الأخير يُفهم غالبًا على أنه يعني أنه ليس هناك جيّد أو سيّئ في أمور الذوق، وهو رأي لا يمكن إلّا أن يكون أشد خطأً.

ويلفق الكتّاب والشعراء ثقافة خادعة من التملق للأرستقراطية تضرّ بالمجتمع ككل. كل الناس، في ما يؤكد دلمبير، مهما كانت مزاعم التباهي، والمداهنة، والغباء الشعبي، «متساوون بحكم قانون الطبيعة».[94] ويكمن ما يسميه «مبدأ المساواة» في الحاجة التي سوف يدركها كل الناس حتمًا للارتباط والارتهان بعضهم لِبَعْض و«ضرورة أن يعيشوا سوية في مجتمع». ولكن إذا كان هذا المبدأ صحيحًا، كما هو فعلًا، فكيف تُطّرح إذًا هذه «المساواة الطبيعية» جانبًا بشكل منتظم، على الأقل ظاهريًا، «عبر اتفاق حَوْلَ التفاوت» ينتج هَرميّة مُفصَّلة من الرتب في كل مجتمع متطور معروف حيث يُخصص لكل رتبة مستوًى مُختلف من المكانة و«الواجبات الخارجية»؟[95] ويؤكد دلمبير على كلمة «الخارجية» لأنه، مثل ديدرو، وتأسّيًا بإسبينوزا وبيل، يُصِرّ على أن الواجبات الداخلية، والعامة، والحقيقية للناس «كذلك متساوية تمامًا لدى الجميع».[96]

ويخطئ بشكل فادح الذين يُنكرون المساواة الأساسية ولكنّهم يسبغون عليها مسحة من المعقولية بالاستدلال في التنوع والتعدد الكبيرين في القدرات والمواهب الإنسانية: «ففي [المواهب] تكمن بالفعل الفروق الحقيقية بين الناس».[97] غير أن نظام التفاوت الذي يهيمن على المجتمع لا يستند على الفروق في قدرات الناس. ويجادل بأن سبب بقاء نظام التفاوت القائم قويًا ومستمرًا، وفي الواقع أي تراتبية ممأسسة منذ مدة طويلة، على الرغم من عوزه لأي أساس في الطبيعة والواقع الإنساني، هو أساسًا، في ما يعتقد، سبب نفعي نفسيًا واجتماعيًا. ويلاحظ أن التراتبية ذات المستويات الرسمية الثابتة، زائفة وغريبة ومجحفة تمامًا على الرغم من أنها تُؤمِّن ذريعة، لا تُؤمِّنها الفروق في القدرات، لتبرير التفاوتات غير المتناسبة بشكل صارخ في المكانة والممتلكات السائدة في العالم. ذلك أنه يبدو من غير المُتصَّور بِنَظَره أن ينصاع الناس من دون أن تكون لديهم على الأقل بعض التفسيرات المعقولة، مهما كانت خادعة، «التَحيُّز مكلِف للعدد الأكبر»، ينتج عنه كدح وعوز وإجحاف لمعظم

(92) Diderot, *De l'interprétation de la nature*, 238; Le Ru, *D'Alembert philosophe*, 192.

(93) Diderot, *De l'interprétation de la nature*, 238-9; Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 65-6, 68.

(94) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 125.

(95) Ibid.; Goodman, *Republic of Letters*, 36-7.

(96) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 125-6.

(97) D'Alembert, *Mélanges de littérature*, ii. 126.

الناس طيلة الحياة.[98] ولا يمكن إلا للتعليم الأفضل والإستراتيجية الفلسفية للنزعة «الموسوعية» مُحارَبة هذا الخطأ الكبير الشامل.

وكان ديكارت قد سَلَّطَ الضوء في السابق على فكرة أن التنوير الذاتي للإنسان، عبر الفلسفة، هو السبيل لتحرير العقل البشري، الفردي والجمعي معًا، من أغلال الماضي؛ ويوجد ضمنيًّا في حجته، على الرغم أنه لم يتقصَّ هذه النقطة إلا لمامًا، وجوب أن تكون هذه العملية الفكرية أيضًا موازنًا عظيمًا. ويوجد هنا أصل إستراتيجيّة مفهومية مُقدَّر لها أن تُولِّد مساواتية فلسفية عامة في المجتمع الحديث، مُكرَّسة لقضية «التنوير» الفكري. إذ إن حلول الفلسفة الجديدة، وكما ظَهَرَ مع الوقت، لم يكن مُجرَّد «ثورة شاملة» فكريًّا كما سماها تيرغو من دون تردد، بل أيضًا شيئًا سوف ينشئ مشروعًا لتحرير البشر من الخطأ والتحيز. ولكن كيف يمكن ترجمة تحرير العقل إلى تعليم عام للأميّ، والجاهل، والفقير، والنساء بوجه أعم، انتزاع تعليمهم من أيدي الهيئات الدينية، وعلماء اللاهوت، والمدرسيّين، وتأمين توجيه أخلاقي واجتماعي وَفْقَ تعاليم ومبادئ الفلسفة؟ إذا كان الهدف الحقيقي للفلسفة، كما عبّر عن ذلك موريللي في 1745، تلخيص ما عرفه البشر والسعي أيضًا للتوسع و«تبديد الظلام» الذي يُغلِّف معرفتنا، فيَتعيَّن أن يكون هدف التعليم الحقيقي إخضاع «أفئدتنا لتقصي العقل» وإخضاعها لمبادئ «يمليها العقل».[99]

وهكذا كانت إعادة التعليم العامّ، من النوع الثوري بوعي، هدفًا رئيسًا لديدرو، ودلمبير، والتنوير الراديكالي. ونظرًا لأن الكل متساوون، يجب أن توفَّر للجميع الفرصة نفسها في الوصول للمعرفة والفهم، والأكثر من ذلك أنه ليس هناك شيء أكثر عرضة للإطاحة بالجمهورية الديمقراطية من «الخرافة» والجهل، على الرغم من أن فان دين إندن أولى اهتمامًا أكبر بكثير من إسبينوزا نفسه لمشكلة العلاقة بين المساواة الأساسية والتعليم.[100] وكانت الحاجة إلى دَمَقْرطة المعرفة السبب الرئيس لعداء فان دين إندن وماير الشديد للخاصية المهنية المُغلقة التي تسم القانون والطب، وخاصة استعمالهما مصطلحات فنية يكاد يستحيل اختراقها من قبل المبتدئين. وعبر اقتناع فان دين إندن بأن نوعًا جديدًا من التعليم، يقطع الناس العاديين عن التحيزات التي تشجع السذاجة والتفاوت، سوف يعزز الحرية، والتسامح، والديمقراطية، وبالتحديد عن طريق كشف خداع الكهنوت، والملكية، والأرستقراطية وتشويه سمعتها، أقرّ بأنّ المساواة حقيقة لا تُقَدَّر بثمن وواقع اجتماعي نفيس عرضة دائمًا للإبهام والتخريب عبر التحايل والخداع. ولذلك يَتعيَّن أن يصبح الكشف عن الأساليب والتعبيرات المُضلِّلة للناس الانشغال الأساسي لكل التربويين الحقيقيين.[101]

وإذا كان كل الفكر الراديكالي يتمسّك بأن التعليم في صيغته الموروثة يفسد ويحجب بشكل ممنهج نظرة البشر حَوْلَ كوننا وحولَ الأوضاع الإنسانية، وبالتالي يقود البشر كذلك إلى انتهاك

---

(98) Ibid., ii. 127.

(99) Morelly, *Essai sur le cœur humain*, 155.

(100) Van den Enden, *Kort Verhael*, 3v; Bedjaï, 'Franciscus van den Enden', 298.

(101) Van den Enden, *Kort Verhael*, 3v; van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 153-5, 175-6; Klever, *Sphinx*, 149-50.

مبادئ الأخلاق الأساسية، فإن بيل قام بالتوسع في هذه النقطة بتركيز وقوة لافتة. كان بيل منبهرًا دائمًا بالتساؤل كيف أن تَصوُّرًا يناقض معظم القواعد الابتدائية للعقل الطبيعي يمكن أن يصدّقه معظم الناس في جماعة بعينها، لذا يطرح تفسيرًا ثقافيًا مُؤكِّدًا أن السذاجة، والخرافة، وتحدي قواعد العقل تنبع أساسًا من بنى التعليم الموروثة.[102] ويجادل بأن التعليم التقليدي يمحو بسهولة إدراك قوانين العقل الأساسية والذي يعني أيضًا، لكون الاثنين مرتبطين بشكل وثيق، أنه أزال بسهولة كل أسس الإنصاف والعدالة، بحيث يستعيض بدلًا منها بأكثر حالات الإجحاف وحشية باسم الشعوب، أو الأديان، أو الحكام، أو الجماعات بشرط دعم هذا بمصطلحات غامضة وتفسيرات لاهوتية.

وقد قاده هذا، بجانب مذهبه في الضمير الضال والاستقامة الأخلاقية لدى الجاهل حقيقة، إلى توكيد أنه يَتعيَّن على المجتمع قبول البراءة الأخلاقية لدى الذين عُلّموا التفكير في أكثر الأشياء لاعقلانية ومنافاة للعقل بغضّ النظر عن درجة تدميرها، والذين شُجعوا بعد ذلك على التميز، وإثارة الكراهية، والاضطهاد. وذلك أن تعليمهم يقودهم إلى تَشَرُّب مذاهب خاطئة ببراءة، ويحرمهم من أي وسائل لمُواجَهة عواقب هذا الخطأ. كيف يمكن للمجتمع، إذًا، أن يحارب عدم التسامح، والتعصب، والسذاجة من أجْل المصلحة المشتركة؟ وفي كتابه **شرح فلسفي**، يترك بيل هذا السؤال مُعلَّقًا بشكل مُتَعَمَّد، من دون ذكر ذلك صراحة، ولعله أراد أن يقوم القارئ باستنتاج، أن التعليم نفسه يتطلب إصلاحًا أساسيًا وأن يُنتزع، على وجه الخصوص، من أيدي رجال اللاهوت.

وقد حثت مساواة التنوير الراديكالي على دمقرطة المعرفة وجعل الأفكار، والتقنيات والمناهج النقدية نفسها متاحة للفقراء والأقل امتيازات مثلما أنها متيسرة للأغنياء وذوي الامتيازات. مع ذلك، قد يقوم شخص بعد حداثي ممّن يزعمون أن خطاب المساواة البلاغي هذا هو في الواقع مُجرَّد «خطاب تنوير» غربي، وشبه-استعماري، ومتغطرس، مُصمَّم للسيطرة على ثقافات وموروثات الآخرين، بإثارة الاعتراض بأنها مساواة زائفة تطول الأوروبيين والأميركيين البيض ولا تعم سائر الجنس البشري. ألم يكن الجزء الأعظم من العالم واقعًا تحت الهيمنة الأوروبية بحلول أواخر القرن الثامن عشر؟ مع ذلك، فإنه هنا بالضبط، بتركيزه على الوحدة الأساسية للجنس البشري، عارض التنوير الراديكالي تنويعات التراتبية الجديدة، العنصرية والإمبريالية، التي سوف تمارس بها العناصر الأكثر محافظة في التنوير، وأخلافها في القرن التاسع عشر، تأثيرها الأعظم والأكثر تغلغلًا على تاريخ القرنين التاليين.

وهكذا، فإن الفكر الراديكالي قبل 1750، كما عبّر عن ذلك بشكل مناسب أحد البُحّاث، «أنتج أول مفاهيم عامة حقيقية في المساواة».[103] ولكن هذه الحقيقة الحاسمة تستلزم التمييز بين التنوير الراديكالي والتنوير المحافظ بأسلوب أكثر وضوحًا وشمولًا ممّا اعتاد المُؤرِّخون. وقد تَعَزَّز تأكيد فان دين إندن، وبولان، وميسلييه المساواة بين الأجناس في أربعينيات القرن الثامن عشر، في الحلقات الفرنسية المادية، عبر قراءة بعينها لبوفّون. ذلك لأن بوفّون، في رسالته المطولة حَوْلَ أنواع الجنس البشري، **التاريخ الطبيعي للإنسان**، التي نشرت بعد فترة قصيرة من رسالة ديدرو في 1749،

(102) Bayle, *Commentaire philosophique*, 345; Mori, *Bayle philosophe*, 285-6.

(103) Stuurman, 'How to Write a History of Equality', (forthcoming).

جمعَ مجموعة بارزة من الأدلة الإمبيريقية تُظهر أن «الجنس البشري لا يتكون أساسًا من أصناف مختلفة معًا»، وأنه، على العكس، كان هناك في الأصل جنس واحد من الرجال والنساء كان ولا يزال بإمكانه التوالد بين فروعه المختلفة.[104] ولم يحدث إلا في ما بعد، في ما يعتقد بوفّون، بعد الانتشار على سطح الأرض، والتعَرُّض لتأثيرات مناخية وبيئية مختلفة، أن مرت المجموعات البشرية «بتغييرات مختلفة» أثرت على الجلد، واللون، والشعر، والملامح الخارجية الأخرى التي تظل، مع ذلك، سمات سطحية بدلًا من أن تكون جوهرية.مكتبة سر من قرأ

وكان الأمر المهم بالنسبة للذين يصرون على تأويل اكتشافات بوفّون بأسلوب مساواتي (وكانت هناك أيضًا قراءات أخرى) أن هذه السمات الوراثية مثل لون الجلد هي من النوع الذي سوف يختفي في النهاية حين تتلاشى العوامل البيئية المسؤولة عن ذلك. ولا يمكن إنكار أن بوفّون طَوَّر أيضًا نظرية في التفسّخ لتفسير تدهور جماعات فرعية بعينها من الحيوانات، بمن فيها البشر، حين تكون الظروف، فيما يُزعم، غير مواتية. ويبدو في الواقع أنه اعتقد أن الأفارقة السود أقلّ ذكاء من الأوروبيين وأنه، على الرغم من أنه كان مصدومًا من مُؤسَّسة العبودية، لم يُقدِّم أي شجب «فلسفي» منتظم لها.[105] ولكن بالنسبة لأنصار العمومية، فإن هذا لا يؤثر في أطروحته الجوهرية بأن الجنس البشري كيان واحد، ينحدر من صنف واحد، وأن الجميع من حيث المبدأ يحوزون على الخصائص والدوافع الأساسية نفسها.

مع هذا، كان مبدأ المساواة الأساسية بعد «حالة الطبيعة» منذ البداية، وطيلة الوقت، أساسيًّا عند التنوير الراديكالي وقد عبّر عنه بقوة وفصاحة عدد كبير جدًّا من الكتّاب، بداية من ستينيات القرن السابع عشر مع إسبينوزا، وماير، وكورباخ، وفان دين إندن. وبعد 1700، اكتسب هذا الإرث مزيدًا من الإثراء من كتابات بيل، وماندفيل، وفيكو، ودوريا، وراديكاتي، ودو مارسي، وميسلييه، وبورو ديلاند، وهاتزفيلد، ثم في أربعينيات وخمسينيات القرن الثامن عشر، من ديدرو، ودلمبير، ومابلي، وموريللي، وبولانجيه، وهلفيتيوس، وآخرين. صحيح أن قليلًا من المُؤرِّخين استنتجوا من هذا محقين أن مبدأ المساواة الذي أعلنته الثورة الفرنسية بقوة كان في الواقع نتاجًا للتنوير الأوروبي قبل 1750، ونما منه مباشرة. وفي الواقع، يظل من المعتاد جدًّا، على الرغم من حشد الأدلة المتنامية التي تبرهن على عدم الصحة التاريخية لهذه المزاعم، الإصرار على «أن هذا الإيمان الجديد بالمساواة الإنسانية لم ينشأ مباشرة عن التنوير».[106]

ومن الواضح أن الصورة العامة والسمعة السائدة عن التنوير الغربي اليوم تظل متأخرة بشكل خَطِر عن حقيقة أن البحث التاريخي، عبر العقود الأخيرة، قد كشف بالفعل عن فجوة بين حالتنا المعرفية وكيفية التفكير في هذه الحقبة المُهِمَّة بشكل حاسم في تاريخ البشرية ونقاشها، والتي تظل في الوقت الراهن، في العالم الغربي، كما في أي مكان آخر، عقبة اجتماعية وسياسية فضلًا عن كونها عقبة فكرية وثقافية خطيرة.

---

(104) Ibid.; *Roger*, *Buffon*, 157, 177-80.

(105) Roger, *Buffon*, 181; Cherni, *Buffon*, 90-1.

(106) Hampson, *Enlightenment*, 255; Hardt and Negri, *Empire*, 77-81.

الجنس، والزواج، والمساواة النسائية



1. الديكارتية والمساواة الأنثوية

تضمنت رواية سيمون تيسو دو باتو الإسبينوزية الثانية، **حياة ومغامرات ورحلة الأب المبجل بيير كورديلي دو ميزانج إلى غرينلاند** (*La Vie, les avantures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*) (أمستردام، 1720)، وصفًا طويلًا لمدينة قطبية سرية فاضلة تُسمى روفسال (Rufsal)، حيث كانت الإسبينوزية الدين المعلن.[1] ولم يكن هناك، في هذا المجتمع السري أي حديث عن قوانين أو مُؤسَّسات مرسومة إلهيًّا، والسلطة السيادية على الإنسان هي الطبيعة نفسها، فلا يسود إلا أعلى المعايير الأخلاقية والامتناع عن الزواج يعد سخيفًا أو شائنًا تمامًا. إضافة إلى ذلك، فإن بطل الرواية كان مشدوهًا عندما علم أن الجميع، رجالًا ونساء على حد سواء، يُعتبرون متساوين، وأن تعدد الزوجات قد أُلغي منذ فترة طويلة وأن الإنصاف هو المبدأ الأكثر جوهرية في النظام الأخلاقي.[2]

وقد تَطوَّر تيسو دو باتو تدريجيًّا إلى مقتنع بالإسبينوزية منذ أواخر سبعينيات القرن السابع عشر وخلال ثمانينيات القرن نفسه.[3] مع ذلك، لم تكن الإسبينوزية بل الديكارتية هي التي قدمت أول نظرية منتظمة تحاجّ عن مساواة النساء. من ناحية أخرى، فإن ثنائيته الصارمة، التي كانت على وجه الدقة إحدى سمات نسق ديكارت الأكثر إشكالية من الناحية الفلسفية، هي التي جعلت من الممكن، للمرة الأولى، تجاوز الأفكار الموروثة التي تؤكد خضوع، وارتهان، وضعف شخصية الجنس الأنثوي طبيعيًّا. وقد قامت الثنائية الديكارتية بذلك عبر افتراض فجوة واسعة بين الجسم والذهن وإنكار كل احتمالات التفاعل بين هذين الجوهرين المتمايزين. وبتوظيف هذه الثنائية، قام فرانسوا بولان دو لابار (François Poulain de La Barre) (1647–1723) بنشر ثلاث رسائل ديكارتية نسوية رئيسة، في باريس، خلال السنوات 1673–1675، بدءًا برسالته حَوْلَ **المساواة بين الجنسين** (*De l'égalité des deux sexes*) (1673)، وهي نصوص مهّدت الطريق لذلك بتأكيد مساواة النساء الأساسية. وقد انصهر بهذه الطريقة تأثير ديكارت التحريري، وإذابته لبنى الفكر الموروثة، ونزعته الارتيابية الراديكالية المتعلقة بالأفكار المقبولة، بالإضافة إلى أنه ليس هناك تراتبية في العقول البشرية وأن العقل البشري مستقل وأن العقول، من حيث المبدأ، متساوية، مع ثنائية الجوهر لديه لتأمين أساس لحجج جديدة تمامًا حَوْلَ خاصية العقل الأنثوي.

(1) Delon, 'Tyssot de Patot', 712, 597.

(2) Tyssot de Patot, *La Vie, les avantures*, i. 207-35; Rosenberg, *Tyssot de Patot*, 143-8, 155.

(3) Rosenberg, *Tyssot de Patot*, 10-13, 59-77.

وبالتالي، وعلى الرغم من أن ديكارت نفسه لم يصُغْ هذه النتيجة، يبرز بشكل حتمي من ميتافيزيقا الجوهر بِنَظَره أن العقل البشري ليس له جنس.[4] وقد ذهب بولان أبعد من ذلك، حيث أكد باستمرار أن الفوارق في التكوين الجسماني بين الرجال والنساء ليست ذات صلة بمسألة قدرات النساء الفكرية. العقل والذهن هما ما يمنحان البشر، بِنَظَر كل من ديكارت وبولان، مكانتهم المتفوقة على الحيوانات ويحدد مكانتهم الروحية النهائية؛ والعقل أيضًا هو الذي يضمن قدرة الشخص على التصرف الأخلاقي وفهم المذاهب الدينية. وقد أثّر بشكل أساسي على أي جدل وكل جدل حَوْلَ الدين والأخلاق، فضلًا عن الفلسفة والعلم، واقعة أنّ «العقل»، بتعبير بولان، «لا جنس له».[5]

وتتعلق إحدى المشاكل الأكثر غموضًا في الديكارتية بكيفية ارتباط الجسم، والفوارق الجسمانية، بميكانيكيات المشاعر. غير أنه بدا واضحًا أن أصل المشاعر يكمن، عند ديكارت، في الذهن (النفس) بحيث إن المشاعر، بوصفها كذلك، تفتقر بدورها إلى الخصائص الجنسية. وهكذا، فإن العلاقة بين العقل والمشاعر واحدة أساسًا عند الرجال والنساء، فالنساء قادرات على فهم تأثيرات المشاعر مثل الرجال، ولديهن القدرة نفسها على التحكم فيها عبر استخدام العقل وإصدار أحكام أخلاقية. وكانت النتيجة التي تَوصَّل إليها بولان من هذا أنه يَتعيَّن أن يكون تعليم البنين والبنات متماثلا بصورة عامة.[6] وفي حين أنه ركز انتباهه على إصلاح تعليم البنات، رفض تحديد منهج دراسي يخصص أو يقتصر بطبيعته على النساء. والمضامين الثورية لهذا الاستدلال العقلي واضحة ولا تبرز في أي مكان آخر بقَدْر بروزها في حجّة بولان بأنه يَتعيَّن تعليم البنات النحو، والفلسفة (بدءًا بديكارت)، والرياضيات، والفيزياء، والتفكير المستقل الناقد، تمامًا مثل الصبيان.

ونجد هنا اختلافًا مُهِمًّا آخر بين التنوير المعتدل والتنوير الراديكالي، مُؤسَّسًا على المساواة، أي «الإنصاف الطبيعي»، وإصلاح التعليم الأنثوي بحيث يُعِد النساء للحياة في المجتمع، ويميل الأخير (أي التنوير الراديكالي)، متأسِّيًا بوصفة بولان (عادة من دون معرفة أي شيء عنه)، على سبيل المثال في عمل دوريا **الاستدلال العقلي** (*Ragionamenti*) في 1726، إلى المحاجة بأن النساء متساويات مع الرجال «تقريبًا في كل الفضائل الأكثر أهمية»، ويجب تدريبهن أخلاقيًّا وفكريًّا بالطريقة نفسها.[7] في المقابل، فإن التنوير المعتدل وعلى الرغم من أنه لم يتأسَّ دومًا بفينيلون (Fénelon)، السلطة التربوية الكاثوليكية الفرنسية الرئيسة آنذاك، في زعمه بأن القدرات الفكرية للنساء أضعف فطريًّا من قدرات الرجال، يميل إلى افتراض أن السمات الأخلاقية المرغوبة في النساء مختلفة وبالتالي يَتعيَّن أن يكون تعليم الإناث منفصلًا تمامًا عن تعليم الرجال.

ويرجع إخضاع النساء المجحف للرجال من قبل المجتمع، في ما يشرح، بولان، إلى سلطة التقليد والتحيزات المتحالفة مع طغيان المصلحة الذاتية التي مارسها الرجال عبر العصور على

---

(4) Leemans, *Het Woord*, 261; Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 94-5.

(5) Stuurman, *François Poulain de Barre*, 4; Clarke, 'Introduction', 25-7.

(6) Clarke, 'Introduction', 28-9; Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 138-41, 147.

(7) Doria, *Ragionamenti... ne' quali si dimostra*, 216-17, 228-9, 372-90; Stone, *Vico's Cultural History*, 171; Israel, *Radical Enlightenment*, 93-4.

النساء، وكلها مدعومة بثقل الدولة والمُؤسَّسات القانونية. ويضيف أن العادات والتقليد قوية بالدرجة التي جعلت النساء يتقبّلن في الغالب وضعهن المتدني بخنوع، من دون تشكيك أو احتجاج، على الرغم من أن دونيّتهن المزعومة يُعوزها أي أساس من الواقع.(8) السلاح الفعال الوحيد في مُواجَهة قلعة التحيز هذه، في ما يقول بولان، هو أشكال تعليم جديدة. ويعتقد أن إصلاح تعليم البنات سوف يساعد في النهاية، عبر توسيع نطاق أنشطتهن، على تحرير النساء من حياتهن المنزلية الموروثة الضيقة، وجهلهن، ونزوعهن لتضييع الوقت في التوافه، فضلًا عن حبهن للنميمة. والمطلوب هو التدريب المناسب لعقول النساء وأذهانهن. إن الميزات المطلوب توافرها في حاكم أو إداري جيد، في ما يضيف بولان، ليس لها علاقة بالخصائص الجسمانية: لأنها حصريًا قدرات ذهنية، ناتجة عن تدريب ومعرفة مناسبين. وإذا كانت النساء قادرات على إدارة كينونات معقدة مثل الأديرة، فيجب أن يكنّ مؤهّلات بالمثل لحكم منظمات كبيرة أو حتى مقاطعات بأسرها.(9) وللسبب نفسه، يقترح أن النساء لسن أقل استعدادًا من الرجال لأن يصبحن قسّيسات ويمارسْن الوعظ.

وفي الوقت نفسه، فإن رأي ديكارت في أن التنوير الذاتي يبدأ بتحرير العقل من التحيز وسوء الفهم ساعد على تثوير تَصوُّرات حَوْلَ ما يعنيه التعليم الفعال والمهم حقًا. ويعني التعليم الحقيقي أساسًا، في رأي بولان، التدريب على كيفية التفكير الناقد والمستقل، وتعليم روح النقد التي، كما رأينا، كانت نفسها دافعًا رئيسًا وراء انشغال التيار الراديكالي بالمساواة.(10) وقد بدا له، علاوة على ذلك، أن التعليم المتاح للرجال آنذاك، حتى بين الفئات الاجتماعية الأعلى، كان هو نفسه قاصرًا عن تأمين تفوّق فكري حقيقي لأي جماعة. وفي الواقع، فإن افتراض الرجال المعتاد بالتفوق الفكري على النساء ذوات التعليم الأقل كان حتى في ذلك الوقت غير واقعي تمامًا وزائفًا بوجه خاص في ما يتعلق بالفطنة والتمييز بين «ما هو حقيقي وواضح وما هو زائف وغامض».(11) وهو يجادل بأن معظم الرجال، الذين تلقّوا التعليم المتاح عندئذ، كانوا في الواقع «غامضين ومُشوَّشين في خطاباتهم» بشكل مُحزن، وتعوزهم تمامًا قوة الحجّة، وعرضة لأن يلحقوا ضررًا عاطفيًا واجتماعيًا بالذين حولهم بقدر يفوق كثيرًا ما قد تلحقه النساء المتعلمات الأكثر بؤسًا وذلك لأن أفكارهم المعيبة «وغموضها» هي تحديدًا، في ما يؤكد، ما يمكّن الرجال من «الهيمنة على الناس البسطاء والسذج واكتساب ثقتهم».(12)

مع ذلك، إذا كانت السيطرة المادية للرجال على النساء لا تقرّها الطبيعة، ولا العقل أو القدرة على المعرفة والحكم على الأشياء، فإن الفصل الجامد بين الجواهر الذي يجعل عقل الأنثى مساويًا لعقل الذكر يحكم على النساء، في أحوالهن الجسمانية، بوضع لا يمكن تغييره من الدونية والخضوع في مُؤسَّسة الزواج، والحِرف غير المنزلية، وفي ظل القانون، فضلًا عن حمل السلاح، والرياضة،

---

(8) Poulain de La Barre, *Equality*, 51-5.

(9) Ibid., 73; Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 149-50; Clarke, 'Introduction', 19.

(10) Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 141, 145, 147-8.

(11) Poulain de La Barre, *Equality*, 64-5.

(12) Ibid., 65.

والحياة الجنسية والاقتصادية. ويُؤكِّد بولان الحاجة إلى إصلاح قانون الزواج بحيث يصبح أقل تحيزًا للرجال ويرفض بحزم وجهة النظر السائدة عند كتّاب مثل بوفندورف ولوك بأنه على الرغم من أن الزواج شكل من التعاقد المتبادل، فإن السلطة داخل الزواج «تقع طبيعيًا في جانب الرجل، بوصفه الأقدر والأقوى».[13] مع ذلك، اقتصرت مقترحاته العملية للتخفيف من طغيان الرجال على النساء على اقتراح ضرورة أن يكون هناك تحكيم أفضل أكثر إنصافًا للفصل في المنازعات داخل الزواج. فهو لم يقترح أي إصلاح جوهري لمُؤسَّسة الزواج في حد ذاتها، ولم يَتحَدَّ، في تلك المرحلة، استحالة انفصام. كما أنه لم يتشكك في مذهب الخطيئة الأصلية وتأثيم العلاقات الجنسية خارج الزواج. أيضًا فإنه لم يقرّ بأن للنساء حقًّا في المتعة الجنسية مثل الرجال أو ينتقد مبدأ فرض العفة على الإناث، بينما قبل شرعة مختلفة تمامًا في ما يتعلق بإخلاص الذكور. وفي الواقع، فإنه غالبًا ما استبعد، في أعماله، مسألة الممارسات الجنسية داخل الزواج وخارجه من النقاش.

وفي الواقع، يقدّر بولان دو لابار النساء العزباوات بصفة خاصة لكونهن أكثر ميلًا للعفة ولأسلوب حياة متقشف من الرجال العزاب، مُؤكدًا أن النساء، بقَدْر أكبر من الرجال، ينزعن طبيعيًّا «إلى تجنب الرفقة والانحرافات الدنيوية» وأنهن جديرات بالاحترام العميق على هذا. وحتى في حالة الأديرة التي تستحق الثناء، في ما يجادل، يظل هناك اختلاف جنسي؛ لأنه في الأديرة الجيدة «اعتزال النساء العالم أعظم، وتوبتهن أكثر حماسًا».[14] وفي الوقت نفسه، في ما يعتقد بولان، فإن النساء «أكثر ملاءمة للزواج منا»، وأقدر على إدارة منزل في عمر أصغر، وأكثر نزوعًا من الرجال لتقييد مشاعر أزواجهن وحمايتهم من «الفجور» عبر تواضعهن وعفتهن.[15] وهكذا، وعلى الرغم من مساواتيه و«حداثته» في جوانب بعينها، من الواضح أن «الفضيلة» عند بولان، بعكس التعليم، تظل جنسية بشكل مكثف، وتختلف بين الرجال والنساء، وهي في الحالة الأخيرة موجهة صوب الحرمان الجنسي، والزهد، وتجنب المتع الدنيوية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن موقف بولان الفلسفي الديكارتي جعله عرضة للحجّة الديكارتية المعارضة المماثلة التي قدمها، على سبيل المثال، الواعظ الكالفني من بريمن ثيودور أنديريك (Theodore Undereyck) (1635-1693)، بأنه في حين أن النساء طبيعيًا أكثر اعتدالًا في مشاعرهن، وأكثر ميلًا للإذعان والتدين، وهي سمات يقدّرها بدرجة ليس بأقل من تقرير بولان، فإن تميّزهن في هذه الخصائص الأخلاقية يرجع بشكل رئيس إلى ما اعتبره الظرف المحابي المتعين في أن لديهن فرصة أقل بكثير من الرجال للقراءة، والدراسة، والسفر. وعلى وجه التحديد، فإن اكتساب النساء «فهمًا محدودًا» حَوْلَ العمومي وشؤونه هو ما يجعلهن كقاعدة أكثر حكمة روحيًا، وأكثر معقولية، وأيضًا أقل عرضة للخطر من الرجال، ويعني بذلك أنهن أقل عرضة لأساليب الحياة والأفكار الليبرتانية.[16] صحيح أن هناك نساء عاهرات ولسن على قَدْر كافٍ من الفضيلة، في ما

(13) Ibid., 22; Locke, *Two Treatises*, 321; Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 168.

(14) Poulain de La Barre, *Equality*, 73.

(15) Ibid., 72-4.

(16) Undereyck, *Närrische Atheist*, 279-82.

يجادل، ولكن عادة ما كُنَّ يتعرضن للإغواء والإفساد والتأثير عليهن بشكل سلبي من قبل رجال غير متدينين.

أما أنديريك الذي كان، مثل بولان، ديكارتيًا مجاهرًا، فلم يكن أقل تشديدًا منه على فكرة أنه لا يمكن لجسم المرأة ونشاطها الجنسي أن يؤثرا بأي طريقة على ذهنها أو يجعلاها في مرتبة أدنى فكريًا.[17] مع ذلك، فإنه يُوظّف ثنائية الجوهر عند ديكارت بشكل مختلف جدًا عن بولان، حيث كان هدفه الرئيس من مناصرة الفكر النسوي باستخدام مذاهب الذهن-الجسم الديكارتية، في نقاشه الطويل حَوْلَ النساء وتعليم البنات، ضمان أن تَديُّن الأنثى وعفتها لا يتعرضان للأذى مِن رجال فاجرين يسخرون من حماقتها استنادًا على أساس زائف بأن النساء في مرتبة أدنى فكريًا. وإذا لم يكن للذهن جنس، فإن ذلك لم يمنع أنديريك من الزعم بأن النساء يعالجن المشاعر بصورة مختلفة عن الرجال، وأنهن، بمرسوم خيّر من الله، لسن أقل ميلًا للرغبات الجنسية فحسب، بل إن علاقتهن بالعالم الخارجي أشد زهدًا. ومن ثَمَّ فإنه يمضي، على أسس ديكارتية، إلى الاتجاه المعاكس لبولان، حيث بجّل ارتهان الأنثى وخضوعها، وسعى لحجز النساء أكثر في المنزل وتعزيز سيطرة الآباء والأزواج عليهنّ.

وبالتالي، هناك سبب أقلّ مما يزعم بعض البُحّاث للجدل بأن الديكارتية في حد ذاتها أمّنت أساسًا فلسفيًا داعمًا بشكل كاف للمساواة الأنثوية أو أسست بالكامل للاستنتاجات النسوية المبتكرة اللافتة التي توصل إليها بولان. بدلًا من ذلك فإن الأنساق الواحدية وحدها هي التي تستطيع توفير معايير قادرة بشكل ثابت على تدعيم مذهب شامل في المساواة الأنثوية. وعلى وجه التحديد، فإن الإسبينوزية تستطيع أن تجمع نقد التقليد، والأخلاقيات التقليدية، وبنى السلطة القائمة مع التفكير المستقل الناقد الذي حثت عليه الديكارتية بالأسلوب الذي يؤسس لمساواة أنثوية أكثر توازنًا تشمل مجال الخبرة، والنشاط، والقراءة، والمتعة الدنيوية، إلى جانب الزواج، والعلاقات العائلية بصفة عامة، وقبول النساء في عدد أكبر من المهن، فضلًا عن التوجهات نحو الجنس والعفة. وتؤمّن الفلسفة الواحدية أيضًا أساسًا منطقيًا أفضل لفصل الفلسفة الأخلاقية عن اللاهوت، وهذا شرط مسبق رئيس لإنهاء هذه المُؤسَّسات المشكوك فيها مثل مذهب توقير العفة الأنثوية، وعدم انفصام الزواج، ووصم الولادات غير الشرعية، فضلًا عن المُمارَسات المُكرَّسة لتعزيز العفة الأنثوية داخل مُؤسَّسة الزواج وخارجها.

2. الزواج، والعفة، والبغاء

مع ذلك، ظل كل هذا في البداية إلى حد كبير ضمنيًا عند إسبينوزا. وفي الواقع كان نقاش بيل المبتكر حَوْلَ طبيعة المرأة الجنسية، الذي تعرّض لانتقادات كثيرة من صديقه باسناج لغرسه صورًا خليعة في الذهن وتشجيعه تخيلات حَوْلَ نساء فاسقات،[18] جزءًا مُهِمًّا في نقده الراديكالي لأخلاقيات المسيحية وأساسيًا لنسقه. وهو يرى أن التواضع الجنسي لدى الأنثى، ومذهب توقير

(17) Ibid., 286-302.

(18) Cerny, *Theology, Politics and Letters*, 112-13.

العفة، بما في ذلك الحرص على ستر نهد المرأة، ليس له علاقة بالأخلاقيات الحقيقية، حيث يَتعيَّن السبب الحقيقي لكون النساء يتجنبن العلاقات الجنسية والمجون أكثر من الرجال، ويتحاشين إبراز مفاتنهن الجسدية أكثر مما يفعلون، في أن الرجال، تاريخيًّا، أصروا في الغالب (ولكن ليس دائمًا) على أن سمعة المرأة ترتهن «لعفّتها».[19] ولو سُمح للنساء بإشباع شهواتهن الطبيعية من دون أن يؤدي ذلك إلى تشويه سمعتهن، لقمن بذلك بحماس الرجال نفسه أو أكثر. مع ذلك، فإن فصل بيل الأخلاقيّات عن اللاهوت والتقليد، لا يرتبط بأي مطالبة أوسع بالمساواة الأنثوية. بدلًا من ذلك، فإن نقاشه للنساء والنشاط الجنسي، على الرغم من أهميته الكبيرة، يتميز أيضًا بنزعة لا لبس فيها لكراهية النساء، كما رأينا من تعليقاته حَوْلَ كون النساء عمومًا أقلّ ميلًا للفلسفة والتعلم من الرجال، وهو تَحيُّز واضح (وإن كان بأسلوب مُقنّع) في مُلاحَظته أن الإلحادية شيء «لا وجود لشيء مثله إلا بالكاد عند النساء»، وهي مُلاحَظة لم يقصد منها مديح النساء.[20]

مع ذلك، ثبت أن فلسفة بيل الأخلاقية، وزعمه بأن التوجهات الاجتماعية والقوانين مُجرَّد وسيلة لتنظيم المشاعر وضمان الاستقرار الاجتماعي من دون أن يكون له أهمية جوهرية في ما يتعلق بمحتوى الفضيلة الحقيقية أو خاصيّتها،[21] كانت محابية لمزيد من تقدم الفكر الراديكالي في هذا المجال. وكان برنارد مانديفيل، على سبيل المثال، من بين ورثته الفلسفيين الرئيسين، فلم تكن أعماله مُرَصَّعة بإشارات عديدة لمنشورات بيل فحسب، بل شاركه بالكامل في عزمه على فصل الأخلاق عن المذاهب المسيحية، وفصل الأخلاق الحقيقية عن المعايير الاجتماعية للسلوك «المناسب»، بينما انخرط في الوقت نفسه في جدل مُطوَّل حَوْلَ وضع النساء في المجتمع، والزواج، والطبيعة الجنسية، وطرح، هذه المرة، بقوة مبدأ المساواة.[22]

في غضون ذلك، شجع مانديفيل النساء، بدرجة ليست أقل من الرجال، على السعي إلى المعرفة الذاتية والقدرة على فهم الدوافع الحقيقية لسلوكهن ذاته، فضلًا عن سلوك الآخرين، كسبيل للتحكم في المشاعر بشكل أفضل والمُكابَدة للتطوير الذاتي.[23] واعتقد مانديفيل، بعكس بولان، أن الرجال والنساء متساوون تمامًا في الفضيلة (أو يحوزونها بالتساوي) وجادل جهارًا بأن كثيرًا مما اعتبره المجتمع «فضيلة» ليس سوى نتاج ظروف طبيعية ونفاق مُصمَّم للاستجابة لضغوطات التحيزات الشعبية. ومن المنافي للعقل، في ما يعتقد، تقويم السمة الأخلاقية للمرأة عبر سمعة عفتها. «الخشية من إنجاب الأطفال ومن فضيحة اعتبارها عاهرة»، في ما يلاحظ، «غالبًا ما ثبت أنها حماية كافية لأكثر النساء شرًّا وفسوقًا».[24]

---

(19) Bayle, *Pensées diverses*, ii. 81; [Buzen de La Martinière], *Entretiens*, ii. 593; McKenna, 'Pierre Bayle: moralisme', 332; Pitassi, 'Entre *libido* et savoir', 313-14.

(20) Pitassi, 'Entre *libido* et savoir', 309, 311, 316, 318; Leemans, *Het Woord*, 261.

(21) McKenna, 'Pierre Bayle: moralisme', 333-4.

(22) Primer, 'Mandeville and Shaftesbury', 129-30; James, 'Faith, Sincerity', 52-6; Pascual López, *Bernard Mandeville*, 48, 50-1, 73-4, 86, 88-90.

(23) Vichert, 'Bernard Mandeville's *The Virgin Unmask'd*', 5.

(24) Mandeville, *Free Thoughts*, 9; Berry, 'Lusty Women', 417-18.

وقد عبر مانديفيل عن وجهات نظر نسوية في عدد من الأعمال وخاصة في عمله النثري الأول باللغة الإنكليزية، **كشف النقاب عن العذراء** (*The Virgin Unmask'd*) (1709). ويتألف الجزء الافتتاحي من هذا النص اللافت من حوار بين «أنطونيا» وعمتها حَوْلَ مدى استقامة محاكاة التقليعة النسوية الحديثة والكشف عن جزء من النهد للأنظار. مع ذلك، فإن مسائل الاحتشام والتواضع الأنثوي ثانوية تمامًا بالنسبة لمسألة مكانة المرأة بصفة عامة. ولا يتشكك مانديفيل في ما أطلق عليه تولند قبله «تماثل الأجهزة الفكرية عند الجنسين»، وأن ذكاء المرأة مُساوٍ لذكاء الرجل، وكان مقتنعًا على النحو نفسه بأن التعليم وحده يمكنه تحسين حظوظ المرأة؛[25] ولكنه أصبح يعتبر العلاقة بين الجنسين غير متساوية بالمطلق في المجالات البدنية والفكرية، خصوصًا في حقل الجدل والنقاش. وهذا ليس راجعًا بِنَظَره إلى أي فروق في القدرات الذهنية، أو في حدة الذهن، لكنه أمر ظرفي صِرْف. وقد كانت النساء، في ما يشير تولند، بسبب عوزهن «المزايا التعليم، والسفر، والرفقة، وإدارة الشؤون» التي يتمتع بها الرجال، عاجزات تمامًا عن مضاهاة الرجال في معظم صنوف النقاش، خصوصًا المُجادَلة حَوْلَ السياسية والقانون والفنون والعلوم. هنا إذًا نجد نوعًا من النسوية لم يقتصر، خلافًا لبولان، على المجال الذهني، بل ينحو إلى مساواة حقيقية في الاستقلالية والمكانة الأخلاقية والتطلع إلى الرفاه في العالم.

بالإضافة إلى ذلك، كان مانديفيل ناقدًا صارمًا للزواج بوضعه الذي كان عليه: «أليست كل امرأة متزوجة»، فيما تعجب بشدة، «عبدًا لزوجها؟»[26] ويعزف كتابه **كشف النقاب عن العذراء** بشكل مستمر على نغمة العجز المطلق لدى النساء المحاصرات بالزواج من أزواج قساة، وأنانيين، ومستبدين عن الدفاع عن أنفسهن أمام القانون. ولم ينظر إلى الخضوع والعفة الإلزامية المفروضة على الإناث ضِمْنَ الزواج، من وجهة نظر أنثوية، كخصائص تثير الإعجاب أو مفيدة. وبدوره غذى انشغالُه العميق بفضائل زائفة مُكيَّفة اجتماعيًّا، أو «فضائل» هي في الواقع أدوات أنانية من النفاق والترقي الاجتماعي، إصرارَه على تحليل أعمق للدوافع والمصالح في السلوك الأخلاقي وعلى بناء مُعارَضة واضحة «للرذائل الخاصة، والمنافع العامة»، التي لم تُصمَّم، كما افترض الكثير من معاصريه الغاضبين، لتشجيع الرذيلة أو الفجور ولكن، على العكس من ذلك، وعبر إزالة التحيزات وتشويه سمعة «الفضائل» الزائفة التي هي في الواقع ليست فضائل على الإطلاق، لتنمية الوعي بما يجب أن يُعتبر فضائل حقيقية، وبالتالي الدفع بأخلاقياته النفعية المبتكرة المُوجَّهة صوب منافع اجتماعية.[27]

ويتخلل كثير من هذا المنطق الأخلاقي والاجتماعي الإسبينوزي والبيلي، بتركيزه على المجتمع بوصفه بناء مستقلًا، وديناميًّا مُؤَسّسًا على مشاعر الرجال، وبالتالي على الرذيلة أكثر من الفضيلة، مناقشاته المفضوحة، والخلافية بشكل كبير في ذلك الوقت، حَوْلَ الدعارة التي تَوسَّع فيها بالكامل في كتابه **دفاع متواضع عن الطبخة العامة** (*Modest Defense of Publick Stews*) (1724)، وهو

(25) Mandeville, *Free Thoughts*, 4-5; Wotton, *Letter to Eusebia*, 74; Champion, *Republican Learning*, 52-3.

(26) [Mandeville], *Virgin Unmask'd*, 127-8.

(27) James, 'Faith, Sincerity', 54-7; Leemans, *Het Woord*, 267-72.

منشور سياسي سخر بعنف من «الجماعات الأنغليكانية لإصلاح الأخلاق»، التي كانت خاصية لافتة لتلك الحقبة في إنكلترا. وهنا، أوصي مانديفيل بتأسيس نظام من بيوت الدعارة تنظمه الحكومة وتشرف عليه للقضاء على البغاء الذي لا يخضع للرقابة والسيطرة والذي اعتبره آفة اجتماعية عرضة لأن تجعل كل أنواع المرض، وقتل الأطفال غير الشرعيين، وغيرها من المشاكل أسوأ من اللازم. ولا يمكن القضاء على البغاء، في رأيه، في المجتمع وهو يقوم، على أي حال، بوظيفة اجتماعية مفيدة عبر حماية النساء المحترمات، المتزوجات والعزباوات، من مشاعر الذكور المحبطين، ما يقلل من حوادث التحرش والاغتصاب.

ويبدو أن مانديفيل قد تَصوَّر أن للعالم تصميمًا متساوقًا ولكن ربما ليس له عناية إلهية خيِّرة ترشده.[28] ولا يمكن معرفة أخلاقيات النوع الزائف التقليدي، والأخلاقيات الحقيقية، إلا عن طريق تحليل البشر، أفرادًا وفي المجتمع معًا. وكانت ضرورة البغاء شيئًا لا يمكن لأي شخص أن يُغيِّر سوى شكله وتأثيراته، وفي الواقع فإن الرغبة الجنسية البشرية يمكن تنظيمها، والقيام بذلك، فيما يعتقد، سيكون له تأثير إيجابي، بدلًا من أن يكون سلبيًّا، على النظام الأخلاقي، حتى وإن كان الرجال الذين يسعون لإشباع رغباتهم الجنسية خارج مُؤسَّسة الزواج سوف يتمكنون من القيام بذلك بسهولة أكثر. وسوف تتحقق المنفعة عبر حماية النساء والعزباوات الأكثر احترامًا، وتقييد القِوادة، والتقليل من قتل الأطفال غير الشرعيين. وفي وقت سابق، في كثير من السياق نفسه، جادل مانديفيل في روايته **حكاية النحل** بأن هناك «ضرورة للتضحية بجزء من الأنوثة للحفاظ على الأجزاء الأخرى، ومنع قذارة ذات طبيعة أكثر بشاعة». وقد اعتقد أنه من هذا يستطيع البرهنة على «المفارقة الظاهرية» عنده أنه في المجتمع «قد تُدعم العفة بالانقياد للشهوة الجنسية، وأن أفضل الفضائل تتطلب مساعدة أسوأ الرذائل».[29]

ويُولِّد الخضوع القسري للأزواج الذي تفرضه أنماط وقوانين الزواج على النساء، في ما يعتقد مانديفيل، بؤسًا بالغًا يرفض كل شخص عاقل، إذا نظر في الأمر بوعي، أن يُفرض عليه.[30] وقد أصبح هذا موضوعًا نمطيًّا في التنوير الراديكالي الإسبينوزي والمادي. وعلى وجه التحديد، اعتُبر الحرمان من حق الطلاق، أو عدم تيَسره تقريبًا، عقبة كأداء أمام الانعتاق الشخصي والحرية، الذكورية وخاصة الأنثوية. وقد تَسبَّب، في ما يُؤكِّد ميسلييه، في «عدد لانهائي من الزيجات السيئة وغير السعيدة»، ما ضمنَ أن تعج الأرض بمنازل عادية وتعِسة يقطنها أزواج ساخطون، ومُتمنّعون، وغير داعمين، وهذا وضع سائد، من وجهة نظر ميسلييه، يرجع جوهريًّا إلى مراسيم الكنيسة.[31] وفي الغالب كان أطفال هذه الزيجات المعيبة التي لا تُحصى، في ما يجادل، الذين هم نتاج التوجهات الحقودة لدى كل من الأمهات والآباء التعساء، تعساء بدورهم، أو على الأقل مهملين وتركوا في جهلهم يعمهون.

---

(28) Monro, *Ambivalence*, 263-5; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 112, 433.

(29) Mandeville, *Fable of the Bees*, 70; James, 'Faith, Sincerity', 61; Laqueur, *Solitary Sex*, 287-8.

(30) Vichert, 'Bernard Mandeville's *The Virgin Unmask'd*', 4-6, 9.

(31) Meslier, *Testament*, ii. 219-21.

وبالمثل، يشجب بورو ديلاند، الذي اعتقد أنه يَتعيَّن توقير المتعة الجنسية وتقريظها،[32] عدم إمكانية فصم الزواج المفروض لاهوتيًا وقانونيًا في كتابه بغماليون (*Pygmalion*)، وكذلك يفعل ماركيز آرجون في كتابه **أحلام فلسفية** (*Songes philosophiques*) (برلين، 1746). ويصف ماركيز آرجون هنا جمهورية مساواتية من القرود حيث تهيمن «فضيلة» طبيعية بسيطة جدًا، حيث يقر أنه يَتعيَّن أن يحب القرود بعضهم بعضًا، ويجب ألا يفعل أحدهم بالآخرين ما لا يرغب أن يفعلوا به، وحيث يُنظر عمومًا برعب إلى عقيدة عدم انفصام الزواج حتى الموت. وفي جمهورية القرود عند ماركيز آرجون، كل من هو فاضل هو «قسيس للحقيقة» ونتيجة لذلك هو الكائن الأعظم الذي هو نفسه مكافئًا للواقع والحقيقة؛ إضافة إلى ذلك، يمكن الحصول على الطلاق بسهولة دائمًا، بحسبان أن القرود، كونهم «مشرّعين حكماء»، يسنون القوانين حصريًا لجعل كل القرود سعداء «وليس لصياغة عقوباتهم الجديدة».[33] وعلى نحو مماثل، يشجب موريللي عدم انفصام الزواج، إلى جانب صنم «العذرية» حتى الزواج بالنسبة للإناث، والزيجات المرتّبة أبويًا، في كتابه المُطوَّل المُؤلَّف من مُجلَّدين **بازيلياد** (1753)، وهو فكرة خيالية مثيرة جنسيًا نُشرت في أمستردام في شباط (فبراير) 1753 (عندما كان، في ما يبدو، مقيمًا في هامبورغ) ونُشرت أيضًا، بعد عدة شهور، سريًا في باريس.[34]

أما في إنكلترا، وبشكل معاكس إلى حد ما، فقد ظل من المحيّر، بحسبان الحماسة غير المقيدة التي أظهرها تولند، وكولنز، وغيرهم من المفكرين الأحرار في هجومهم على الكنيسة الأنغليكانية، ورجال الدين، واللاهوت، كيف أن هؤلاء الكتّاب، عدا الهولندي مانديفيل على الأقل، نادرًا ما هاجموا صراحة جمود قوانين الطلاق الإنكليزية وعقيدة عدم انفصام الزواج. ويُعدّ قانون الطلاق في إنكلترا معيبًا مقارنةً بالقوانين السائدة في الأراضي البروتستنتية الأخرى،[35] وكان جامدًا لدرجة أن زنا الزوجة (وليس الزوج) ظل الأساس المقبول الوحيد لفصم عرى الزواج، حتى على الرغم من أن هذا يتطلب معايير إثبات استثنائية صارمة تردع عادة أي تفكير في طلب هذا الفصل القانوني الرسمي. مع ذلك، يبدو أن تولند، الذي كان دعامة نموذجية للتوجهات الراديكالية في تناوله الإيجابي عمومًا القدرات والعقل الأنثوي، قد تَجَنَّب هذه القضية. وكذلك فعل كولنز الذي أحجم عمومًا، على الرغم من جرأته الفكرية، ونفوره من وجهة نظر آباء الكنيسة بأن «الزيجات الثانية» يجب اعتبارها «نوعًا من الزنا»،[36] عن التعبير عن نقد اجتماعي أو مناقشة التمييز ضد جماعات بعينها. وفي حين يقر ربوبي العناية الإلهية ولاستون، أن سلطة الأزواج على الزوجات «ذهبت أبعد مما يلزم»، فإنه في الوقت نفسه يُؤيِّد صراحة عدم انفصام الزواج، حتى بدون المُطالَبة بأي مُوافقَة كنسية.[37]

(32) [Boureau-Deslandes], *L'Apothéose du beau-sexe*, 128.

(33) Boureau-Deslandes, *Pygmalion*, 69-70; [d'Argens], *Songes philosophiques*, 11; Coulet, 'Présentation', 23.

(34) [Morelly], *Basiliade*, i. 27-9, ii. 126-8; Wagner, *Morelly*, 53-4.

(35) Earle, *World of Defoe*, 268-71; Hoppit, *Land of Liberty*?, 62-3; Porter, *Enlightenment*, 274.

(36) Collins, *Discourse of Free-Thinking*, 14; Bentley, *Remarks*, 23.

(37) Wollaston, *Religion of Nature*, 156-9.

إضافة إلى ذلك، كان من المُترتِّبات الفورية للتقليل من أهمية العقل والدفع نحو تقييد نطاق الفلسفة الذي كان منتشرًا بشكل متزايد في الثقافة البريطانية في أوائل القرن الثامن عشر ومنتصفه، نزعة هذا التحفظ إلى تعزيز تلك التَصوُّرات التقليدية حَوْلَ «الفضيلة» تحديدًا، والتوكيد على العفة الأنثوية، التي شجبها بفرلاند، وبيل، وراديكاتي، وميسلييه، وماندفيل. ويتضح هذا بوجه خاص عند هيوم الذي اعتبر العادة، وليس العقل، الأساس المناسب والجوهري للنظام الأخلاقي. وعبر ازدرائه جهود «فلاسفة بعينهم» للبرهنة على محتوى الأخلاق عن طريق العقل، رفض هيوم تمامًا فكرة «إمكان وضع هذا العلم في مستوى تيقُّن يساوي الهندسة والجبر».[38] «وبحسبان أن الرذيلة والفضيلة لا يمكن اكتشافهما عن طريق العقل» وحده، في ما يجادل، «أو عبر مقارنة الأفكار»، يَتعيَّن أن تنتج تَصوُّراتنا حَوْلَ الصواب والخطأ عن إدراكاتنا وأن تكون جوهريًّا من أمور المشاعر: «الأخلاق، لذلك»، في ما يخلص، «وعلى نحو أكثر مناسبة تُحسّ بدلًا من أن تكون موضعًا للحكم عليها».[39] وتنطبق أعراف بعينها في مختلف المجتمعات، ويتم التقيد بها، عبر الإحساس والمشاعر العاطفية، وليس العقل. أما في ما يتعلق بالتواضع و«الفضيلة» الصارمة التي يفرضها المجتمع على النساء ولكن ليس على الرجال، فإننا في الواقع لن ننظر إلى هذه «الفضائل» بوصفها أخلاقية على الإطلاق، في ما يتفق هيوم مع بيل وماندفيل، إذا قوّم المرء الأخلاقيات وَفْقَ معيار العقل. لكن هذا، في ما يجادل هيوم، ليس بيت القصيد. وترتبط مشاعر قوية خصوصًا بموضوع تواضع الأنثى لأن هذا ما يحابي استقرار العائلة والمصلحة الذاتية للأزواج والآباء الذين يفرضون ويطبقون العفة على زوجاتهم وبناتهم.[40]

وكان هيوم، حتى أثناء إنكاره صحة مزاعمها الأخلاقية النهائية، مُستعدًّا تمامًا لقبول تبعية النساء، والتوجهات الأحادية الجانب نحو الجنسانية حسب ما يستلزمه نظام أخلاقي مُؤسَّس على العادات. ويرى هيوم أن الفكرة الراديكالية، التي يناصرها بفرلاند، وتيسو دو باتو، وراديكاتي، وميسلييه، وبورو ديلاند، وماركيز آرجون، وموريللي، وديدرو، أن كل فرد، رجلًا كان أو امرأة، يجب أن يتمتع بالحرية الجنسية نفسها، فكرة غير واقعية ويجب رفضها على الفور. المجتمعات لديها بنى قيم موروثة يَتعيَّن احترامها. مع ذلك، بينما لا يستطيع العقل الحفاظ على أخلاقيات عامة، فإنه يظل أداة ضرورية لتنظيم الأفكار الأخلاقية السائدة ضِمْنَ سياقات اجتماعية بعينها، ما أدى إلى توتر راسخ في فكر هيوم بين الحساسية الأخلاقية، من جانب، وإملاءات العقل المرفوضة جزئيًّا، من جانب آخر.[41] وهنا يصبح هيوم غير متساوق إلى حد بعيد، فهو يقبل، على الأقل بشكل متقطع، تَصوُّرًا نفعيًّا حَوْلَ «إلزام مصلحي» بوصفه مبدأ حَوْلَ الأخلاقيات: وتصبح الفائدة للمجتمع وسعادة البشر معايير يَتعيَّن علينا تطبيقها أحيانًا، مثل تعدد الزوجات، وهو موضوع أحرج أيضًا مونتسكيو في فترة سابقة (حيث بدت نظريته للبعض كأنها تقترب من تبريره في حالة المناطق المناخية

(38) Porter, *Enlightenment*, 463; Stewart, *Opinion and Reform*, 141-50.

(39) Porter, *Enlightenment*, 470; Darwall, 'Hume', 67-8; Norton, 'Hume, Human Nature', 162-3.

(40) Hume, *Treatise*, 570-3; Gay, *Enlightenment*, ii. 200-1; MacIntyre, *After Virtue*, 232; Berry, 'Lusty Women', 422-3, 431-2; Stewart, *Opinion and Reform*, 196-206, 314.

(41) Stewart, *Opinion and Reform*, 141-2; Darwall, 'Hume', 60.

الدافئة)؛[42] ويحكم هيوم على تعدد الزوجات بأنه ضار بالاحتياجات والأهداف الإنسانية الطبيعية، بصرف النظر عن درجة ترسخها في بعض الثقافات. بصفة عامة، إذًا، وحين الحكم على أخلاقية ممارسة ما، لا يقدم هيوم معيارًا متساوقًا للحكم بين الفضائل والرذائل.[43]

ولأن الأخلاقيات تستند، عند هيوم، على العادات، وتُشدد أحيانًا بحكم نفعي حَوْلَ ما يكون الأكثر محاباة لمجتمع مستقر ومزدهر، فإننا أمام تلميح غير مُؤسَّس إلى مبادئ عامة، كامنة في ثقافة أخلاقية تستند أساسًا على التقليد. وبالتالي، فإنه لم يكن من الواضح كُلّيًا إطلاقًا إلى أي مدى يَتعيَّن تنظيم الأخلاق حَوْلَ الأعراف والظروف القائمة. ويدافع هيوم عن مذهب توقير عفة الأنثى ولكن ليس عن المذهب المُتَرسِّخ في المجتمعات الكاثوليكية والأنغليكانية حَوْلَ عدم انفصام الزواج. سوف يكون من الأفضل كثيرًا، في ما يعتقد هيوم، وهنا لا يختلف عن ميسلييه أو ماركيز آرجون، تبني «حرية الطلاق» التي لن تكون «علاجا للكراهية والنزاعات المنزلية» فحسب بل أيضًا «حارسًا مثيرًا للإعجاب ضدها». وفي ما عدا ذلك، يتمسك بوجهة نظره بأن المجتمعات المختلفة تعتنق مفاهيم مختلفة حَوْلَ ما يعنيه الزواج، معتبرًا أن «تخيل أن الزواج يمكن أن يكون مُوحَّدًا بالكامل، ولا يسمح إلا بنمط أو شكل واحد، مُجرَّد خرافة».[44] وبالرغم من التميّز الاجتماعي والثقافي، فإنه من غير المتساوق فلسفيًا لأي مفكر أن يرفض، مع إسبينوزا، وبفرلاند، وبيل، وراديكاتي، ومانديفيل، وميسلييه، وماركيز آرجون، وديدرو، «التبتل، والصوم، والتوبة، والتنسك، وإنكار الذات، والتواضع، والصمت، والعزلة، وكل الفضائل الرهبانية» بوصفها فضائل غير حقيقية ويفشل في الوقت نفسه في تأمين إطار أخلاقي مبدئي واضح، كما يفعل أولئك الكتّاب، لدعم هذه التعديلات والابتكارات النفعية التي يوصي بها هذا الإمبيريقي البراغماتي.[45]

3. التحرير الشهواني للمرأة، والرجل

يقف هيوم، في مسائل الزواج وقواعد السلوك الجنسي، قريبًا إلى حد كبير من المواقف المميزة لمونتسكيو حيث كان ينزع بالمثل إلى الحفاظ على التراتبيات الاجتماعية والسياسية بوصفها شيئًا خاصًّا بمجتمعات بعينها وأيضًا مُتأصِّلًا في «القانون الطبيعي»، كما عرّفه. وبتبني هذه المبادئ، يَتعيَّن على الفيلسوف، بشكل لا يمكن تجنبه، القبول بأن قوانين زواج وسلوك جنسي مختلفة تمامًا قد طُبقت منذ أمد طويل وسوف تُطبَّق، على الأرجح، في المجتمعات القائمة، في المستقبل. ولا يعتبر مونتسكيو العفة، والامتناع عن ممارسة الجنس، والعار شيئًا يُطبَّق بصورة عامة على النساء أكثر من الرجال فحسب، ولكنه أيضًا شيء ملائم بشكل رئيس لجنس الأنثى، لأن «كل الأمم تتفق بشكل مماثل على ترسيخ الازدراء والخزي على الانقياد غير المكبوح للشهوة لدى النساء».[46]

---

(42) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 625-6; Ehrard, *L'Idée*, 734.

(43) Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 196; MacIntyre, *After Virtue*, 230-2; Dupré, *Enlightenment*, 132-3.

(44) Hume, *Essays*, 181-2, 187-90; Box, *Suasive Art*, 130-2.

(45) Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 196-7; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 374-5; Taylor, *Sources of the Self*, 343-7.

(46) Courtney, 'Montesquieu and Natural Law', 59-60.

ويعتقد مونتسكيو بالمثل أن مختلف المجتمعات تُطوِّر بشكل عادل وطبيعي نظمًا مختلفة للزواج، وتقوم بذلك بشكل خاص لأن الدين والقانون المحلي يمارسان تأثيرًا قويًا على تنظيم الزواج في كل مجتمع بعينه. وينبع تدخل القساوسة والدين في ترسيخ أشكال الزواج، فيما يجادل، من حاجة المجتمع لتفسير دواعي كون أشياء بعينها «نجسة وغير مشروعة» ويفرض قبول هذا.[47] ويلاحظ أن طقوس الزواج ومراسمه هي أداة المجتمع لتمكين اللاهوت من تنظيم ما هو مسموح به وما هو خلاف ذلك، وكيف يجب تنظيم العَلاقات بين الجنسين. فالزواج، واتخاذ محظية، ومنع العلاقات العابرة، وتحديد درجة العَلاقة العائلية للسماح بالزواج، حتى وإن فرضتها المحاكم المدنية، يُشرعنها دائمًا القانون الديني.[48]

ونرى هنا أن فلسفات التنوير المعتدل لا تدافع فحسب عن العادات، والتقاليد، والدين، والقانون الوضعي بوصفها أساس النظام الأخلاقي، بل تقف مباشرة ضد كل إمكانية للمساواة الأنثوية أو تحرير الرغبة الجنسية البشرية. ويؤكد مونتسكيو الدور المركزي للعوامل الاجتماعية في الحض على القانون الديني ليس لمُجرَّد تعزيز مُؤسَّسة الزواج، وبشكل غير مباشر السيطرة الأبوية على اختيار شريك الزواج، بل لجعل الآباء يغرسون في أطفالهم الاشمئزاز «من أي شيء يقربهم من اقتران الجنسين».[49] وما لم يتم تعليم المراهقين، وخاصة البنات المراهقات، أن ينظروا إلى الجماع الجنسي خارج مُؤسَّسة الزواج برعب بوصفه مقيتًا بشكل لا مثيل له، سوف ينهار كل نظام قدسية الزواج، والسيطرة الأبوية، ومذهب توقير العذرية، وثقة الآباء في أن الذين اختاروهم للزواج من بناتهم لن تتاح لهم فرصة التعرف عليهن أو الألفة معهن قبل مراسم الزواج.

وبالتالي، فإن التنوير الراديكالي وحده الذي يمكنه كشف ورفض كل نظام الضغوطات الاجتماعية والذرائع اللاهوتية المُصمَّمة لشرعنة ما يطلق عليه بورو ديلاند «التفوّق على المرأة والسلطة عليها» التي انتحلها الرجال لأنفسهم بطريقة ظالمة تقريبًا في كل مكان منذ أقدم العصور؛ التيار الراديكالي وحده الذي هاجم كل هذا الإطار الاجتماعي-الديني والنفسي الضخم، ورفض مفهوميًا ما أطلق عليه ديدرو في ما بعد «القسوة» التي تعامل بها قوانين معظم المجتمعات النساء المتزوجات والعزباوات معًا.[50] وقد شجب راديكاتي مذهب توقير العذرية الأنثوية بوصفه «شرًا» غير طبيعي وقاسيًا من ثلاثة أوجه: قاسيًا على النساء الشابات، وقاسيًا لتسببه في «قتل أو هجران الأطفال غير الشرعيين خوفًا من وصمة عدم العفة»، وقاسيًا في دفعه الشباب الذكور، غالبًا ضد نزعاتهم الأولية، صوب المثلية الجنسية.[51] وقد ساعدت الدعاوى المساواتية لدى كل من بفرلاند، وراديكاتي، وتيسو دو باتو، وماندفيل، وميسلييه، وبورو ديلاند، وماركيز آرجون، وديدرو، وفي م

(47) Kingston, 'Montesquieu on Religion', 401 n. 18; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 714.

(48) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 714.

(49) Ibid., 715.

(50) [Boureau-Deslandes], *L'Apothéose du beau-sexe*, 73; Quintili, *Pensée critique*, 458.

(51) [Radicati], *Philosophical Dissertation*, 71-3.

بعد موريللي، على النشر، بشكل مُبَسَّط، لأفكار أخلاقية مركزية مستمدة بشكل رئيس من إسبينوزا وبيل لتعزيز فكرة أن نظامًا مختلفًا تمامًا للمجتمع، والأخلاقيات، والجنسانية ممكن، أو على الأقل يمكن تصوره، تهيمن عليه عدالة وأخلاقيات أكثر إنصافًا، وطبيعية. وكان يُعتقد أن مجتمعًا كهذا مُؤَسَّسًا على المساواة، والعدالة، والإحسان، حيث يختفي الثواب والعقاب الإلهي، فضلًا عن الملكية، والأرستقراطية، والسلطة الكنسية، سوف يُحرِّر الفرد ويثري حياته فكريًّا، واجتماعيًّا، وأيضًا حسيًّا وجنسيًّا.

وكان من المُترتِّبات الحيوية لترسيخ «الإنصاف والعدالة الطبيعية» على هذا النحو تحرير الرغبة الجنسية البشرية. وكان أدريان بفرلاند (1650-1716) أول كاتب يهاجم بشكل منتظم مذهبَي الخطيئة الأصلية، وتأثيم المتعة الجنسية خارج مُؤَسَّسة الزواج، وكان، كما رأينا، قد قُبِض عليه ثم طُرِد من هولندا، في 1679، لدسه أفكارًا فاسقة في عقول الصغار، في كتابه الإسبينوزي **الخطيئة الأصلية** (*De peccato originali*) (1678). وأصبح هذا الكتاب بعد ذلك معروفًا بشكل واسع في أوروبا بعد أن ظهر من جديد، في أمستردام عام 1714، في نسخة باللغة الفرنسية أعدها جان فريديريك برنار وأُعيد نشرها في 1731 و1741.[52] وقد قضى بفرلاند، الكلاسيكي الخبير، سنوات في مكتبات الجامعات الهولندية والإنكليزية يبحث في الحياة الشهوانية في العالم الكلاسيكي وألف مخطوطًا طويلًا حَوْلَ الإثارة الجنسية، عنوانه **الموسات السابقات** (*De prostibulis veterum*)، وقد صودر في ما بعد وقمعته سلطات جامعة ليدن.

ويجادل بفرلاند في كتابه **الخطيئة الأصلية**، مستشهدًا بهوبز وإسبينوزا، بأن قصة سقوط الإنسان قد أُسيءَ فهمها لآلاف السنين وأنها ليست سوى استعارة شعرية تصف اكتشاف آدم وحواء للجماع الجنسي.[53] وعبر تطويره شكلًا من وَحدة الوجود الفلسفية كامنة في نظرية عامة حَوْلَ الإثارة الجنسية، سعى بفرلاند إلى تحرير القراء من المشاعر السلبية المُتعلِّقة بأعضاء الجسم الحميمية والمُمارسَة الجنسية.[54] ويَعتبر أن الرغبة في المتعة الجنسية دافع أساسي عند كل الرجال والنساء وأنها، مهما كان الشكل الذي تتخذه، ومهما كانت درجة قمعها، تظل سمة بشرية عامة. ويستنتج من هذا أن مذهب توقير «نقاء» الأنثى وعفتها التقليدي، والفكرة السائدة أن النساء بحكم الطبيعة أقلّ ميلًا إلى الرغبة الجنسية من الرجال، صياغات مصطنعة بالكامل ليس لها أساس في الواقع ولكن فقط في التقليد، والدين، والتحيز. ويخلص إلى أن النساء يشعرن بالرَّغبات التي يشعر بها الرجال، ويختبرن توقًا مماثلًا إلى الإشباع الجسدي، لكنهن في معظم الحالات مُلزَمات من قبل المجتمع بكتم مشاعرهن الحقيقية «لكونها تتعارض مع حشمة النساء وحيائهن».[55]

ونظرًا إلى أن الرجال والنساء قد خُلقوا بدوافع جنسية سوف يَتعيَّن عليهم، بعد سن البلوغ، اختبارها، ليس هناك شيء أكثر لاعقلانية، في ما يُؤكِّد ميسلييه، مثل ديدرو من بعده، من تهديدهم

(52) Israel, *Radical Enlightenment*, 87-8; Leemans, *Het woord*, 151-2.

(53) [Beverland], *De peccato originali*, 4-6, 17, 105, 110; Elias, 'Spinozistisch erotisme', 287.

(54) [Beverland], *État de l 'homme*, 127-8.

(55) Ibid., 107, 308-10; Elias, 'Spinozistisch erotisme', 109-10; Leemans, *Het woord*, 251-2.

بعقوبة أبدية على ما شجبه رجال اللاهوت بوصفه خطاياهم الجنسية.[56] وظل التوكيد، عند إسبينوزا نفسه، وبولانفيلييه، ودو مارسي، وميسلييه، على إزالة وصم وربط الجنسانية والنشاط الجنسي خارج الزواج بالخطيئة، والانحراف، والجريمة. من ناحية أخرى، تَحوَّل التركيز، عند بفرلاند، وراديكاتي، وبورو ديلاند، وموريللي، وكذلك في رواية ديدرو الخيالية حَوْلَ التسلية غير المشروعة **المجوهرات الطائشة** (*Les Bijoux indiscrets*) (1747)، التي نُشرت غُفلًا من اسم مؤلفها في كانون الثاني (يناير) 1748، وأكثر من ذلك في عمل ماركيز آرجون تيريز **«الفيلسوفة»** (1748)، إلى المثير جنسيًّا في حد ذاته. ويصبح الجماع الجنسي، والاستمناء، وخاصة ذروة النشوة الجنسية عند الذكور والإناث، مُباحًا وطبيعيًّا تمامًا، ويتم تشجيع المتعة المشتركة والاستمتاع بها بشكل كامل، بالقَدْر نفسه عند النساء والرجال. وقد صاحب خطاب الإثارة الجنسية الجديد سخرية شديدة من العفة والحشمة، وبصفة أكثر عمومية، من تأثير الدين المسيحي على التوجُّهات نحو الجنسانية.[57]

ويجادل بورو ديلاند بأن بنية الأديان الوثنية القديمة، التي تَمَثَّلت جذورها النفسية، كما في كل الأديان، في «الرهبة والجهل»، قد سبق لها أن حجزت النساء منذ أمد طويل في وضع مُتَدَنٍّ لا مناص منه. وكان واضحًا أن للجنس اللطيف كل الحق «في أن يتذمر ويصرخ ضد الظلم».[58] وإذا صُحّحت في أي وقت لاعقلانية الرجال وظلمهم الفادح، ما يجعل من الممكن للرجال والنساء العيش في عالم أكثر عدلًا، فسوف يتم تكريم النساء على قدراتهن وجمالهن، وهذا تغيّر سوف يجعل الجنسين أسعد ويبتعد عن كل النظم الاجتماعية المُدوَّنة في التاريخ. وقد عبد الإغريق والرومان القدماء بريابوس (Priapus) ولكن لم يكن له نظير أنثوي؛ ومع ذلك فليس هناك شيء، في ما يجادل، يستطيع أن يُهدِّئ من وحشية الجنود وقسوة البحارة بشكل فعال جدًّا مثل مَهبل المرأة. ويتساءل: ما الممكن أن يكون أكثر طبيعية للمجتمع من أن يُبجِّل «الأعضاء التناسلية التي تنتج كائنات عاقلة»؟[59]

وقد اعتبر ماركيز آرجون، الكاتب الذي يرى أن الذهن مادي وأنه ببساطة جزء من الجسم، أن الاستكشاف الجنسي والتقصي الفلسفي نشاطان مرتبطان بشكل وثيق.[60] ويستطيع العقل إنارتنا ومساعدتنا على فهم واقع الأشياء ولكنه لا يُحدِّد سلوك البشر. وهو يعتقد، مثل بيل ومانديفيل (تأسِّيًا بإسبينوزا)، أن حب الذات، والطموح للمتعة، والرغبة في تَجَنُّب الألم، «هي الدافع وراء كل قراراتنا».[61] ولا يمكن بِنَظَره تعريف الصالح والطالح وَفْقَ مراسيم إلهية، أو إرادة الله، أو أي نظام مُتعالٍ سابق، ولكن من خلال علاقته بالبشر والمجتمع فقط. إن «خير الجميع»،

---

(56) Meslier, *Testament*, ii. 160-1.

(57) Coe, *Morelly*, 70; Lestringant, 'L'Utopie amoureuse', 86, 98-9.

(58) [Boureau-Deslandes], *L'Apothéose du beau-sexe*, 123.

(59) Ibid., 54-5, 69-70.

(60) [D'Argens], *Thérèse philosophe*, 140;

انظر أيضًا:

Venturi, *Utopia and Reform*, 74.

(61) Ibid., 146-7; Israel, *Radical Enlightenment*, 95-6.

والرغبة، عند الذين يفكرون، في الإسهام في المصلحة المشتركة، هو الأساس الحقيقي الوحيد لمعيار أخلاقي عام؛ وهذا ما يجعل النساء والرجال متساوين بوصفهم فاعلين أخلاقيين مستقلين ليس بأقل من تساويهم في الفهم والعقل، وهما المحركان اللذان يحددان سلوكهم، وحبهم للمتعة الحسية.

وقد أدى دمج الذهن والجسم، وإعادة تشكيل نظام المجتمع الأخلاقي، وإزالة الوصمة عن الممارسة الجنسية، والرغبات الجنسية، إلى تقريظ المتعة الجنسية، للرجال والنساء على حد سواء (وضمنيًّا أيضًا للمثليين والمثليات)، الذي صاغه في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر كل من ماركيز آرجون، وديدرو، ولا متري. ثم أنتج هذا التحول، بدوره، الأطروحة، البارزة في لب نيريز «الفيلسوفة»، فضلًا عن كتابات ديدرو، وفي عمل موريللي بازيلياد، بأنّه يَتعيَّن أن تكون للمتعة جوهريًّا قيمة إيجابية بدلًا من قيمة سلبية أو محايدة صرف. وكذلك، فإن إعادة تقويم المثير جنسيًّا على هذا النحو كان يعني إبراز التعليم الجنسي والتمتع الجنسي للعيان بشكل مباشر بوصفهما قِيمتين إيجابيّتين، شيئًا يستلزم، بالإضافة إلى ذلك، وبالضرورة التمييز بين أنواع مختلفة من المتعة الجنسية، وترتيب هذه الأنواع ضِمْنَ فئات مقبولة اجتماعيًّا وأخرى غير مقبولة.

ولهذا فإن الأفكار الجديدة، والفلسفات الجديدة، والتفكير الجديد، أسهمت بالتأكيد، وإن اختلف المُؤرِّخون حَوْلَ درجة إسهامها، في الظاهرة اللافتة المُتعيِّنة في بروز الاستمناء، عند كل من الذكر والأنثى، فجأة للعيان بوصفه قضية اجتماعية وأخلاقية، في أوائل القرن الثامن عشر خاصة، والذي ظل في السابق، عدة قرون، رذيلة سرية، ومشكلة سرية، ولم يُناقش عمليًّا مطلقًا، وفي الواقع أصبح يُشار إليه ويُناقش في الأعمال المطبوعة.[62] ولا ريب في أنه يَتعيَّن أن «التاريخ الاجتماعي الجديد» والتاريخ الفكري» الجديد سوف يصطدمان هنا، حَوْلَ ما إذا كانت العوامل الفكرية أو الاجتماعية هي التي هندست هذا التحول اللافت، على الرغم من أنهما يستطيعان الاتفاق بسهولة على نقطة انطلاق، وهي أن هذه الظاهرة تتعلق «بكيفية خلق هذا الموضوع الحديث المستقل أخلاقيًّا والحِفاظ عليه» حَسَبَ تعبير أحد البُحّاث.[63]

وبقولنا هذا، فإن كثيرين، أو أغلب الناس سوف يفضّلون، بلا ريب، تسليط الضوء على تَحوُّلات اجتماعية ثقافية مزعومة، مثل التأثير المقترح للعداء المتنامي (المُوثَّق بشكل جيد) في معظم المجتمع للمثلية الجنسية، ما يؤدي إلى حاجة تخمينية لتأمين «حدود جديدة للعلاقة مع الجنس الآخر»، والحملة ضد الاستمناء من جانب مهنة طبية مُتوسِّعة وأكثر تأثيرًا.[64] ومثل هذا الشيء يستهوي الكثيرين بشكل واسع ولكنه يظل تخمينيًّا بشكل كبير. وقد يجد آخرون أن تفسيرًا مختلفًا تمامًا هو أكثر معقولية: تحديدًا، إنه لم يتغيّر شيء على الإطلاق في المجتمع في حد ذاته مرتبط بنمو

(62) Darnton, *Forbidden Best-Sellers*, 103, 113, 222; Porter, *Flesh*, 233-4, 242, 270-1; Laqueur, *Solitary Sex*, 18-20.

(63) Laqueur, *Solitary Sex*, 21.

(64) Ibid., 267-9, 269-72.

الجدل حَوْلَ الاستمناء أكان في أساسه في الأصل اجتماعيًا أم ثقافيًا. بدلًا من ذلك، فإن الاضطراب العاطفي والثقافي الهائل الذي تولّد في العقود الوسيطة من القرن الثامن عشر نتيجة للجدل العلني العام حَوْلَ الإشباع الذاتي كان مدفوعًا كُلِّيًا ببروز أطروحة فلسفية أخلاقية جديدة، كانت مستهجنة بشكل مطلق بالنسبة لمعظم الناس في ذلك الوقت، تقرّ بأن المتعة الجنسية، بما فيها الاستمناء، ليست آثمة جوهريًا ولا شاذة أخلاقيًا، بل بالأحرى هي إضافة حتمية وإيجابية للحياة البشرية. ونجد هنا تغيرًا مقلقًا بشكل عميق في المنظور الفكري من النوع الذي يثير، بالتوكيد، خلافًا شديدًا واستنكارًا واسع الانتشار. فلم تكن مناقضة بشكل كامل للتفكير والقيم المقبولة فحسب، بل كانت كذلك أطروحة لم يكن من الممكن صياغتها أو نشرها في أوائل القرن الثامن عشر ومنتصفه، من دون ثورة فلسفية سابقة عميقة الجذور ترجع إلى فلاسفة أواخر القرن السابع عشر العظام وعلى وجه الخصوص إسبينوزا وبيل.

ثورة الإثارة الجنسية، وما تستلزمه من ثقافة جديدة حول الرغبات والشهوانية، والمتعة، والتي افترضها بفرلاند، وبرنار، وبورو ديلاند، وماركيز آرجون، ولا متري، وديدرو، وموريللي، وقد نظر إليها هؤلاء على أنها ضرورية نفسيًا إن كان للنساء التمتع بإشباع مُتساوٍ، لأن ذروة المتعة الجنسية عند المرأة صعبة المنال الأمر الذي يتطلب ثقافة تشمل براعة الإثارة الجنسية والإقناع واللين من غير المُرجَّح بروزها في مناخ قمع تقليديّ وتحتاج للرعاية بوصفها شيئًا إيجابيًا من الناحية الأخلاقية. وتكمن قيمتها الأخلاقية في المقام الأول في إزالتها للإحباط والرفع من الإشباع والإثراء الذاتي للأفراد، وشركائهم، حيث تُعزز التبادلية، والمعاملة بالمثل، والانسجام من دون إلحاق الضرر بالأفراد أو النسيج الاجتماعي الأوسع. وإلى جانب تلطيف عدائية الرجال وتعزيز السكينة، تشمل الفوائد الإضافية الرفع عن حياة المراهقين، الذين تركتهم الكنيسة والأسرة من دون أقل فهم لما أطلق عليه ديدرو «أصل الرغبات المظلمة» التي أزعجتهم - رفع أعباء قلق وعدم تيقن طالما كانت مزعجة بشكل حاد، مدعومة بالجهل، بما في ذلك مشاعر الذنب والعار حَوْلَ الاستمناء.[65] إضافة إلى ذلك، يمكن للشرعة الجديدة المساعدة في ما يتعلق بالاضطرابات العاطفية، التي يُسبِّبها القمع الجنسي، خاصة أنواع الهستيريا بين النساء التي غالبًا ما تأخذ، وَفْقَ رأي ديدرو، شكل ابتهاج ديني خَطِر.[66]

وإذا لم يكن ثمّة خطيئة أصلية، بل براءة فقط، وإذا كانت العلاقات الجنسية من أي نوع ببساطة جزءًا من الطبيعة ومندمجة معها، يَتعيَّن تنظيم الحياة الجنسية وتصنيفها بأسلوب جديد تمامًا وبالتالي يصبح هذا البحث، في حد ذاته، نوعًا جديدًا مُهِمًّا من التقصي. وذلك لأن «الفلاسفة» الراديكاليين بالتعريف يرفضون، كما يفعل مانديفيل صراحةً، التصوُّر الروحي الخالص للحب الذي يفترضه المثال الأفلاطوني، بقَدْر ما يشجبون محبة الله المتصوَّر أنها قيمة روحية خالصة. بالنسبة لهم، يَتعيَّن أن يكون الحب حسيًا وروحيًا في الوقت نفسه ولذلك يجب رفع الحب الحسي إلى مستوى جديد

(65) Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 24-5.

(66) Quintili, *Pensée critique*, 457.

أخلاقيًا، وتشويه سمعة الحب الأفلاطوني، وإعطاء مكان جديد للأعضاء الجنسية للرجال والنساء في الحياة الجمالية والفكرية، وتخصيص قيمة لشهوانية الأنثى لم تحزها منذ بروز المسيحية.(67)

وضمن هذا السياق الجديد، كما تَخيَّله موريللي، لم تعد المرأة تشعر بالخجل أو يحمرّ وجهها من المبادرة بالجماع الجنسي أو من إظهار تمتعها به.(68) وقد شجب بقوة القول المأثور القديم بأن «كل مخلوق يشعر بالحزن بعد المُضاجَعة الجنسية»، قائلًا إن الرجال، الذين تسيطر عليهم تحيزاتهم، يخلطون بين الكسل الخفيف لاسترخاء الجهد بعد المُضاجَعة والتعب والاكتئاب الناتج عن الانخراط في شيء مُخزٍ وسرّيّ.(69) إن وضع السعي للمتعة الحسية ضِمْنَ إطار أخلاقية علمانية عامة، مُؤسَّسة على تعزيز «خير الجميع»، كما يفعل راديكاتي، وبورو ديلاند، وماركيز آرجون، وديدرو، وموريللي، يؤدي بالضرورة إلى بروز مبدأ الليبرتاني الفاضل، أي الرجل أو المرأة اللذين يوحدان عبر تقصي الواقع بصريًا ولمسيًّا كل الواقع عبر كينونتهما، بأسلوب حسي، وعقلاني، وحر بشكل متزامن مشبع لهما ولكنه في الوقت نفسه يضفي حرية متكافئة، وحق القبول، على الآخرين.(70)

ولم يرفض هذا النوع من النزعة الأخلاقية الحسية المادية كثيرًا من أولويات المسيحية الأخلاقية فحسب، متّهمًا الكنائس بخلق سجن أخلاقي للرجال، وأكثر بالنسبة للنساء، وبتشجيع الدجل وتجاهل الاحتيال، ولكن كذلك، وخاصة عند ميسلييه، وموريللي، وبورو ديلاند، وماركيز آرجون، وديدرو، ألقى باللائمة على اللاهوت لإثارته بشكل مباشر الفوضى الأخلاقية، والسلب والنهب، والعنف، عبر تحويل الطبيعة عن مسارها الصحيح وإلحاق الاضطهاد، والإحباط، والمعاناة والاستياء بالرجال والنساء.(71) ولم ترفض تراتبيتهم الجديدة للقيم الجنسية كل أشكال الامتناع عن الزواج والتقشف فحَسْب، بالإصرار، بعكس ما يفترضه «العوام»، على أنه ليس هناك شيء مُخزٍ في ما يتعلق بالأعضاء التناسلية البشرية،(72) ولم تصم القمع الجنسي بالعار، بل كانت تسعى أيضًا لتشويه سمعة الشهوانية المغرورة والأنانية لدى الفرداني الساخر، مثلما يُعتقد أن نمط لا متري المتميز في مذهب المتعة يمثله. وبعيدًا عن التعاون مع العمل الساعي لبناء إطار أخلاقي حيوي للقيم الجديدة، مُؤسَّس على الإنصاف، بدا أن لا متري كان يبحث عن درب يمكّن الفلاسفة من تبرير، أو على الأقل تحييد التحرش الجنسي، والاغتصاب أخلاقيًا، والحط من القَدْر، والوحشية الصارخة فضلًا عن أكثر أشكال الغواية قسوة.

لذلك، وفي إطار التطور العام للتنوير الراديكالي، فإن نوع الطوباوية الجنسية أو الفردوس الأرضي، وهي «حالة طبيعة» ضد-هوبزية بالكامل افترضها موريللي في عمله بازيلياد، حيث لا

(67) Israel, *Radical Enlightenment*, 96; Coe, *Morelly*, 71.

(68) [Morelly], *Basiliade*, ii. 134.

(69) Ibid., i. 21, 25, ii. 134.

(70) Quintili, *Pensée critique*, 139.

(71) [Morelly], *Basiliade*, i. 29-30; Coe, *Morelly*, 69; Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 52-5.

(72) [Beverland], *État de l'homme*, 127-8; [Boureau-Deslandes], *L'Apothéose du beau-sexe*, 29, 54-5.

توجد تراتبية اجتماعية أو طبقة نبلاء وحيث الجميع لديهم مكانة مدنية متساوية وحيث «سفاح الأقارب الشائن والزنا والدعارة» غير معروفة كلها،[73] وحيث لا تشعر الفتاة غير المتزوجة التي تصبح حبلى بالخزي أو حتى تحلم بقتل جنينها،[74] ومهما كانت بعيدة عن الواقع وغريبة، كانت لها أهمية فلسفية، وأدبية، واجتماعية معينة واسعة. وكانت نظرة موريللي «ثورية» فهو اعتقد أن كل مشرّعي و«مصلحي» الإنسانية السابقين، وبدلًا من أن يجعلوا البشر أسعد، أضافوا فقط إلى تعاستهم عبر مُراكَمة مزيد من الأخطاء، والتحيزات، والرذائل والقوانين المُؤسَّسة على مبادئ خاطئة.[75] ولأنه لا يرى سوى أسًى ومعاناة لامتناهية بسبب الخرافة، والسذاجة، وعوز «التنوير» الفلسفي، فقد تَعهَّد بتكريس كل قوته لمُهاجَمة تلك «الأشباح المُبجَّلة»، أي الأفكار والمذاهب التي أُسس عليها المجتمع القائم، وكلها، في رأيه، نتائج «للخداع والطغيان».[76]

وتستند طوباوية موريللي الرومانسية، التي تتدفأ بمناخ مشمس معتدل، على شرعة حسية- طوباوية لا يَغضب الكائن الأسمى وَفقًا لها مطلقًا ولا يُعبّر عن سخطه من البشر، وكما أن ثمار الدنيا مطروحة في كل مكان ليتشاطرها جميع قاطنيها، كذلك يبدو أن أجسام الأجمل، رجالًا ونساء على قدم المساواة، تنتمي للجميع. وطوباوية موريللي طوباوية تستلزم فيها الأخلاقيات الجديدة تمامًا بنية معتقد أخلاقي بعينها. وفوق كل شيء، تتطلب استعداد الجميع للمشاركة بالتساوي وإطاعة مجموعة قواعد واضحة ولكن بسيطة مُؤسَّسة على الطبيعة، والمساواة بين الجنسين، و«محبة النظام الجيد»، وهي مبادئ «مختصرة، ودقيقة، ومتّسقة، وثابتة».[77] وفي لب هذه القواعد مبادئ المشاطرة والإنصاف، التي تستند على اقتصاد رعوي ولكنها تمتد كذلك إلى الحياة الجنسية. وبشجبها الحياء الأنثوي بوصفه نفاقًا غير مُهِمّ، فإنها ثقافة تُشجّع العراء بوصفه خيرًا أخلاقيًّا في حد ذاته، وفي الواقع تثير نظام رقابة عامًّا، وتتميز باستراق النظر والاستعراضية الفاضحة في كل مكان، وتسمح لأي واحد بالتمتع بجمال أي واحد آخر فرديًّا وعند الاتحاد الجنسي معًا، إنّها طوباوية تتعين فيها البهجة الجميلة في منح المتعة للآخرين.[78]

وهنا، تنطبق قوانين الزواج على الجميع، ولا يسمح لأحد أن يمتنع عن الزواج بين سن النضوج الجنسي وسن الأربعين إلا عندما تفرض «الطبيعة أو الوضع الصحّي» ذلك؛ وعلى الرغم من أنه ليس هناك اشتراط بالإخلاص، فإن الزواج الأول غير قابل للفصم لمدة عشر سنوات وبعدها يكون الطلاق متاحًا بناء على طلب أحد الطرفين.[79] وهكذا، فإن الطلاق، في طوباوية موريللي،

(73) [Morelly], *Basiliade*, i. 33, 37-8; Lestringant, 'L'utopie amoureuse', 93.

(74) [Morelly], *Basiliade*, i. 31-2.

(75) Ibid., preface pp. xl-xli and pp. 45-6; Ruyer, *L'Utopie*, 200-3.

(76) [Morelly], *Basiliade*, i. 2.

(77) Ibid., i. 27-34; Ruyer, *L'Utopie*, 200; Coe, *Morelly*, 71-5, 140; Wagner, *Morelly*, 180-1; Lestringant, 'L'utopie amoureuse', 84-5.

(78) Lestringant, 'L'Utopie amoureuse', 86, 100-1; [Morelly], *Basiliade*, i. 18, 28, 31.

(79) [Morelly], *Basiliade*, i. 27-9; Ruyer, *L'Utopie*, 202; Lestringant, 'L'Utopie amoureuse', 84, 100.

متاح في النهاية ولكن نادرًا ما يُستخدم بحسبان أن الزيجات مُؤسَّسة معًا على الانجذاب المتبادل والتوافق المجرب وبالتالي يميل لأن يستمر بشكل أفضل بكثير من الزيجات التقليدية، لأنه ليست هناك تَوجُّسات غيورة حَوْلَ «الخيانة» الجنسية لتقويضها. كل هذا يتموضع في تناقض صارخ مع مجتمعات مألوفة أكثر لقراء موريللي حيث اختُزلت المضاجعة الجنسية في «شيء سيئ السمعة» وحيث جعلت بنى المعتقدات، والفكر، والسلطة الإثارة الجنسية أمرًا مستحيلًا، وأصبحت العَلاقات بين الأزواج والزوجات، والزبائن والمومسات، والرجال والنساء الشبان العزاب مُتوتِّرة جدًّا، وفاسدة، وغير طبيعية، وحيث أصبحت التوجهات نحو المضاجعة الجنسية، للرجال والنساء على حد سواء، بصفة عامة «غير معقولة».[80]

(80) [Morelly], *Basiliade*, ii. 125-6.

23

السلالة العنصرية، والفكر الراديكالي، ومجيء النزعة المعادية للاستعمار

1. التنوير ضد الإمبراطورية

خلال السنوات الأولى من القرن الثامن عشر، شجب الكاتب الهيغونوتي الراديكالي نيكولا غودفيل «الوحشية المُروِّعة» التي مارسها الأوروبيون على السكان الأصليين في الأميركتين بوصفها جريمة أسوأ حتى من معاملتهم سكان أفريقيا وآسيا. ذلك أنهم سلبوا من الهنود الأميركيين، السكان الأصليين الذين كانت جريمتهم الوحيدة استخدام وسائل شرعية للدفاع عما أطلق عليه «حقوقهم الطبيعية»، أثمن ما يملكون، «أعني الحرية».[1]

وكان توكيده المُدوِّي على التكافؤ العام لحقوق الإنسان سمة مميزة لأسلوب فكر جديد أكد المساواة الجوهرية بين البشر ورفضه، كما فعل من دون تَحفُّظ، كل التبرير اللاهوتي لإخضاع الوثنيين. حتى الأكثر اختلافًا يَتعيَّن احترامهم بوصفهم متساوين، بمن فيهم الهوتينتوتيّون (Hottentots) في جنوب أفريقيا الذين دافع عنهم غودفيل بقوة، على الرغم من طريقة حياتهم البدائية الظاهرة وحبهم للخمول، وأقر بأنهم «فلاسفة» من دون أن يعرفوا ذلك».[2]

وقد استلزمت الإمبراطوريات الاستعمارية الفتح، والتبعية السياسية، والاستغلال الاقتصادي الضخم، فضلًا عن نظم وحشية للتراتبية العنصرية. وبحلول أواخر القرن السابع عشر، أصبح عدد من المراقبين المعاصرين حسّاسين بشكل حادّ لهذا. وكانت «الإمبراطوريات [الأوروبية] العظيمة في آسيا»، في ما اعتقد بولان دو لابار في سبعينيات القرن السابع عشر، مُعلِّقًا على أفعال البرتغاليين، والإسبان، والهولنديين في الشرق، منذ البداية، «من صنع المغتصبين واللصوص».[3] مع ذلك ومهما كانت وحشية الاستغلال، وضرر عواقبه، في عيون هؤلاء المعاصرين، لم يكن من السهل بأي حال من الأحوال، حتى بالنسبة لضحايا الاستغلال الاستعماري الأكثر تَعرُّضًا للاستغلال وللمراقبين الأكثر انتقادًا، صياغة نظرية ضد-استعمارية شاملة، تربط معًا الأبعاد السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، والأخلاقية للمسألة. وقبل ستينيات القرن السابع عشر، لم يكن يوجد ببساطة أي أساس نظري لمثل هذه الصياغة. فالإمبراطوريات الإسبانية، والبرتغالية، والفرنسية، والهولندية، والدانمركية، والسويدية، والبريطانية، والروسية، التي ترجع إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، جعلت بشكل سريع معظم الكرة الأرضية في متناول قبضتها. وقد تطورت نظم مُعقَّدة جدًّا من القهر والإخضاع الإمبراطوري في معظم أرجاء العالم استخدمت القوى الاستعمارية في بنائها خلطات مختلفة من الأيديولوجيا والمُؤسَّسات، مستغلة للحد الأقصى الهالة

(1) Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 89.

(2) Ibid.

(3) Poulain de La Barre, *Equality*, 54.

الملكية، والأرستقراطية، والتبريرات الدينية، فضلًا عن تَصوُّرات أحدث حَوْلَ التراتبية العنصرية والمذاهب المرْكنتاليّة حَوْلَ الازدهار الوطني.

وكانت هذه الصياغات الأيديولوجية-المؤسسية بُنَى سلطة غاية في القوة. نتيجة لذلك، لم يحدث إلا أثناء القرن الممتد تقريبًا من 1660 إلى 1750، وتحديدًا في أعقاب ظهور التنوير الراديكالي في مقابل تنوير التيار الرئيس، حيث ازدادت الإمبراطوريات نفسها قوة وانتشارًا، أن اكتسب النقد المتساوق للإمبراطورية العمق والاتساع والزخم الضروري لبناء أطروحة ضد-استعمارية كاملة. ولأنه لم يكن هناك، ضِمْنَ السياق الثقافي للإمبراطوريات الحديثة المبكرة، سوى طريقة واحدة يمكن تَصوُّرها لتطوير نزعة ضد-استعمارية شاملة، وذلك عبر فلسفة واحدية بشكل نسقي تتبنى مفاهيم أخلاقية، واجتماعية، وسياسية قوية بالدرجة التي تجعلها تتحدى بشكل شامل تيارات تبرير الإمبراطورية المترابطة على نحو محكم. وكي تتطور النزعة الضد-استعمارية إلى أطروحة أخلاقية وسياسية وثورية شاملة، تَعيَّن أن تكون مُؤسَّسة على أشكال من الفلسفة مبنية على إنكار مطلق لأي نظام مُتعالٍ سابق وعلى توكيد المساواة الأساسية ووحدة الإنسان. ولا يمكن أن يبرز مثل هذا النسق الفكري المنافس إلا عبر إلغاء كل المُكوِّنات التراتبية، الدينية والسلالية-الحاكمة والعنصرية، المستخدمة في تبرير الإمبراطورية وتنظيمها، والإصرار، كما فعل لاو على سبيل المثال، على أن كل البشر «هم شعب الله»، ولديهم جميعهم عقل بشكل مُتساوٍ وأن كل وجهات نظرهم وأديانهم ذات مكانة متساوية.[4]

صحيح أن التنوير المعتدل امتلك كذلك إلى حد ما موارد فلسفية قادرة على توعية الضمير الأخلاقي وإثارة نقد واسع النطاق للإخضاع والاستغلال المُجرَّد من المبادئ؛ فضلًا عن عدم التسامح، والسلطة الكنسية المفرطة، والمرْكنتالية غير المُقيَّدة، ودعاوى الحرب. ولكن في حين أنه أظهر بعض القدرة على تسليط الضوء على تجاوزات الغزاة الأوروبيين في جزر الهند واستنكارها، وكما بِنَظَر مونتسكيو وهيوم، إثارة الشكوك في شرعية عبودية السود، فإن الفكر المستنير المعتدل قد مُنع، بحكم افتراضاته الفلسفية نفسها، من التغلب بشكل كامل، أو إقرار عدم أهلية التبريرات اللاهوتية، والملكية، والمرْكنتالية، والتراتبية-العنصرية للإمبراطورية التي تستند عليها مختلف الأيديولوجيات الإمبراطورية الأوروبية. فعلى سبيل المثال، لم يكن لدى تيرغو أي رغبة في تبرير العبودية، وقد استنكر بمرارة حجم البؤس، والدمار، والقمع الذي حل بالهنود و«عبيد» العالم الجديد من قبل الإسبان، والبرتغاليين، والإنكليز، والهولنديين، والدانمركيين، والسويديين، والفرنسيين على حد سواء. وقد استهجن في عمله **خطاب حَوْلَ الفوائد التي جلبها تأسيس المسيحية إلى الجنس البشري** (*Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procuré au genre humain*) (1750)، الذي طرح في الأصل باللاتينية في السوربون في تموز (يوليو) 1750، «مشاهد الرعب والقسوة» التي أشقت شعوبًا بأسرها، وسَبَّبت أهوالًا ومعاناة لا توصف؛ ولكن ثبت أن البعد اللاهوتي في فكره كان يُشكِّل حاجزًا لا يمكن تخطيه لدفع نقده أبعد من ذلك. ذلك أنه يرى، كما يرى معظم جمهوره، أن هذا الخراب الذي لا يوصف أمكن تعويضه بشكل كبير في النهاية.

(4) Lau, *Meditationes philosophicae*, 9-10.

وتبريره، بالنعم التي أسبغها الدين المسيحي. ما بدأ عنده معضلة أخلاقية عميقة حُلَّ بمُجرَّد إدخال البعد اللاهوتي في الصورة: ومهما كانت فظاعة معاناتهم، تَعيَّن على الهنود الأميركيين والعبيد السود وشعوب الكون، في ما أكَّد، أن يقبلوا بأذرع مفتوحة وُعّاظ عقيدة المحبة التي تنير الروح «وتُهذِّب العادات، وتنشر معها كل الفضائل والسعادة».[5]

وقد تعينت عقبة كأداء أخرى مماثلة في نزعة التيار الرئيس إلى تشييد تراتبية للسلالات العنصرية والأصناف الإنسانية، ووضع الأكثر تحضرًا، وفي ما يُفترض الأكثر «عقلانية»، في مرتبة أعلى بكثير من الشعوب التي يُزعم أنها أدنى وأقل «عقلانية». وقد برهنت أنساق الإمبيريقيين، بوجه خاص، على فائدتها في شرعنة وقائع الإخضاع الإمبراطوري وبناء تراتبيات للأصناف البشرية. وعبر هجومه على الماديين، رفض لوك كل الاستدلالات العقلية التي تفترض أن «الإنسان وحده العارف والحكيم بوصفها «غطرسة خرقاء»، ولكنه مع ذلك نتاج للجهل والمصادفة المحض» وأن كل سائر الكون بالمثل نتاج للمصادفة.[6] كيف يتسنى للماديين والإسبينوزيين أن يفترضوا معرفتهم بالنظام الحقيقي للأشياء؟ بدلًا من ذلك، جادل بأن عالمنا خلقه إله قدير حيث للإنسان مكانة خاصة تتسم «بميزة عظيمة لا تُقدَّر من الخلود والحياة الأبدية التي يتميز بها عن كل الكائنات المادية الأخرى».[7] وبالتالي، في حين أن لوك أقر بنوع مُقيَّد من المساواة والعمومية تربط كل البشر معًا، فإنه تَصوَّرها على أنها ذات سمة روحية خالصة، وبالتالي غير مرئية لنا، وليست هناك علامة خارجية تدل عليها من حيث الشكل، أو الملمح، أو اللون. «أي شكل خارجي»، يتساءل لوك، «يشكل العلامة المُؤكِّدة على وجود أو غياب مثل هذه السمة في الداخل»؟[8]

وَفقًا لذلك، شعر لوك أن هناك ما يُبرِّر جمعه بين تَصوُّره للإنسان كمخلوق يحمل «روحًا عاقلة» ورفضه «للأفكار الفطرية»، لا بل كذلك إثارة الشك في فكرة الوحدة الجوهرية للجنس البشري كلما نُظر في أوضاع دنيوية بشكل جوهري: «أود أن أعرف بكل سرور، أين إذًا توجد الحدود الدقيقة الثابتة لذلك النوع؟» وفي ما يلاحظ لوك، «يتبيَّن إذا تقصينا، أنه ليس هناك شيء تصنعه الطبيعة، وتُؤسِّسه بين البشر.»[9] ولم يكن لوك يعني بهذا بالضرورة أن السود، أو أي جماعة بعينها من غير البيض، ليست بشرية بشكل كامل ولكنه يحض على أن نميز إمبيريقيًا بين الجماعات بدلًا من أن نسعى إلى تصنيف الأنواع البشرية بصفة عامة، وعلى أن «نتخلى عن التصور الشائع حَوْلَ الأنواع والجواهر»، ونعرِّف البشر «كما يعيشون وليس وَفْقَ أهواء لا أساس لها تم تناوُلها بخصوصهم».[10]

ويتعارض هذا النوع من الإمبيريقية التدريجية بشكل مباشر مع إمبيريقية الإسبينوزيين، بتسليطه الضوء على ما هو مختلف بدلًا ممّا هو عام. ويوضح هذا كذلك بشكل جليّ كيف أنه من المشكوك

(5) Turgot, *Discours sur les avantages*, 205.

(6) Locke, *An Essay*, 621.

(7) Ibid., 571.

(8) Ibid., 572.

(9) Ibid., 454, 571-3; Harris, *Mind of John Locke*, 217-18; Muthu, *Enlightenment*, 271.

(10) Muthu, *Enlightenment*, 271; Locke, *An Essay*, 454.

فيه الزعم، كما فعل عدد من البُحّاث، أن لوك يُعد من بين «راديكاليي المساواة» في التنوير وأنه كان فيلسوفًا مُؤيّدًا «للمساواة الأساسية».[11] لقد كانت «مساواة» لوك حقيقية بما فيه الكفاية، ولكنها كانت ذات خاصية لاهوتية بشكل حصري. وعلى سبيل المثال، يجد المرء، في تناوله الهنود الأميركيين، تركيزًا مدروسًا على جهلهم المفترض، وأميّتهم، وعجزهم عن «الافتراضات العامة»، فضلًا عن عدم كفاءتهم الاقتصادية، ويُضمِّن تأكيده عوز الكفاءة لمحة تبريرية لمصادرة أراضيهم ومواردهم من دون موافقتهم.[12] وفي الواقع، يمكن استخدام فلسفات لوك، وفولتير، ومونتسكيو، وهيوم بسهولة كبيرة كأدوات للشرعنة الإمبراطورية ويرجع ذلك إلى تركيزها على تنويعات مختلفة من البشر. «أنا أنزع إلى الخشية من أن السود»، في ما يلاحظ هيوم، في 1748، «أدنى بشكل طبيعي من البيض. ومن النادر أن توجد أمّة مُتَحَضِّرة تتألف من ذوي تلك السحنة، ولا حتى أيّ فرد مبرز سواء في الفعل أم التفكر. وليس لديهم صُنّاع بارعون، ولا فنون ولا علوم».[13] وقد تَحَدَّث هيوم عن «تمييز أصلي بين هذه السلالات من البشر»، مضيفًا أن «هناك عبيدًا سودًا منتشرين في جميع أرجاء أوروبا، ولم يكتشف دليل إبداع بينهم، أو أن هؤلاء الناس المنحطين، والأميين، سوف يبرزون بيننا، ويميزون أنفسهم في كل مهنة»؛ وعلى هذا الأساس، فإنه يقارن السود بطريقة سلبية حتى مع الألمان القدماء والتتار.[14]

وإذا لم يكن هيوم مُتحمّسًا للإمبراطورية، وحذّر بشكل صريح من التوسع الإمبراطوري المفرط، فإن قلقه الرئيس كان بالتوكيد من تأثيرات الإمبراطورية على الحرية البريطانية والدستور بدلًا من تأثيرها على الآخرين.[15] إضافة إلى ذلك، فإن نزعة هيوم الملكية البراغماتية، وتبريره للإمبراطورية، وفكره السياسي والاجتماعي المحافظ بصفة عامة، كانت تميل إلى مساعدة عملية السيادة الإمبراطورية وترتيب الأجناس البشرية بطرق تعكس بشكل نمطي كثيرًا من التفكير عبر-الأطلسي في القرن الثامن عشر. ولم يستطع المبدأ المرشد لفكر هيوم السياسي، أنه «عندما لا يكون هناك شكل من الحكم مُؤسَّس على حيازة طويلة، فإن الحيازة الحالية كافية لأن تحل محلها، ويمكن اعتبارها المصدر الثاني لكل السلطة العامة»، حيث الدين أولها، لم يستطع القيام بأكثر من تعزيز البنى القائمة من الحكم الإمبراطوري خارج أوروبا فضلًا عن الملكية المطلقة داخلها. وفي الواقع، خارج أوروبا، شرعن فعليًا حتى أكثر مُؤسَّسات الإمبراطورية قمعًا.[16] وفي حين أنه ليس هناك شك في أن هيوم اعتبر، بصورة شخصية، عبودية السود «همجية» وتستحق الشجب، فإن مبدأه، على أي حال في أعماله المتأخرة، أن «الحق في السلطة ليس سوى الحيازة الدائمة للسلطة، الذي تحافظ عليه

(11) Waldron, *God, Locke and Equality*, 5.

(12) Tully, 'Rediscovering America', 168-73, 178, 185, 195; Squadrito, 'Locke and the Dispossession', 102-4; Uzgalis, 'An Inconsistency', 85-9; Stedman Jones, *End to Poverty*?, 12.

(13) Hume, *Essays*, 208; Chukwudi Eze, *Race*, 3, 6, 33, 35-6; Muthu, *Enlightenment*, 183; Young, *Colonial Desire*, 94, 123.

(14) Popkin, 'Philosophical Bias', 245-6.

(15) Stewart, *Opinion and Reform*, 220, 307-8; Armitage, *Ideological Origins*, 189-93.

(16) Hume, *Treatise*, 557.

قوانين المجتمع» قد أقر، باعتبار كل النوايا والمقاصد، العبودية، والإخضاع العنصري، وسلب الهنود الأميركيين بقَدْر ما أقر عدم التسامح الديني الممأسس، بما في ذلك وضع اليهود في مناطق معزولة (غيتو)، الذي ظل آنذاك سائدًا في معظم أوروبا القارية. وكانت سياسته قائمة على إنكار المساواة الأساسية بقَدْر إنكاره السيادة الشعبية.[17]

وكان فولتير، من جانبه، وبالأحرى مثل بولانفيلييه، مَيّالًا إلى وجهة النظر التي ترى أن الأجزاء الأكثر تَهَذُّبًا وتَحَضُّرًا من الجنس البشري هي فقط التي يمكن تكوينها في شكل ملَكيات كبيرة، ومستقرة، ودائمة قادرة على الحصول على مستويات عالية من التنمية السياسية. أفريقيا والأميركتان، ليست (بعكس الصين) جزءًا من العالم الذي يكنّ له تقديرًا عظيمًا، لكونها مأهولة بالهنود الأميركيين، والهوتينتوتيين، «ونسلهم»، وغيرهم من الشعوب السمراء التي اعتبرها مُتوحِّشة وبدائية والتي، من وجهة نظره، لن تنتج، لو تُرِك الأمر لها، إلا كيانات سياسية بدائية جدًّا توصف، في ما يُعلّق بازدراء، بأنها «ديمقراطيات»، في حين أن دول القرصنة البربرية في طرابلس، وتونس، والجزائر، وإن كانت أقل بدائية، تظل في عينيه «جمهوريات» خارجة عن القانون وصغيرة وغير مستقلة تتكون من جنود وقراصنة.[18] وقد أكد هو كذلك «الاختلاف» بين السلالات العنصرية، ويعني بذلك أن الاختلافات كانت جوهرية وأساسية ولا تتعلق فقط بالمناخ أو عوامل تكييفية أخرى.

وكانت السبيل الوحيدة لوضع أساس أخلاقي وسياسي قوي بما يكفي لمُواجَهة ما كان فعليًّا تلاقيًا عامًّا بين تبريرات لاهوتية، واعتبارات مِرْكنتالية حَوْلَ المصلحة الوطنية، ونظريات التفوق والتدني العنصري، هو تبني مبدأ المساواة ووحدة الجنس البشري على أساس «العقل العام» كما وصفه بروزين دو لامارتينيير (Bruzen de La Martinière).[19] وعبر الإقرار بأنّ المساواة العامة هي القانون «الأقدس» للأخلاق، على حد تعبير الأخير، وشيء يسمو على كل زعم أو تبرير آخر، فإن التيار الراديكالي طرح موقفًا أخلاقيًّا-سياسيًّا «عامًّا» مُعلنًا وقويًّا فكريًّا بما يكفي للتأسيس لنسق عام ضد-استعماري كان سيبلغ ذروته أثناء التنوير في النسخة الأخيرة من عمل الأب رينال (Abbé Raynal) **التاريخ الفلسفي والسياسي لمُؤسَّسات الأوروبيين وتجارتهم في جزر الهند الغربية والشرقية** (*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*) في 1780، وهو شجب مُدَوٍّ لفتح أوروبا الوحشي، وسلبها، وإخضاعها أفريقيا وآسيا والأميركتين، حيث أكثر الأقسام نقدًا وقوة كتبها ديدرو. مع ذلك، يمكن التعرف بوضوح على أصول وجذور هذا النوع من النزعة ضد-الاستعمارية في مرحلة أقدم بكثير في كتابات فان دين إندن، وبولان دو لابار، ولاهونتان، وغودفيل، وبيل، وفونتنيل، وراديكاتي، وتيسو دو باتو، ودوريا، وجان فريدريك برنار، وبروزين دو لامارتينير، فضلًا عن ديدرو. ذلك لأن السبيل الوحيدة فكريًّا لتقويض نظم الإخضاع هذه هو دعم التكافؤ الجوهري بين كل الآمال، والإرادات، والأحوال الفردية، وبالتالي بين كل الشعوب والأديان، من دون إقصاء أحد، ولا حتى

(17) Ibid.; Popkin, *Third Force*, 69-72; Stewart, *Opinion and Reform*, 185-7, 301.

(18) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 6-8; Pomeau, *Politique de Voltaire*, 186, 210-13.

(19) [Bruzen de La Martinière], *Entretiens*, i. 1, ii. 553, 598-9.

الكفار، والهراطقة، والمبتدئين دينيًا، والمَلاحدة ولا حتى البدو الأكثر بدائية. بالتالي، فإن النزعة ضد-الاستعمارية بوصفها تيارًا حداثيًا كانت مشتقة عمليًا، وما كان لها إلا أن تُشتق، من أشكال من الفكر الراديكالي المُؤسَّس على الواحدية المادية.

وتعينت إحدى طرق إثارة الفكر ضد-الإمبراطوري عبر الروايات الطوباوية. وقد وجد الشرح اللافت للفكرة الإسبينوزية أن الأخلاقيات و«الدين» الصحيح نزعة عمومية تنطبق في كل مكان، وتُخصِّص قيمة متساوية للجميع، تعبيرًا في روايات المنشق الهيغونوتي سيمون تيسو دو باتو، في دافنتر، وهو كاتب كان، إلى جانب درايته بأعمال ديكارت، وإسبينوزا، وإلى حد ما هوبز، على دراية بأعمال فونتنيل، وبيل، وبيكر، وفان لينهوف، ولاهونتان.[20] وفي لحظة مُعيَّنة من كتابه الخيالي الأكثر نجاحًا، الذي نُشر حوالى 1714، **مغامرات جاك ماسي** (*The Adventures of Jacques Massé*)، كان بطل تيسو مسجونًا في زنزانات محاكم التفتيش المُحَصَّنة في غُوا، حيث يقابل سجينا صينيًا استثنائيًا يتحدث اللغة البرتغالية وكان في وقت من الأوقات كاثوليكيًا، تعلّم عندما كان شابًا على أيدي مُبشِّرين يسوعيين. وقد علّم هذا الصيني أن كل البشر متساوون وبحكم معرفته من خبرة مريرة بالضرر الذي يلحقه التعصب الديني، كان يشجب كل مذاهب الطوائف الدينية، بما فيها اسم «المسيحية»، مُفَضِّلًا أن يسمي نفسه «كونيًا»، أو نصيرًا لدين «الناس الشرفاء». وفي حين أن المكتب المُقدَّس الذي حرمه من حريته يحكم عالمًا معتمًا وكئيبًا من التعصب، واللاعقلانية، والسذاجة، والتعذيب، فإن سجين تيسو ذا العقل النبيل يبرهن أنه يمكن للفيلسوف أن يكون حرًا حتى في السجن وأن العقائد اللاهوتية غير المتسامحة التي يؤمن بها معظم البشر والتي تعيث فسادًا كبيرًا في العالم لا تمتلك في الواقع أي معنى، ناهيك بأي قيمة.

ولا يضع صيني تيسو، الكوني المجاهر بنزعته، أي تمييز نوعي بين مجتمع، أو شعب، أو دين وآخر: ذلك أنه ليس هناك شعوب من دون سمات جمال وقبح، ولا أي أديان، «وأنا متيقن»، في ما يقول، إنه ليست هناك سبيل «لحمايته أو لعنه».[21] ويتخلّل هذا المفهوم فلسفته الأخلاقية، وكانت مهنة هذا الكوني المُلهم، في حال أن أي قارئ لم يلحظ ذلك، في ما يتم إخبارنا، صقل عدسات المجاهر، التي حصل عن طريقها الحرفي إسبينوزا على قوته.[22] وتتعين فكرة تيسو الرئيسة في أن الأخلاقيات لا تعتمد على الوحي أو الاعترافات، بل على المساواة، والإنصاف، والتبادلية. وفي تسييره حياته، يتصرف صيني تيسو تجاه الآخرين، في ما يشرح، بالطريقة نفسها التي يود أن يتصرفوا بها نحوه.[23] وقد يختلف لون وشكل وجوه البشر ولكن، في الواقع، في ما يطمئن ماسي، لا يختلف البشر في السلوكات والأفكار أكثر من اختلافهم في شكلهم البدني الأساسي.

ويجزم تيسو أن «الكونية» هي المبدأ الأول لكل «الدين الصحيح». وتصوُّر أن «الدين الصحيح» يختلف بشكل راديكالي عن أي معتقد مُنظَّم قائم فعليًا كان، كما رأينا، موضوعًا إسبينوزيًا مميزًا

(20) Rosenberg, *Tyssot de Patot*, 52-4.

(21) Ibid., 116-17; Tyssot de Patot, *Voyages et avantures*, 171.

(22) Tyssot de Patot, *Voyayes et avantures*, 177; Rosenberg, *Tyssot de Patot*, 116-17.

(23) Tyssot de Patot, *Voyages et avantures*, 171.

استعمله إسبينوزا نفسه ضِمْنَ سياق ضد-استعماري، في **رسالة لاهوتية-سياسية**، في نقاش مُختصَر حَوْلَ عَلاقات أوروبا مع اليابان. وعبر إنكاره أن الأسرار الدينية مثل القربان المُقدَّس وغيره المألوفة للمسيحيين كانت من وضع يسوع المسيح أو الرسل، وتلميحه إلى أنها كانت مُجرَّد اختراعات لرجال لاهوت متأخرين نِهمين لتوسيع سلطتهم، فإنه يؤكد أنه من غير الضروري المُشارَكة في طقوس مُؤسَّسة من الكنيسة للظفر بالخلاص.[24] لا أحد يرغب في أن يعيش «حياة مباركة»، في ما يقر إسبينوزا، ويفشل في المشاركة في الطقوس والمراسم «الدينية» أو يعيش في عزلة، أو تحت حكومة معادية للمسيحية، مثل حكومة اليابان، يمكن أن يتعرض للأذى بهذه الطريقة أو أن أي إنسان ملزم بتوجيهات أي كنيسة مهما كانت. وهكذا، وحتى لا يُنتهك القانون الياباني، «فإن الهولنديين الذين يعيشون هناك»، في ما يقول، «ملزمون من قبل شركة شرق الهند بالامتناع عن ممارسة أي طقوس خارجية»،[25] ولكن لا يمكن لهذا أن يؤثر على مكانتهم الروحية لأنه لا يمكن لرفاهية أي شخص أن تتأثر بأداء أو عدم أداء القربان المُقدَّس أو أي مراسم دينية أخرى.

ولكن يمكن القول إن بيل، أكثر من أي كاتب آخر في التنوير المبكر، هو الذي طبق بفعالية أكثر مبدأ الكونية الأخلاقية الذي أثار إعجاب تيسو الشديد بوصفه طريقة لإدانة التبريرات اللاهوتية للإمبراطورية، والفتح العسكري، والتوسع الديني في جزر الهند. ومن المحتمل أن بيل كان الفيلسوف الرئيس الأول، باستثناء لوك، الذي استعمل أدب الرحلات المتنامي في ذلك الوقت لوزن وتقويم العَلاقات بين أوروبا والعالم غير الأوروبي. مع ذلك، عند تفكره في العلاقات بين الأوروبيين وغير الأوروبيين، تَوَصَّل إلى نتائج مختلفة بشكل درامي عن نتائج لوك. ذلك أن الأخير على الرغم من أنه امتنع عن تبرير السيادة على أراضٍ كانت تخصّ من قبل الهنود الأميركيين على أساس كونهم «غرباء بالكامل عن المسيحية»، مفترضًا أن وثنيتهم وجهلهم «لا يمنحانا أي حق لطردهم أو معاملتهم بشكل سيئ»، فإنه مع ذلك، كما رأينا، اعتقد أن الأمر الإنجيلي «بملء الأرض كلها»، والمزاعم المستندة على حجّة الفراغ الفعال، قد امتد ليشرعن نزع أملاك السكان الأصليين.[26] وفي المقابل، اعتقد بيل أنه لا يمكن تطبيق إلا معايير أخلاقية عامة على هذه القضية، مُتشكِّكًا في الشرعية الأخلاقية، والثقافية، والسياسية للاستعمار الأوروبي خاصة حين استندت على مزاعم لاهوتية.[27]

ويبدو أن بيل، الذي انطلق من الافتراضات الفلسفية الواحدية والكونية المطلقة نفسها مثل إسبينوزا وفان دين إندن من قَبْله، وميسلييه وديدرو من بَعْده، في عدة أجزاء من **أعماله الكاملة**، لديه هدف خاصّ يتعلق بالطموحات التبشيرية لليسوعيين في الشرق الأقصى. وقد استنكر بشدة ما اعتبره إجراءات متغطرسة وظالمة قام بها المُبشِّرون فضلًا عن الشركات الاستعمارية، والتجار، والبحارة، والجنود، مُلَمِّحًا إلى أن الصين، واليابان، وسيام، والهند، وأجزاء أخرى من آسيا لن تكون من دون

(24) Spinoza, *TTP* 66-7.

(25) Ibid., 119, 249.

(26) Squadrito, 'Locke and the Dispossession', 101-24; Armitage, *Ideological Origins*, 90-1, 97-8.

(27) Charnley, *Pierre Bayle*, 140.

هؤلاء الدخلاء الأوروبيين بمخازنهم، وسلعهم، وسفنهم، وبنادقهم، أفضل حالًا أخلاقيًا، وثقافيًا، وسياسيًا فحسب، ولكن يَتعيَّن عليها كذلك بكل توكيد أن تتخلص من المُبشِّرين الذين جلبوا عقيدة جديدة، ولاهوتًا، ونظامًا أخلاقيًا، وتعليمًا غير متسامح وتبشيريًا بشكل قوي.

وعلى الرغم من كونه ملزمًا بالقيام بذلك بطريقة مُقنّعة جزئيًا، أيّد بيل بشكل قاطع رفض اليابانيين السماح للرهبان الإسبان والبرتغاليين باستئناف بحثهم عن متحولين دينيًا، بعد أن طردهم الشوغنيت (shogunate) (النظام الدكتاتوري)، في عشرينيات وثلاثينيات القرن السابع عشر، في ما اختار بيل بشكل ذي مغزًى أن يؤوله بوصفه صراعًا للدفاع عن سلامة اليابان واستقلالها من الطموحات والدعاوى الاستعمارية الأوروبية. ويقر بيل، في أكثر أساليبه التهكمية تلميحًا، أنه من «سوء الحظ» الشديد أن اليابانيين، «الذين ليس لديهم تنوير كافٍ بحيث يستطيعون شجب دينهم الزائف»، فشلوا في اتخاذ القرارات الصحيحة في ما يتعلق «بأن يَضطهدوا أو يُضطهدوا»، ولأنهم اختاروا أن يَضطهدوا، قاموا بطرد المُبشِّرين المسيحيين. مع ذلك، وعلى الرغم من اتخاذهم هذا القرار الخاطئ بشكل كارثي، في ما يضيف، كان في وسعهم أن يجدوا بعض العزاء في معرفة أنه لم يكن من الممكن «الحفاظ على حكومتهم، وعاداتهم وعبادتهم الموروثة إلا بالتخلص من المسيحيين». وقد لا يعني هذا شيئًا كثيرًا مقارنة بالاقتداء عن طريق يسوع المسيح، في ما يقر، ولكن على الأقل فهم اليابانيون أنه كان للمسيحيين، وبمُجرَّد أن يصبحوا أقوياء عسكريًا بما يكفي للقيام بذلك وقادرين على تسليح المرتدين اليابانيين، أن يخربوا تقاليدهم، ويفسدوا أراضيهم، ويدمروا دولتهم وكامل استقلالهم.

وبمُجرَّد أن يضمنوا اليد العليا، كما يقول، من المُؤكَّد أنه كان للمسيحيين أن يتغلبوا على كل من يرفض الخضوع لهم وأن يضطهدوه. وفي الواقع، لو أن «العقيدة الصحيحة» قد نجحت في النهاية في اليابان، في ما يعتقد بيل، لكان من المُؤكَّد أن المسيحيين قد مارسوا ما أَطلق عليه «المبادئ القاسية» للإسبان، وفي وقت قصير «عن طريق الذبح والشنق، كما في أميركا، وأخضعوا اليابان لنير حكمهم».[28] ويبرز نفور بيل من المُبشِّرين وجهودهم للتحويل الديني بشكل مماثل في نقاشه حَوْلَ الصين.[29] وبصورة مثيرة للذهول، يقترح أن الحل الموثوق الوحيد للمشكلة الشائكة التي تواجه الصينيين، في أيامه، هو أن يقوموا فورًا بطرد كل المُبشِّرين المسيحيين. وقد تَخيَّل في كتابه شرح فلسفي مجلسًا إمبراطوريًا صينيًا يناقش اليسوعيين وينصح الإمبراطور بطردهم جميعهم من مناطق سيادته «لكونهم أوبئة منتشرة».

ويضغط مستشارو بيل الصينيون المتخيلون على الإمبراطور لعدم السماح لهم بالعودة مطلقًا: ذلك أنه للقيام بذلك يَتعيَّن أن يُدخل ضِمْنَ حكمه «بذرة الفساد الدائمة للمجازر والدمار الكامل للمدن والبلاد».[30] ولو سُمح لهم بالبقاء، فلا ريب في أنه كان للمبشرين أن يتصرفوا بشكل مُنزّه عن الخطأ في البداية، ويُبَشِّروا ويُعلّموا بشكل سلمي، ويتملّقوا مضيفيهم، إلى جانب الوعد بالجنة

(28) Bayle, *Political Writings*, 132; Muthu, *Enlightenment*, 324 n. 38.

(29) Charnley, *Pierre Bayle*, 115-19.

(30) Ibid., 116-19, 162; Bayle, *Commentaire philosophique*, 122-3.

والتهديد بالنار، في الحياة الآخرة. ولكن بمُجرَّد أن يقع تحت قيادتهم عدد كافٍ من المرتدين للسعي نحو الهيمنة السياسية والعسكرية، في ما يجزم بيل، فإنهم سوف يقومون بلا شك بقمع، وقسر، واضطهاد، وقتل كل من يقف في طريقهم أو يُفضِّل الأديان الصينية المحلية. ولتأمين اليد العليا، فإنه كان لهم كذلك القيام بنشر الفتنة في كل المناحي وتنظيم تَمَرُّد مسلح ضد الإمبراطور ومستشاريه. ولو حاول الإمبراطور المقاومة، لكان لهم أن يهددوا باستدعاء «حملات صليبية» كاملة من الغرب. ويذبح أعداد كبيرة والدوس على كل المعارضة تحت الأقدام، كان لهم أن يستبدلوا الإمبراطور، بعد التغلب عليه، وأن يُحِلّوا محله شخصًا آخر من اختيارهم يكون أكثر استعدادًا للخضوع للحقائق الأبدية التي تعلنها الكنيسة.[31]

ولـو كـان الإمبراطور الصيني سيقوم فعلًا بطرد المبشرين، لكان هـذا متفقًا «مع العقل والعدالة».[32] ولكانوا قد طُردوا ليس لأن الصينيين كانوا غير متسامحين ولكن تمامًا على العكس من ذلك، لأن اليسوعيين كانوا كذلك. وكانت هذه الملاحظات، بطريقة ما، متبصرة. ذلك أن البابوية، في حكمها حَوْلَ مشكلة النزاع على الطقوس الصينية، بعد جدل طويل في الفترة 1700ـ1701، نقضت أحكام اليسوعيين، وأقرت أن الكونفوشية «إلحادية»، ومنعت الكاثوليك الصينيين من المشاركة في الطقوس الكونفوشية.[33] وما إن سمع الإمبراطور الصيني، كانغ-هسي عن ذلك، حتى انتقم بطرد المبشرين. وقد أدى التحول البابوي إلى موقف أكثر مُواجَهة وأقل تسامُحًا مع الكونفوشية بدوره إلى تعزيز الانطباع السائد في أوروبا بأن الكونفوشيين المحدثين الصينيين كانوا بالفعل، كما أكد أرنولد، ومالبرانش، ونقاد آخرون لليسوعيين، «مَلاحدة» و«إسبينوزيين».[34] وقد وافق فولتير وماركيز آرجون على طرد اليسوعيين من الصين، حيث كان عدم تسامح المسيحية هو السبب المعلن، بمصطلحات تتصادى مع مصطلحات بيل.[35]

وعبر شجبه الحملات الصليبية، والفتح الإسباني للأميركتين «بسبب الوحشيّة المرعبة»، تنبأ بيل بأن حماس المبشرين سوف يُحدث خرابًا مماثلًا في المستقبل في أجزاء من العالم حيث «لم تُخضَّب [العقيدة] بعد بالدماء». وكان الانشغال الرئيس، كما هو واضح، من اختياره المبادرات الاستعمارية الأوروبية هدفًا لشجب خاصّ لأنها استخدمت العقيدة مبرّرًا لفرض الهيمنة الغربية وعدم التسامح،[36] هو تشويه سمعة استخدام الحجج اللاهوتية تبريرًا لأي نوع من الفتح، أو السلب، أو الاستعباد، أو الإمبراطورية. ولكن بتشويه سمعة ما ظل يُعَدّ الدفاع الكاثوليكي والبروتستنتي الرئيس عن التوسع الاستعماري، والعبودية، وإخضاع الشعوب غير الأوروبية، فإن بيل تَشَكَّك

(31) Bayle, *Commentaire philosophique*, 124, 130.

(32) Ibid., 125; Pinot, *La Chine*, 316-18; Minuti, 'Orientalismo', 904, 908-10.

(33) Kors, *Atheism in France*, 174-5.

(34) Wing-Tsit Chan, 'Study of Chu His', 560; Mungello, 'Malebranche and Chinese Philosophy', 553.

(35) Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 51; Minuti, 'Orientalismo', 904-5.

(36) Bayle, *Commentaire philosophique*, 13; Mungello, 'Malebranche and Chinese Philosophy', 130-1.

أساسًا في أحد الأعمدة الرئيسة للنزعة الاستعمارية، وساعد في تركيز الانتباه على غطرسة النزعة الاستعمارية وقسوتها، ونفاقها الديني، وعدم تسامحها، ونزعتها التدميرية غير المُبرَّرة.

ويمكن القول إن فكرة أن الأخلاقيات «الكونية» الصحيحة ليس لها أساس لاهوتي وإن مبدأ المساواة العامة المرتبط بها كانا المبدأين التوأمين المرشدين للنظرية ضد-الاستعمارية عند التنوير المبكر. وقد وضعَت المفاهيم الأخلاقية المساواتية، والتحررية، والواحدية فلسفيًّا التي صاغها إسبينوزا، وبيل، وفونتنيل، ثم أسهبت في بسطها شخصيات ثانوية مثل فان دين إندن، وبولان دو لابار، وتيسو دو باتو، ولاهونتان، وغودفيل، وراديكاتي، وجان فريدريك برنار، ودوريا، وميسلييه - وضعت الأساس لنزعة ضد-إمبيريالية شاملة عند التنوير المبكر الراديكالي. وفي الوقت نفسه، شَجَّعَ موقفهم على تقدير المجتمعات البدائية بشكل أعظم ودراستها بكثافة أكثر، وأدى، في الواقع، إلى إعادة تقويم شاملة للإنسان البدائي بوصفه كائنًا أخلاقيًّا وسياسيًّا. وهنا كان فان دين إندن، خاصة في كتابه كورث فيرهال (*Kort Verhale*) (1662)، الذي تَضَمَّن تقريظًا لافتًا للهنود الأميركيين في هولندا الجديدة، أول من دشن، في وقت مبكر جدًّا قبل لاهونتان، وغودفيل، وبيل، وراديكاتي، وموريللي، أسطورة المُتوحِّش النبيل المستقيم والمثير للإعجاب أخلاقيًّا، أو كما وصف غودفيل هذا الصنف، في 1706، «واحد من هؤلاء الرجال الذين يتبعون غريزة الطبيعة النقية».[37]

وتُنكر المساواة العامة شرعية العبودية بأي صورة أو شكل. ولكنها، أكدت كذلك كرامة الشعوب غير الأوروبية والهنود الأميركين والأفريقيين والأسيويين وقيمتهم المتساوية، بمن فيهم الشعوب البدائية في أي أجزاء بعيدة ومعزولة من العالم. وهنا سياق كان بارزًا بشكل متزايد في أدب الرحلات الأوروبية، وقد أثار مجموعة من التساؤلات الجديدة حَوْلَ الطبيعة الحقيقية للإنسان، و«حالة الطبيعة»، وتوافق الأمم. مع ذلك، لم يقم عمليًّا سوى الكتّاب الراديكاليين باتخاذ الخطوة المُهِمَّة في توكيد القيمة الأخلاقية المتساوية، وفي بعض النواحي المتفوقة، للناس البدائيين. ولو كان هوبز، فيما يؤكد راديكاتي، قد تَقَصَّى «حالة الطبيعة» بعناية أكثر، لكان غيّر رأيه فيما يتعلق بوحشيتها المزعومة ووضعها المتدني الصارخ مقابل المجتمع الذي يعيش في ظل الدولة. «شاهدْ سكان جزر الكناري القدماء»، فيما يلاحظ، «الذين عاشوا دائمًا قبل أن يكتشفهم المسيحيون في حالة الطبيعة المباركة. وذلك لأنهم تغذّوا على الأعشاب والفواكه، واضطجعوا على أوراق الأشجار في الغابات، وساروا عراة، وكانت نساؤهم، وكل الأشياء الأخرى مَشاعًا بينهم».[38]

وفي تَصوُّره حَوْلَ هولندا الجديدة، استنكر فان دين إندن كل أشكال الإخضاع البشري، وقرّظَ الهنود الأميركيين بوضوح.[39] وكان الهنود الأميركيون، بِنَظَره، مكتفين ذاتيًّا، ومسالمين، وأجلّاء، ومتواضعين، ولديهم إدراك قوي بالمساواة والحرية. إلى جانب ذلك، فإنهم يتجنبون، أو هكذا زعم

(37) Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 127-8.

(38) Radicati, *Twelve Discourses*, 39.

(39) Van den Enden, *Kort Verhael*, 26, 29-30; Klever, 'Inleiding', 37-8; Klever, *Mannen rond Spinoza*, 38.

في 1662، الكذب والسب وأنهم «بالطبيعة أحرار جدًّا ونبلاء بالطبيعة»، وهذا على وجه الضبط نوع المادة، في ما يصر، التي بُنيت عليها الديمقراطية الإغريقية والرومانية القديمة» التي تُعتبر من وجهة نظرنا إلى حد كبير أفضل [شكل دولة] للحرية المشتركة والشعبية».[40] ويعتقد فان دين إندن أن الهنود كانوا يكرهون العيش خاضعين لأحد.

وبهذه الطريقة، وُلد جوهريًّا نوع جديد من الأسطورة «الحديثة». وكان بين هؤلاء المتوحشين النبلاء، في ما يُؤكِّد فان دين إندن، مثل لاهونتان، وغودفيل، ورادیکاتي، وبرنار في ما بعد، اختلاف من حيث المكانة، والتوقير، وعدم الثقة بالنفس، فضلًا عن التملق، أقل بكثير من الاختلاف «بيننا»، ما دفعهم إلى القول إنهم لا يستطيعون أن يفهموا كيف يُقدَّر في أوروبا شخص أكثر بكثير من شخص آخر.[41] وقد عاشوا (في ما يُفترض) في تَناغُم كامل متحررين إلى حد كبير من النزاعات، وكانت عادتهم المثيرة للإعجاب أنهم لا يتخذون القرارات المُهِمَّة إلا وَفْقًا لوجهة نظر الأغلبية.[42] وبالتالي، حسب فان دين إندن (على الرغم من أنه لم يذهب إلى أميركا مطلقًا)، يمكن القول إن هنود هولندا الجديدة يمثلون مجتمعًا أكثر تفوقًا من مجتمعات الأوروبيين. ولكن لم يكن هناك شيء فطري، أو مُحدَّد عرقيًّا، بخصوص هذا التفوق الذي كان جوهريًّا ذا خاصية أخلاقية واجتماعية. ذلك أنه إذا كانت أوروبا يشوبها التفاوت، والسلطة، والسذاجة، والترف، ولكنها قد تتحسن كذلك، بالمثل، يمكن أن يتعرض الهنود الأميركيون بسهولة للإفساد والتدهور. وعدم الكمال الإنساني ليس له علاقة بالخطيئة الأصلية، وَفْقًا لفان دين إندن، ولكنه ليس أقل وجودًا في هذا الإطار، وهو ناتج، كما يري، عن شهوة الهيمنة عبر العنف، والخداع، والنهب فضلًا عن التَّعَطُّش للثروات والمجد، وهي شهوات، للأسف، عامة.[43]

وكان من الكتّاب الإسبينوزيين الذين أسهموا بشكل بارز في تطوير التصور الراديكالي حَوْلَ وَحدة ومساواة الجنس البشري لويس أرمان دو لوم الآرسي، بارون دو لاهونتان (Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan) (1666–1715)، وهو ضابط جيش سابق قضى حوالى إحدى عشرة سنة في كندا الفرنسية، من 1683 إلى 1694، واضطر، بعد أعمال تمرد بعينها، إلى الهرب ليس من كندا فحسب بل من كل الإمبراطورية الفرنسية، حيث فر إلى إنكلترا وهولندا، وصب جام غضبه على النظام الاستعماري الفرنسي في لاهاي، وأصبح من أشهر كتاب التنوير المبكر حَوْلَ هنود أميركا الشمالية.[44] ويحمل تَصوُّره حَوْلَ الهورونيين (Hurons)، والإيروكوا (Iroquois)، وغيرهم من الهنود الكنديين، الذي نُشر أولًا بالفرنسية في 1703، وظهر باللغة الإنكليزية في 1705، والألمانية في 1709، في عدة جوانب تَشابُهًا لافتًا لصورة فان دين إندن عن هنود هولندا الجديدة، خاصة في ما

(40) Van den Enden, *Kort Verhael*, 19-22, 30-1, 69; Klever, 'Inleiding', 34.

(41) Klever, 'Inleiding', 34; van den Enden, *Kort Verhael*, 19, 30.

(42) Klever, *Sphinx*, 147.

(43) Mertens, 'Natural Man, Colonialism', (forthcoming).

(44) Mertens, 'Natural Man Colonialism', (forthcoming) Betts, *Early Deism*, 129; Ehrard, *L'Idée*, 748.

يتعلق بحماستهم المزعومة للحرية والمساواة وازدرائهم مجتمع أوروبا الطبقي المُؤسَّس على المال، والرتبة، وتراتبية المستويات.

ولا ريب في أنه يمكن النظر إلى كثير من تَصوُّر لاهونتان حَوْلَ كندا في ثمانينات القرن السابع عشر، بهجومه اللاذع على «الاستبداد الروحي» لرجال الدين الكاثوليك واليسوعيين، وعلى فساد الإدارة الاستعمارية، والعواقب السيئة لإقصاء الهيغونوتيين على الرغم من مهاراتهم وعادات العمل الجاد عندهم، بوصفه اتهامًا لنظام استعماري بعينه بدلًا من النزعة الاستعمارية الأوروبية في حد ذاتها. وقد اتُّهِمَ رجال الدين الكاثوليك بالتلاعب بشكل شامل بالإدارة المدنية وكأنهم الحكام الحقيقيّون للبلاد، وبأنهم راكموا القوة والثروة، وفرضوا عدم تسامح وتشدُّد مُروِّعًا حقًّا.[45] «وما لا يمكن تبريره» على وجه التحديد، حسب وجهة نظره، هو حملة رجال الدين على الكتب التي يرفضونها، بهدف قَصْر مادّة القراءة في كندا على أعمال التفاني الكاثوليكي. وألقى الهنود على وجه خاص، في ما يرى، اللوم على رجال الدين واستنكروا «استبدادية الإمبراطورية» التي مارسوها عليهم وعلى البلاد بصفة عامة.[46] وكانت هذه انتهاكات يمكن، نظريًّا، تصحيحها من قبل التاج، ولاهونتان نفسه لا يتحدى بشكل مباشر الحيازة الملكية الفرنسية لكندا في حد ذاتها.[47] ولكن في عدة أماكن، خاصة في الزيادات التي أُدخلت على طبعة 1705، التي عزاها جان فريدريك برنار وآخرون إلى غودفيل،[48] يتسع الاتهام ليشمل الحكم الاستعماري نفسه وإخضاع الأوروبيين الشعوب الأصلية بصفة عامة. وكما هو الحال مع فان دين إندن، وتيسو دو باتو، وراديكاتي، وبرنار، تتمفصل القضية حَوْلَ مفهوم المساواة الأساسية، حيث يُعتبر العقل البشري «سمة جوهرية لروحنا»، وهو شيء عام بين الأمم والشعوب في كل مكان.[49] وفي الحوار الذي جرى بين البارون والهوروني «أداريو» (Adario)، والذي تعرض لإعادة صياغة كبيرة، على الأرجح من قبل غودفيل، أكد «أداريو» على أنه وشعبه لا يعترفون بأي سيد أو رئيس، ويعيشون كما يعيشون «من دون تبعية وفي مساواة تامة». بالتالي، فإنهم «أكثر نبلًا في ذلك وبشكل لا يُقارن» من الأمة الفرنسية التي ليست سوى كتلة ضخمة من العبيد «تحت الإرادة المطلقة لرجل واحد».

وقد مَجَّدَ لاهونتان المجتمع الهندي بوصفه مُؤسّسًا على المساواة ويتطابق تمامًا مع الطبيعة، وزعم، مثل فان دين إندن من قبله، أن الهنود ازدروا الأوروبيين لإعطائهم الكثير جدًّا إلى البعض دون الآخرين ولمراعاتهم بصورة أكبر أولئك الذين يملكون أكثر من غيرهم. ولكون الطبيعة خلقت البشر متساوين، فإن الهورونيين والإيروكوا، فيما يذكر، لم يكونوا يرغبون في أي تمييز في المراتب أو أي خضوع في المجتمع.[50] وفي الواقع، أقر البارون المنفي بصوت عالٍ، أنهم يتهكمون ويسخرون

(45) Lahontan, rev. Gueudeville, *Voyages du baron*, i. 68-9, ii. 74-5.

(46) Lahontan, *Nouveaux Voyages*, ii. 72-4; *Histoire des ouvrages des savants* (1702), 350.

(47) Muthu, *Enlightenment*, 31; Lahontan, rev. Gueudeville, *Voyages du baron*, ii. 74-5, 83-4.

(48) Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 125.

(49) Lahontan, rev. Gueudeville, *Voyages du baron*, ii. 242; Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 89, 127-8; Muthu, *Enlightenment*, 29-30, 68.

(50) Lahontan, *Nouveaux Voyages*, ii. 38; Ehrard, *L'Idée*, 524; Muthu, *Enlightenment*, 24-5.

من «التبعية القوية التي لاحظوها بيننا».[51] وقد أدعى الملك الفرنسي السيادة على كندا وبالتالي على الهنود والفرنسيين الذين يعيشون هناك. ورفض أداريو، الذي برز بوصفه معاديًا حقيقيًا لهوبز، وشارحًا لطبيعانية إيجابية قوية، هذه المزاعم لكونها سخيفة وظالمة. بأي حق اكتسب لويس الرابع عشر سيادته المزعومة علينا؟ هل بعنا أنفسنا له؟ «وهل قلنا إننا سوف نطيعه ونخضع لحمايته؟»[52] على الإطلاق. بالأحرى فإن الفرنسيين هم الذين جاءوا، من دون مُبررّات، ببنادقهم و«اغتصبوا» أراضِيَ تخص منذ زمن سحيق الهنود الذين، نتيجة لذلك، يملكون كل الحق في قلب الأمور وفرض حكمهم على الأوروبيين.

وفي ما يزعم لاهونتان، يعتبر كل الإيروكوا أنفسهم «سادة كبارًا مثل غيرهم»، ويقولون إنه بحسبان أن كل البشر قُدّوا من الصخرة نفسها، يَتعيّن ألا يكون هناك أي «تمييز أو تبعية بينهم».[53] ومن السمات البارزة الأخرى عند لاهونتان غودفيل الغياب المزعوم للخرافة بين الهنود الأميركيين. وعبر سخريتهم من التقارير اليسوعية بأن الإيروكوا يشاطرون علم الشياطين السائد في أوروبا، فإن هذين الكاتبين يزعمان «أن الشيطان لم يعبّر قط عن أميركيّته»، وهو إدعاء زعمه كذلك مبكرًا فان دين إندن حَوْلَ السكان الأصليين، كما يسمي هنود هولندا الجديدة.[54] ومرة أخرى فإن مضامين ذلك أن المسيحيين في الواقع أكثر خرافية من الهنود الوثنيين.

كذلك، فإن الهنود الأميركيين عند لاهونتان ينظمون الحياة الجنسية والزواج بعقلانية أكثر من البيض. وقد منحوا النساء الشابات الحرية الكاملة لاختيار أزواجهن، أو الموافقة عليهم، من دون أي طغيان من الأسرة. كما أن الطلاق، كما يُذكّر جان فريدريك برنار قرّاءه، في استعادة مادة لاهونتان في خلاصته الوافية حَوْلَ أديان العالم في 1723، متاح بسهولة ولكن نادرًا ما يكون ضروريًا لأن زيجاتهم، كونها أفضل تأسيسًا، تستمر مدة أطول وتتطور بشكل مُرْضٍ أكثر من زيجات الأوروبيين.[55] وبينما يتباهى الرجال الأوروبيون بمآثرهم الجنسية ولكنهم يفرضون على النساء شرعة مرهقة من العفة والحياء، والرقابة الوحشية للسمعة، وهذه ازدواجية في المعايير تستلزم وصمة ثقيلة حيث تتعرض ممارسة النساء للجماع الجنسي خارج إطار الزوجية للتشكيك، فإن الهنود الكنديين، في ما يُزعم، لم يجعلوا العذرية والعفة صنمًا معبودًا، وتركوا النساء والرجال الشباب أحرارًا ليجربوا العملية الجنسية قبل الزواج وبعده.

إضافة إلى ذلك، فإن الإيروكوا والهورونيين عند لاهونتان، مقتنعون بأن المسيحية «كتاب بشري» لأن هذا الدين قد انقسم إلى طوائف متصارعة كثيرة.[56] وعلى الرغم من بُعده الطوباوي

(51) Lahontan, *Nouveaux Voyages*, ii. 97; Hazard, *European Mind*, 28-9; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 215-16; Israel, *Radical Enlightenment*, 581.

(52) Lahontan, rev. Gueudeville, *Voyages du baron*, ii. 244; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 216.

(53) Lahontan, *Nouveaux Voyages*, ii. 98.

(54) Ibid. ii. 126-7; Betts, *Early Deism*, 129; Klever, *Sphinx*, 148.

(55) Bernard, *Cérémonies et coutumes*, i. 58; Muthu, *Enlightenment*, 26-7.

(56) Lahontan, *Nouveaux Voyages*, ii. 119-20; van Eijnatten, *Liberty and Concord*, 246.

المميز، فإن بناء لاهونتان، وغودفيل، وبرنار كان مُصمِّمًا بشكل واضح لتقويض فصل هوبز الحاسم «حالة الطبيعة» عن الحياة في المجتمع تحت شكل من التنظيم السياسي، وفي الواقع دمج الاثنين، لخلق مجتمع قريب من حالة الطبيعة ولكنه متناغم ومُتحرِّر من النزاعات الداخلية، ويسمح بحرية قصوى للجميع.(57) وهنا تكمن جوهريًّا خاصيته الراديكالية والإسبينوزية. وقد أكد لاهونتان، الذي جعله غودفيل أكثر تَشدُّدًا ثم أعاد ذكره برنار وبروزين دو لامارتينيير، أن المساواتية الهندية الأميركية ورفض التبعية الإمبراطورية كانا مرتبطين بشكل مهم بعقلانيتهم وكونهم متحررين من «الخرافة».

وفي الواقع، فإنهم صوروا الأميركيين الأصليين بوصفهم أشياعًا لفلسفة عملية إسبينوزية شديدة العقلانية «من الحس السليم»، مماهين الله مع الطبيعة وكل الأشياء، وهذا مذهب يُؤكِّد، في ما يُفترض، أنه يَتعيَّن على الإنسانية ألّا تنزع عنها أبدًا فوائد العقل، كونه «أنبل ملكة حبانا بها الله».(58) ويلاحظ رَدّ نقدي على كتاب لاهونتان في كتاب **تاريخ الأعمال العلمية** (*Histoire des ouvrages des savans*) أن الهنود الأميركيين عند لاهونتان يسخرون من دين الأوروبيين، مندهشين فيما يفترض من سذاجة الفرنسيين لتصديقهم «معجزات العهد القديم والجديد» واعتبروا هذا «بساطة كان لها أن تجعل متوحشي كندا يشعرون بالخجل»؛ وقد أُعيد استخدام هذه النقطة في 1751، من قبل أحد مساعدي ديدرو، الأب بستري (Abbé Pestré)، في إسهامه في مقالة «الكنديون» («Canadiens»)، المتأثرة بمنظور لاهونتان بشكل مُكثَّف، في المُجلَّد الثالث من **الموسوعة**.(59)

ويُؤسِّس لاهونتان وغودفيل الظلم الأساسي الذي ألحقته الملكية الفرنسية و«الطغيان» الكنسي بالإيروكوا والهورونيين المساواتيين ومحبي الحرية من البحيرات العظمى على حجج المساواة الأساسية ووحدة الجنس البشري وعلى الرفض الجمهوري للملكية ذاتها. ويستند كل من النظام الاستعماري و«الطغيان» المحدد لرجال الدين الكاثوليك في النهاية، في ما يزعمان، على مبدأ الملكيّة المطلقة. وبالتالي لم تكن رفاهية الأمة في كندا، كما في فرنسا، «القانون الأسمى بل إرادة الملك»، وهذا مبدأ زائف تمامًا لا يحقق لأغلبية المجتمع أي فائدة.(60) وعبر نقده غير المُقيَّد لفرنسا يزدري «أداريو»، بحسب غودفيل، أن تعيش مثل هذه الأمة الكبيرة طوعًا لإرادة رجل واحد؛ وفي الواقع، فإنه لا يستطيع تَصوُّر شيء «أكثر غرابة، أو أكثر منافاة للعقل السليم».(61)

وفي حين أقرّ كتّاب، ومنهم فان دين إندن، وبولان دو لابار، وفونتنيل، وبيل، ولاهونتان، وغودفيل، وتيسو دو باتو، ورادیكاتي، وميسلييه، وموريللي، وديدرو، وبعدهم كوندورسيه، بأنّ المجتمعات البشرية المختلفة تقف بشكل لافت على مستويات مختلفة من الحضارة والتكنولوجيا، فإنهم يعتقدون كذلك، وبعكس لوك، أو فولتير، أو مونتسكيو، أو هيوم، أن هذا لا يعني بأي حال

(57) Van Eijnatten, *Liberty and Concord*, 25-6; Ehrard, *L'Idée*, 491-2.

(58) Lahontan, *Nouveaux Voyages*, ii. 117; Ehrard, *L'Idée*, 452, 745.

(59) *Histoire des ouvrages des savants* (Aug. 1702), 349; Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, ii. 581-2; Spallanzani, *Immagini*, 66, 96.

(60) Lahontan, *Nouveaux Voyages*, ii. 260; Ehrard, *L'Idée*, 491-2.

(61) Lahontan, *Nouveaux Voyages*, ii. 261; Muthu, *Enlightenment*, 24-5.

تراتبية أخلاقية أو قانونية للأجناس. وكما يصرون على أن الاختلافات الهائلة في مستويات الثقافة لا تؤمّن أي أسس للبيض للزعم بأي تفوق فطري على الناس الأكثر بدائية أو على الآخرين غير الأوروبيين. وفي الواقع، وعبر التقويم على أساس المساواة والكونية، ربما يمكن للأوروبيين ادّعاء عنصر من التفوق الأخلاقي الأصيل على (بعض) الآخرين في جانب واحد فقط. فقد اعتقد بولان على الأقل أن «العقل» كان أقلّ تَعرُّضًا لحصار الخرافة واضطهادها في أوروبا من أي مكان آخر حيث كانت النساء في الأزمنة الحديثة أقل خضوعًا وقمعًا هناك من «كل أمم آسيا وأفريقيا تقريبًا»، وأن الفلسفة السليمة أصبحت تُعزِّز وضعهن بشكل متزايد.[62]

ويُشتق الرفض الراديكالي للتراتبية العنصرية جزئيًا من قناعة مُتَحمِّسة بأن تَقدُّم الإنسان من البدائي إلى المتحضر، حيث كان فونتنيل أول من ذكر ذلك بشكل صريح، هو مسألة زمان ومكان وليس مسألة أجناس أو خصائص متأصلة. ويَتصوَّر مفهوم تاريخ الروح الإنسانية، الذي صاغه فونتنيل، وبولانفيلييه، وبورو ديلاند، المسار الطبيعي لتطور العقل البشري بكونه جوهريًا الشيء نفسه في كل مكان. في المقابل، تَصوَّر مونتسكيو، وفولتير، وهيوم الاختلافات بين الشعوب والسلالات العنصرية، سواء كانت مُترسِّخة في البيئة أم الأوضاع المناخية أم التقاليد الدينية أم خلافات عنصرية فطرية، على أنها بطبيعتها أكثر جوهرية.[63]

2. العبودية والتنوير المبكر

حقيقة أن جذور النزعة الراديكالية المعادية للإمبريالية ترجع إلى أواخر القرن السابع عشر لم تكن في حد ذاتها مثيرة للاستغراب، فقد كانت حقبة شهدت تصعيدًا هائلًا في حجم الاستيطان الاستعماري الأوروبي، وعلى وجه الخصوص البريطاني، فضلًا عن صراعات وحروب في ما وراء البحار. وبحلول منتصف القرن الثامن عشر، أصبح كل شبه القارة الهندية، وأستراليا والجزر المجاورة، ومعظم أوقيانيا على شفا الانضمام لمعظم الأميركتين، وأفريقيا، وجنوب شرق آسيا تحت هيمنة الأوروبيين السياسية والعسكرية. وبشكل متزامن، كانت هذه الفترة تشهد تدخُّلًا مُتَّسِعًا بشكل درامي، خاصة من قبل البريطانيين، من استعباد، ونقل، واستغلال العبيد السود.[64] وقد ارتفع عدد العبيد المنقولين من أفريقيا إلى العالم الجديد من 57000 في سبعينيات القرن السابع عشر إلى ما يقارب ربع مليون، أو 242000 فرد، في عشرينيات القرن الثامن عشر.[65] بالإضافة إلى ذلك، ارتفعت بحلول ستينيات القرن الثامن عشر نسبة تجارة العبيد الأطلسية التي تسيطر عليها بريطانيا، مقارنة بسائر أوروبا، بشكل ثابت إلى أكثر بكثير من نصف المجموع الكلي. وبحلول ذلك الوقت، حققت بريطانيا هيمنة لا نظير لها على الخطوط البحرية الرئيسة في العالم فضلًا عن أميركا الشمالية، ومنطقة البحر الكاريبي، وغرب أفريقيا، والهند، وأستراليا والجزر المجاورة. وكانت فعلًا إمبراطورية لا تغرب عنها الشمس أبدًا وكانت جغرافيًا الأكثر اتساعًا في الوجود.

---

(62) Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 193.

(63) Hourcade, 'Jet de plume ou projet', 20-3; Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 203.

(64) Hoppit, *A Land of Liberty*?, 268; Richardson, 'British Empire', 441.

(65) Richardson, *British Empire*, 442.

وفي حين أنه قد لا يكون من الإنصاف بشكل كامل تصوير لوك على أنه أيديولوجي الإمبراطورية والزعم بأنه «الفيلسوف الرئيس الأخير الذي بحث عن مُبرِّرات لعبودية مطلقة ودائمة»، فقد كان من الصعب جدًّا عند الكتابة، وسط القوة الأكثر نجاحًا بين القوى الاستعمارية التي أدى تَوسُّعها الاستعماري بشكل كبير أثناء هذه الفترة إلى تعزيز رخائها الوطني وساعد على تشكيل الإحساس النامي بالهوية القومية، عدم قبول، على الأقل إلى درجة ما، الإمبراطورية ومُؤسَّساتها. وعلى أي حال أيد لوك العبودية ضمنيًّا، على الأقلّ في تعاملاته المالية، وكانت لديه أسهم كبيرة في الشركة الملكية الأفريقية التي استثمر فيها 600 جنيه في 1672، وهو مبلغ كبير جدًّا في ذلك الوقت، إلى جانب كونه من بين المستثمرين الأحد عشر الرئيسين في «شركة مغامري البهاما» التي تأسست في السنة نفسها.[66] ولكن لم يكن استثماره في العبودية استثمارًا ماليًّا فحسب: كونه فيلسوفًا محابيًا بشكل واضح لتراتبية اجتماعية طبقية بشكل حادّ ولتفاوت واسع في المِلْكية، كان هناك عنصر تردد، لا يمكن إنكاره، وقد يكون هناك تناقض، في شروحه حَوْلَ العبودية.[67]

وقد قام لوك، بصفته سكرتيرًا للوردات مالكي كارولينا في السنوات 1669ـ1675، بدور بارز في وضع أول «دساتير أساسية لكارولينا» (1669)، وكان من أهدافه الرئيسة «تَجنُّب تشييد ديمقراطية تستند على الكثرة». وقد خطط مستعمرو كارولينا لترسيخ التراتبية الاجتماعية بقوة في هذا المحيط الجديد، وصمموا نظامًا مُفَصَّلًا من «القبور الأرضية» البيضاء الوراثية «hereditary white landgraves»، وهو مصطلح ربما صاغه لوك، الذي أصبح، في الواقع، أحدهم، فضلًا عن «الكاسيك» «cassiques» الهنود، لهذا الغرض ضد ـ المساواتي.[68] بالإضافة إلى ذلك، في هذا الهرم الاجتماعي المُخطَّط، فإن العبيد السود سوف يكونون مُكوِّنًا مهمًّا وإن يكن مُتدنيًا من دون أن يؤثر هذا بأي طريقة على مفهوم لوك حَوْلَ مساواة الإنسان الروحية أمام الله. ذلك أنه في فكره، ليس هناك تأثير للعمل على خلاص النفوس الخالدة، على الرغم من أهميته البالغة، على المكانة المدنية. وقد نصت الدساتير التي تبناها اللوردات المالكون على أن «كل رجل حر في كارولينا سوف تكون لديه قوة وسلطة مطلقة على عبيده السود، من أي رأي أو دين مهما كان».[69]

وقد عمل لوك كذلك على مُراجَعة وتنقيح دساتير كارولينا للعام 1682، مُؤكِّدًا من جديد على تراتبية الألقاب والعبودية على وجه الضبط عندما كان يستكمل رسالتيه في الحكم، وبالتالي ساعد على مزيد من التعزيز لما أطلق عليه برك في ما بعد «الروح الأرستقراطية العالية في فرجين

(66) Farr, 'So vile', 267; Glausser, 'Three Approaches', 200-1.

(67) Laslett, 'Introduction', 105-6; Dunn, *Political Thought*, 174-7; Marshall, *John Locke*, 117-18; Davis, *Problem of Slavery*, 45; Waldron, *God, Locke and Equality*, 149.

(68) McNally, 'Locke, Levellers', 92-3; Farr, 'So vile', 263-5; Glausser, 'Three Approaches', 203; Armitage, 'That Excellent Forme', 14.

(69) Armitage, 'That Excellent Forme', 14; Farr, 'So vile', 263, 265-6, 272; Tully, 'Rediscovering America',

171-2; Uzgalis, 'An Inconsistency', 82; Montag, *Bodies, Masses, Power*, 110.

والمستعمرات الجنوبية».[70] وكان يستشهد غالبًا بالمزارع البريطانية في جزر الهند الغربية وأميركا الشمالية، وهي مستعمرات تعتمد على أشكال مُتنوِّعة من عمل السخرة، بطرق تعني ضمنيًا وبشكل كامل قبول المبادئ التي تَأسَّست عليها هذه المُستعمَرات.[71] وبعد استعادة الرعاية الملكية عقب الثورة المجيدة، عمل لوك كذلك خلال السنوات 1696-1700 مُفوَّضًا لمجلس التجارة الذي شمل عمله، ضِمْنَ مَهامّ أخرى، صياغة تعليمات لحاكم فرجينيا في 1698، ووجّهه بكل توكيد إلى كبح «القسوة غير الإنسانية» تجاه العبيد السود، ولكنه طلب منه أيضًا تأييد الشركة الملكية الإفريقية التي تتعامل أساسًا مع العبيد بينما شَجَّعَ، في الوقت نفسه، «هداية السود والهنود إلى الدين المسيحي».[72] وقد لا يُشكِّل قبول عبودية السود سمة أساسية في فلسفة لوك، ولكنه كان جزءًا مُهِمًّا في حياته وتَوقُّعاته.[73]

ولعله لم تكن هناك شخصية فكرية عظيمة في ذلك العصر تجمع، بشكل أكثر نمطية، بين الميول الليبرالية ومعضلات وتناقضات التنوير المحافظ أكثر من مونتسكيو الذي يمكن لكتابه الضخم، والثري، والغامض في بعض الجوانب **روح القوانين**، بتوكيده على الاختلافات بين القانون، والأخلاقيات، والعادات في محيطات مختلفة، تتشكّل بظروف مختلفة، أن يؤدّي بسهولة غريبة إلى قراءات متناقضة في أجزاء مختلفة من الكرة الأرضية. وفي حين يتضمن كتاب مونتسكيو بالتأكيد إحدى أولى الهجمات المتواصلة على العبودية من موقف فلسفي «تنويري»، بوصفها مناقضة لقانون الطبيعة، فقد اكتسب نقده العبودية كذلك سمعة ليست غير مستحقة بالكامل بأنه ضعيف، ومتناقض ذاتيًا، بل حتى وقح إلى حد ما.[74] ولم يكن من الصعب كذلك العثور بين دوائر نخبة مزارعي جزر الهند الغربية الفرنسية قبل العبودية، أو في مكان من العالم الجديد، على مُرَوِّجين حريصين على إعادة صياغة أفكاره، والاستشهاد بحرية من نصه، والركون إلى الظروف الخاصة وتأثير المناخ والبيئة، لدعم دعوات التراتبية العنصرية وتبرير العبودية، كما أنه، في روسيا وبولندا، تم الدفاع في ما بعد عن مُلاءَمة العبودية، ضِمْنَ السياق المناسب، عبر الركون إلى مونتسكيو. ولم يكن هذا تبريرًا للعبودية وَفْقَ مبدأ أساسي، ولكنه كان تبريرًا وَفْقَ مصطلحات مونتسكيو حَوْلَ كون الاحتياجات المحلية الخاصة، والبنى الاجتماعية، والظروف البيئية تقتضي أشكالًا من الإخضاع وعمل السخرة يُعوِزه من ناحية أخرى أي أساس منطقي من العقل، أو العدالة، أو الأخلاقيات الأساسية.[75]

ولا شك في أن تقديم مونتسكيو كمدافع عن الإمبراطورية الاستعمارية، والتراتبية العنصرية، والعبودية كان بمثابة تطويع لنصوص مونتسكيو. غير أنه لم يكن هناك تطويع له إذا تعلق الأمر بمنع أن تتحوّل وجهة نظر «تنويرية» ظاهريًا مُؤسَّسة على كتاب **روح القوانين** إلى جزء مكمّل لأيديولوجيا

---

(70) Armitage, 'That Excellent Forme', 15.

(71) Locke, *Two Treatises*, 237, 283-5; Tully, 'Rediscovering America', 168, 171.

(72) Farr, 'So vile', 269.

(73) Ibid., 281; Glausser, 'Three Approaches', 203-4.

(74) Popkin, 'Philosophical Bias', 30-3; Ehrard, *L'Idée*, 735-6; Tarin, *Diderot*, 23; Peabody, '*There are no Slaves*', 66-7, 101-2; Ghachem, 'Montesquieu in the Caribbean', 12-14.

(75) Ghachem, 'Montesquieu in the Caribbean', 24-5; Parker, *Agony of Asar*, 55.

فرنسية كاريبية استعمارية في أواخر القرن الثامن عشر. وعلى سبيل المثال، ألهم هذا منظور مونتسكيو الزائف كتابات م. ل. إ. مورو دو سان ميري (M. L. E. Moreau de Saint Méry) (1750-1819)، وهو مُحامٍ جمع عدة دراسات حَوْلَ أجزاء مختلفة من جزر الهند الغربية وعمل نائبا عن جزر المارتينيك في «الجمعية التأسيسة الفرنسية»، في 1790، وترأس فترة من الوقت كومونة باريس. وقد قام مورو، مستدعيًا مونتسكيو، «بشجب الأب غريغوار (Abbé Grégoire)، وأصدقاء السوء، والخلاسيين الفرنسيين بشكل عنيف لأنهم يهيّجون الأمور من أجل المساواة في الحقوق في المستعمرات الكاريبية».(76) وهكذا، فإن هناك مفارقة مجازية مزدوجة حيث ذُكر بشكل خاطئ، في المارتينيك، في مرحلة معينة أنه حثّ على عتق العبيد، في خطاب ألقاه بباريس في أيار (مايو) 1789، وهو سوء فهم سرعان ما أضر بسمعته بين المزارعين الفرنسيين.

من الواضح إذًا أن أنساق لوك، ومونتسكيو، وهيوم، وحتى نسق فولتير، لم تسبّب عائقًا أو معارضة حقيقية للهيمنة المتواصلة للتبريرات اللاهوتية للعبودية، وهي حجج ظلت مألوفة بشكل واسع في أوائل ومنتصف القرن الثامن عشر. ولا يعني هذا إنكار وجود حجج لاهوتية مُهِمَّة ضد العبودية كذلك؛ ولكنها كانت أقرب لأن تحظى بالتشجيع أساسًا داخل كنائس هامشية منشقة. وعلى أي حال، حرصت القوانين الملكية التي منهجت النظم الإدارية لجزر الهند والتي أصدرتها القوى الأوروبية، على دمج أهدافها السياسية والمرْكنتالية مع المذاهب اللاهوتية التي تُشْرِعِن أساليب حكمها وتلك المُؤسَّسات، مثل عبودية السود، التي كانت مميزة للسياق الاستعماري. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن شرعة لويس الرابع عشر السوداء في 1685، التي حددت شروط العبودية في المنطقة الكاريبية الفرنسية، جمعت بين أيديولوجيات الملكية والأرستقراطية والرسالة «الحضارية» وبين الأهداف الدينية بشكل يقترب كثيرًا مما وُجد كذلك في المصطلحات القانونية والإدارية لنواب الملك وحكام أميركا الإسبانية والبرتغالية. ولم تُستخدم العقيدة بشكل واسع في تبرير الإمبراطورية فحسب بل كذلك في تبرير العبودية، والسيطرة العنصرية، وأنواع التراتبية الاجتماعية الجديدة، التي يُفترض أنها جميعها أدوات خلاص للوثنيين الذين تمت هدايتهم مُؤخَّرًا إلى «العقيدة الصحيحة»؛ لأن هذه المُؤسَّسات وضعت المهتدين مُؤخَّرًا تحت وصاية لاهوتية فعالة معزولين بشكل كامل عن «الهرطقات» المدمرة للنفس التي شملت في المنطقة الكاريبية الفرنسية الكالفنية واليهودية فضلًا عن الوثنية الأفريقية.(77)

وكان عالم اللاهوت المسيحي الأسود الأبرز في فترة التنوير المبكر، ياكوبس يوهانس كابيتين (Jacobus Johannes Capitein) (1717-1747)، الذي كان عبدًا يتحدث باللغة الهولندية وكانت لديه معرفة كبيرة وكان ماهرًا في اللغة اللاتينية التي درسها مدة خمس سنوات في ليدن (1737-1742)، من بين الكثيرين الذين دافعوا بقوة عن مبدأ دونية السود الفطرية وعن مُؤسَّسة العبودية ضد هوجة الشعور المعادي للعبودية الذي يموج في هولندا في ذلك الوقت. وقد أرسلته شركة غرب

(76) Ghachem, 'Montesquieu in the Caribbean', 22-4; Davis, *Problem of Slavery*, 187-8.

(77) Stuurman, 'François Bernier', 10-11, 14; Stuurman, 'How to Write a History of Equality', 23-38.

أفريقيا الهولندية كي يكون واعظًا في القاعدة الهولندية في إلمينا وعمل مُبَشِّرًا إصلاحيًا في غرب أفريقيا، حيث عارض بشكل ممنهج مبدأ المساواة العنصرية والحرية الإنسانية الأساسية، وقام بذلك على أسس لاهوتية خالصة. وكان للخطيئة الأصلية دور كبير في حججه، مثلما كان لها في حجّة أوغسطين؛ وكذلك فعلت اللعنة التوراتيّة على حام والمعتقدات الأخرى. ولكن الأهمية التاريخية لكتاب كابيتين **مقالة سياسية-لاهوتية حَوْلَ العبودية** (*Staatkundig-godgeleerd onderzoekschrift over de slavery*) (1742) تكمن في طرحه أن عبودية السود لا تتناقض، ولا يمكنها أن تتناقض مع «الحرية المسيحية»، التي يَتعيَّن فهمها على أنها روحية بالكامل بدلًا من أن تكون جسدية.

و«من الواضح بما لا يدع مجالًا للشك»، في ما يعتقد كابيتين، «أن معظم الهولنديين يرغبون في إقناع أنفسهم والآخرين خلال النقاش بأنه لا يمكن للحرية المسيحية بأي حال أن تسير خطوة بخطوة مع العبودية بالمعنى المناسب».[78] وفي الواقع، كانت هناك فكرة آخذة في الرسوخ، فيما يقول، وهي أن «عبادة الله لا تَتعيَّن رعايتها بالضرورة بالعقل الخالص فحسب»، الذي يجادل بأنه كافٍ، «ولكن في الواقع كذلك بجسد حر».[79] وعلى هذا رد بقوله إنه «كان لزامًا على كل المسيحيين الحقيقيين أن يُشجِّعوا بشكل جادّ تلك الوسائل التي تساعد، بمشيئة الله، على تَطوُّر هداية الوثنيين»، أي «يجب نشر الكتاب المُقدَّس في زمننا في أي مكان تؤدي فيه سيطرة المسيحيين وقوتهم» إلى تمهيد الطريق.[80] ومن هذا، يرى المرء، في ما يعتقد، خطأ أولئك في هولندا، «الذين، حيث أضلتهم روح غير معروفة، ارتأوا أنه لا يمكن للحرية الإنجيلية أن تتعايش مع عبودية الجسد».[81] وإذا كانت العبودية غير قانونية على التراب الهولندي، فإن ذلك راجع إلى قوانين بعينها في الجمهورية، وليس لأي تعليم من التعاليم المسيحية. وإذا حدث في إنكلترا، بوصفها متميزة عن مستعمراتها، «أن أُلغيت العبودية القاسية»، يظل هناك خدم ومتدربون بيض يعملون بالسخرة بشكل قانوني، كأولئك المربوطين بالعمل «مثل العبيد تمامًا، لمدة زمنية، على أساس عقد، ويتم إرسالهم بشكل مستمر إلى جزر الهند الغربية».[82]

ويشجب كابيتين أولئك الأشخاص في هولندا الذين يجعلون شغلهم الشاغل استنكار العبودية، بوصفهم «متعصبين» وأشخاصًا يخلطون بين «الحرية الروحية» والحرية الجسدية. ويقر أنه «وَفقًا للقانون الطبيعي» سمح الظرف المشترك «للجنس البشري المبكر بحرية متساوية لكل الناس»، ولكنه يُؤكِّد أنه منذ سقوط الإنسان ولعنة حام لم تعد هذه الاعتبارات الفلسفية تنطبق. وفي الوقت نفسه، كان مُحتَّمًا أن يؤدي هذا التركيز اللاهوتي في كثير من الدفاع عن العبودية إلى اتهامات بالنفاق الصارخ. «المسيحيون» الذين يجب أن يحبوا كل البشر الآخرين كما يحبون أنفسهم، كما لاحظ جان فريدريك برنار بشكل ساخر، في طبعة 1731 من إعادة صياغته لبفرلاند، يذهبون كل سنة لشراء

(78) Capitein, *Political-Theological Dissertation*, 103.

(79) Ibid.

(80) Ibid., 82; Smith, *Religion and Trade*, 127.

(81) Capitein, *Political-Theological Dissertation*, 93.

(82) Ibid., 129.

وبيع بشر آخرين يقودونهم إلى الأسواق مثل الحيوانات، ويعتبرون «حياة هؤلاء العبيد أقل قيمة من حياة الكلاب».(83)

ولتعزيز قضيته بأنه من الممكن ألا يكون «للحرية الروحية» المسيحية أي تأثير على مسألة الحرية الجسدية أو العبودية، يستشهد كابيتين بكالفن، وبودان، وهنري مور، وكرستيان توماسيوس.(84) كما لم يكن هناك أي نقص في الوُعّاظ البروتستنتيين الآخرين في أوائل ومنتصف القرن الثامن عشر الذين يُقدِّمون تبريرات مشابهة. وعلى نحو مماثل يجادل عالم اللاهوت اللوثري الدانمركي المُبرِّز في منتصف القرن الثامن عشر إيريك بونتوبيدان (Erik Pontoppidan)، مُدافِعًا عن شركة غرب الهند الملكية الدانمركية التي شحنت العبيد السود من أفريقيا إلى جزر الهند الغربية الدانمركية (سانت توماس، وسانت جون، وسانت كروا)، ومنها أُعيد تصديرهم إلى أماكن أخرى، بأنَّ الوثنية شيء أسوأ بكثير حتى من الشكل الأسوأ من المسيحية (أي الكاثوليكي). بالتالي تظل العبودية مُبرَّرة: لأنه عبر هذه الوسائل سوف «يعرف [معظم العبيد] الله ومملكته بشكل أفضل، ويصبحون بذلك مُتَحرِّرين في يسوع المسيح، على الرغم من أنهم خدم لبشر».(85) وقد تبنت الأنغليكانية، سواء في لندن، أم في جزر الهند الغربية، أم في كارولينا الشمالية وكارولينا الجنوبية، الموقف نفسه إلى حد كبير وكذلك فعل الكالفنيون في إنكلترا الجديدة.(86) وفي حين أقر جوناثان إدواردز (Jonathan Edwards)، في ييل، بالمساواة «الروحية» للأفارقة والهنود، في 1741، فإنه شعر بأنه مضطر (ولو على مضض)، للمُوافقة على العبودية، مُلاحِظًا أن العبودية لم تُشجب في أي مكان من العهد الجديد حيث كل شيء شرير حقيقة «ذُكر صراحة ومُنع بشكل صارم».(87)

وكان موقف التنوير الراديكالي مختلفًا جدًّا. وعبر شجبه العبودية بوصفها مناقضة تمامًا للعقل، والعدالة، والمساواة الأساسية للإنسان،(88) أكد فان دين إندن أن كل الشعوب قادرة بشكل مُتساوٍ على إعمال العقل، والتعلّم، ووضع مجتمعاتهم على أسس حقيقية، مع احتمال استثناء الهوتينتوتيين فقط، في حالة ثبت أن تقارير الرحالة عن عوزهم للعقل الإنساني صحيحة.(89) وكان يُزعم في بعض الأحيان أن حماس فان دين إندن في شَجْبِ العبودية على أسس المساواة ليس له مثيل في التنوير المبكر ويَتعيَّن اعتباره لهذا السبب غير ممثِّل، وأنه حالة معزولة وليست جزءًا مُهِمًّا من نزعة راديكالية أوسع صوب المساواة الشاملة والعداء للاستعمار.(90) ولكن هذا يعني تجاهل الأساس الإسبينوزي النمطي لنظريته حَوْلَ المساواة وحقيقة أنه بعد فترة قصيرة فقط، قام العديد من الكتّاب وبالقوة نفسها بالتوكيد على المساواة العامة في إشارة إلى المجتمعات غير الأوروبية.

---

(83) Beverland, *État de l'homme*, 226.

(84) Capitein, *Political-Theological Dissertation*, 112, 115.

(85) Parker, *Agony of Asar*, 41, 164.

(86) May, *Enlightenment in America*, 70-1, 73, 134, 144; Schlenther, 'Religious Faith', 131-2.

(87) Marsden, *Jonathan Edwards*, 256-8.

(88) Ibid. 38-9; van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 160.

(89) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 169-70; Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, 89.

(90) Mertens, 'Natural Man, Colonialism', (forthcoming).

المساواة الأساسية، عند فان دين إندن، تجعل العبودية مشجوبة تمامًا وغير شرعية مثلها مثل كل أشكال الإخضاع المُمَأسس للشعوب غير البيضاء. ولكن هذا لم يَعْنِ أنه لا يوجد شكل شرعي من مستوطنات ما وراء البحار. لقد كان الهولنديون أمة تجارية وكانت جمهوريتهم مَركزًا لشبكة تجارة وشحن عالمية كبيرة. وفي كتابه **أطروحات سياسية حرة** (1665)، ناشد فان دين إندن مواطنيه إنهاء العبودية والخضوع الجائر عبر تبني نوع جديد من النزعة الاستعمارية «الحرة» جزئيًا بوصفها وسيلة لمُجابَهة الخطط المرْكنتالية العدوانية للملوك الإنكليز والفرنسيين الذين كانوا يسعون لتقويض الهيمنة التجارية الهولندية في ما يقول تحويل الثروة والمهارات والموارد الهولندية إلى أراضيهم، ما يؤدي إلى توسُّع تجارتهم وصناعتهم ويجعل ممالكهم أكثر رخاء وقوة، وملكياتهم التي ستكون مطلقة أقوى.[91]

ويحث فان دين إندن الهولنديين على التخلي عن «شركة غرب الهند» (المساهمة) التي كانت في السابق شديدة التسليح وقوية، وأصبحت الآن ضعيفة بسبب انهيار مستعمرتها في شمال البرازيل، في 1654، وعلى خَلْق شبكة من المستعمرات الحرة من مواطنين متساوين في العالم الجديد، ولكن هذه المرة من دون إخضاع السكان المحليين والتعدي عليهم، ومن دون أي تراتبية اجتماعية، أو حكومة كنيسة، أو عبودية. وعبر إنشاء مراكز الإنتاج والتجارة هذه فإنهم سوف يدعمون وطنهم ويؤسسون كذلك تجارة أكثر إنصافًا وأكثر مساواة مع الهنود الأميركيين. ويَتعيَّن أن تُسمى هذه المستعمرات الجديدة، في ما يعتقد، مُستوطَنات الشعوب الحرة. ومن المواقع المعقولة، كما يقول، مع بداية الحرب الأنغلو-هولندية الثانية (1664-1667)، قد يكون مرة أخرى شمال البرازيل، حيث فشلت «شركة غرب الهند» ولكن التخلي عنها بشكل نهائي للبرتغاليين صَعَّب قبوله على الكثير من الهولنديين، وخاصة الزيلنديين.[92] وعلى وجه التحديد، بدت أمازونيا، حيث أسس الزيلنديون بعض المستعمرات الصغيرة في أوائل القرن السابع عشر، موقعًا ممكنًا. مع ذلك، من المُفضَّل لمثل هذا الاستعمار المُبرَّر أخلاقيًا، في ما يقترح، أن يكون الموقع هولندا الجديدة (نيويورك، ونيوجيرسي، وديلاوير)، وهي أراضٍ استعمرها الهولنديون منذ 1611 وكان هو نفسه، مع الطوباويين الكلّيانيّين، يحاول تنظيم مستعمرة مستقلة، ومساواتية، ومعتمدة ذاتيًا، في زوانينبورغ على مصب نهر ديلاوير. ولكن ما إن انتهى من كتابة مؤلَّفه في أيار (مايو) 1665، حتى سقطت هولندا الجديدة في أيدي الإنكليز الذين أعلن ملكهم ملكيته لأراضي المستعمرة، ورفض قبول شرعية الوجود الهولندي في أي مكان من سواحل أميركا الشمالية.[93]

ومستعمرات المستوطنين المُؤسَّسة على ما أطلق عليه فان دين إندن «حرية طبيعية متساوية»، التي تخلو من كل أشكال الخضوع الاجتماعي، والسياسي، والكنسي لجزء من السكان لآخرين، سوف تخلق، في ما يعتقد، أسواقًا جديدة غير مُقيَّدة للصناعات المنتجة في الوطن،

(91) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 131-3, 142-3, 225-6; Bedjaï, 'Franciscus van den Enden', 299, 303; Israel, *Dutch Primacy*, 197-291.

(92) Israel, *Diasporas*, 347, 351-2.

(93) Van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, preface; Smith, *Religion and Trade*, 234; Klever, 'Inleiding', 28-32, 37-8.

فضلًا عن التجارة والشحن. وسوف يكون لهذه المستوطنات كذلك، في ما يعتقد، انفتاح، وديناميةٌ، وحيوية طبيعية، بما فيها قدرة على الدفاع الذاتي، ما يُمكِّنها بشكل ناجح من مُقاوَمة المُخطَّطات الإمبراطورية لقوى أعظم مثل إنكلترا وفرنسا. وسوف تكون المساواة والعمل الحر الأساس الجوهري لهذه المستعمرات التي سوف تعمل بدورها على تقوية نسيج الحرية والكرامة الإنسانية.

3. الإمبراطورية والهوية القومية

في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، أصبحت الإمبراطورية مُهِمَّة في تشكيل الهوية والتوجهات القومية في أوروبا في عدد من الطرق الجديدة والجوانب الجديدة المُهِمَّة. وكان الصراع العالمي المتصاعد بين بريطانيا وفرنسا منذ 1689 صراعَ قوّة عظيمًا في أوروبا، ولكن للمرة الأولى في تاريخ الصراعات الأوروبية سرعان ما أصبح يُنظر إليه بالدرجة الأولى على أنه منافسة واسعة على الإمبراطورية خارج أوروبا، وعلى وجه الخصوص في أميركا الشمالية، والهند، وغرب أفريقيا، ومنطقة الكاريبي. وفي الوقت نفسه، فإن الإدراك المتنامي بأن «الاستعمار» الناجح والتوسع الإمبراطوري، أكثر من أي شيء آخر، اللذين يفسران الزيادة الضخمة في القوة والثروة البريطانية ومجدها القومي في القرن حتى 1750،[94] عملا بشكل كبير على تعزيز قيمة الإمبراطورية في عيون رجال الدولة البريطانيين والعامة على حد سواء، ولم يُغيِّرا بشكل مُوارِب مشاعر الهوية القومية فحسب، بل دفعا البعض كذلك إلى افتراضات حَوْلَ التفوق الفطري للبريطانيين على الآخرين، أي على الأجناس غير البيضاء في المقام الأول، فضلًا عن الفرنسيين، والهولنديين، والإسبان، والأوروبيين الآخرين.

واعتبر عدد غير قليل من المُتحمِّسين للإمبراطورية احتمال الهيمنة العالمية الذي يلوح في الأفق مُبرِّرًا كافيًا في حد ذاته. وقد أدت أخبار تأمين تشارلز الثاني نقل السيادة على طنجة وبومباي من البرتغال إلى إنكلترا، وَفْقَ الاتفاق الأنغلو-برتغالي في 1661، إلى استجابة بهيجة من التجار ورجال البلاط في لندن. وقد اعتبر أحد الشراح الإنكليز، في 1661، أنه من المُسلَّمات أن هذا كان خطوة تثير الإعجاب ولا تُقدَّر بثمن «لإتمام العمل الذي يجعل أمتنا سادة، إن لم يكن على كل تجارة العالم، فعلى الجزء الأعظم منها».[95] وقد ثبت أن الإمبراطورية كانت طريقة مُؤكَّدة ليس لتعزيز ازدهار بريطانيا فحسب، بل كذلك تعزيز تَفَوُّقها الواضح على البرتغاليين، والإسبان، والإيطاليين، والفرنسيين، واليهود، والهولنديين، فضلًا عن المغاربة «البرابرة». وبالإشارة إلى خطط لمزيد من التوسع في شمال أفريقيا، فإن وثائق تشارلز الثاني الملكية اعتبرت ذلك مُبرِّرًا كافيًا لمزيد من الإضافات «إلى نطاق سلطاننا» من أَجْل أن «نكسب لرعايانا تجارة البرابرة وتوسيع مناطق سلطاننا في ذلك البحر، وأن نتقدم بذلك لتشريف تاجنا والتجارة العامة والرخاء لرعايانا».[96]

---

(94) Greene, 'Empire and Identity', 218-20.

(95) BL, MS Harl. 1595 'Sundry Particulars Relating to the Towne and Roade of Tanger', fos. 20v, 22v; Israel, *Diasporas*, 423-4.

(96) BL, MS Harl. 1595, fos. 11r-v.

ولكن كانت هناك كذلك سبل أخرى كثيرة تُؤثِّر الإمبراطورية عن طريقها بشكل متزايد على أجزاء مختلفة من أوروبا. وكان لدى إسبانيا، والسويد، وروسيا، والنمسا إمبراطوريات كبيرة داخل أوروبا وعلى تخومها وفي حالة روسيا والنمسا حدث هذا التوسع السريع منذ أواخر القرن السابع عشر وما بعده. ومن ناحية أخرى، كانت إيطاليا، التي كانت أجزاء من أراضيها تحت حكم إسبانيا، ولبعض الوقت النمسا، تتعرض لعملية تدهور اقتصادي عامّ عزاه كثيرون جزئيًا إلى تأثير الإمبراطوريات الاستعمارية. وكانت هذه وجهة نظر تمسّك بها بقوة دوريا الناقد اللاذع للإمبراطوريات الكبيرة، داخل أوروبا وخارجها. وقد أظهر دوريا، في ما يُزعم، عداء عميقًا نحو المجتمع التجاري الحديث.[97] ولكن واقع الحال أن هذا الجمهوري المتحمس طيلة حياته والمعجب بالجمهورية الهولندية لم يكن معارضًا للتجارة في حد ذاتها، ولا لسيولة النظم الاجتماعية التي تجلبها التجارة، بل كان معارضًا تحديدًا للإمبراطوريات العالمية العظيمة، حيث جادل بأنها كانت مُؤسَّسة على الفتح والقوة، وأنها مع استعباد الشعوب الأصلية خارج أوروبا قد أنزلت مرتبة معظم السكان داخل أوروبا إلى أوضاع تبعية غير مُبرَّرة. وهنا كان يفكر بوجه خاص في السيطرة الإسبانية الطويلة على أجزاء كبيرة من إيطاليا (نابولي، وصقلية، وسردينيا، ودوقية ميلانو). وفي الوقت نفسه، خلقت هذه الإمبراطوريات العظيمة عدم توازن خَطِر في القوة، وتوترات خَطِرة، داخل أوروبا عبر توليد موارد من الخارج استُخدمت للحفاظ على قوات عسكرية وبحرية هناك أكبر بكثير مما كان يمكن الحفاظ عليه في غيابها.[98] ومن الواضح أن هذه الانتقادات كانت مُوجَّهة إلى إسبانيا وبريطانيا على وجه الخصوص.

وقد نظر دوريا إلى الإمبراطوريات الاستعمارية العظيمة بوصفها نظامًا من القمع العالمي أهلك واستعبد الهنود في أميركا الإسبانية والبرتغالية وخرّب جزر الهند الغربية، ونزع من إيطاليا ازدهارها بل عرقل تَقَدُّم التعلم والفلسفة. وفي حين أن مدينته جنوى، كما يلاحظ، في موقع أفضل بالنسبة لتجارة الشرق من موقع لندن أو أمستردام، فقد عُرقلت بالكامل في الأزمنة الأخيرة من المُشاركَة في التجارة مع الإمبراطورية العثمانية، بسبب العوز في أساطيل بحْرية كافية تُمكِّنها من التنافس مع البريطانيين والهولنديين. وقد عبّر عن سخطه الحادّ من كون «هاتين القوتين البحريتين تمنعان التجارة المنقولة بحرًا عن كل الأمم الأخرى».[99]

وبعيدًا عن كونه يمقت التجارة، اعتبر دوريا التجارة المنقولة بحرًا العامل الرئيس الذي يفسر عظمة إيطاليا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر والذي جعلها مركز أوروبا الثقافي. وكان، في الواقع، يشجب ويمقت تجارة النظم المفروضة، والاستغلال، والحصار، والإمبراطورية التي اعتقد أنها دمرت معظم العالم اقتصاديًا، بما في ذلك إيطاليا. وكان جيانوني كذلك، في كتابه **التاريخ المدني لمملكة نابولي** (*Civil History of the Kingdom of Naples*) (1723)، ناقدًا قويًا للتأثير الضارّ للحكم الإسباني على نابولي،[100] ولكن دوريا كان استثنائيًا في هذه الفترة في ربطه أضرار

---

(97) Ferrone, 'Seneca', 43; Carpanetto and Ricuperati, *Italy*, 99-100.

(98) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 288-98.

(99) Ibid. i. 174; Israel, *Dutch Primacy*, 308, 414; Anderson, *English Consul*, 52-4.

(100) Giannone, *Opere*, 199-200, 252-3, 274-6; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 122-3.

الإمبريالية الإسبانية في أوروبا بنقد أوسع للنظام المركنتالي الإسباني في مجمله، وقارن بشكل مُتكرِّر التجارة الإسبانية والإمبريالية الأخرى بما أطلق عليه «التجارة الحقيقية والطبيعية».(101) وعلى الرغم من أنه كان مَيّالًا للنظر إلى الترف بوصفه سببًا للتدهور الأخلاقي، والطغيان، وبداية النزعة الارتيابية، فإنه لم يتردد في اعتبار الإمبراطوريات التجارية الضخمة السبب الرئيس لنمو الترف في العالم.

وهكذا التقت الفلسفة، والتحرير، والازدهار، والفضيلة السياسية، وعودة إيطاليا كلها بأسلوب لافت في راديكالية دوريا المناوئة للاستعمار. وفي حين تَعلَّق فكره السياسي بشكل رئيس بإيطاليا، فإنه كان بشكل متزامن دعوة عامة للتحرير وتأسيس الجمهوريات. وعبر مُواصَلته طيلة حياته نقده اللاذع ضد «الطغيان» الخبيث لدى فيليب الثاني في إسبانيا، وهو طاغية مُتعصِّب، فيما يقول، أبقى الشعوب جاهلة وضعيفة بحيث يستطيع الهيمنة عليها بسهولة أكثر، وخصوصًا في نابولي، عزا قدرته على تجميع أساطيل وجيوش عظيمة إلى ما اعتبره التأثيرات الضارة بشكل هائل للملاحة والتجارة الإمبراطورية العالمية الجديدة.(102) وقد نجمت قوة إسبانيا عن سيطرتها على موارد وثروة مقاطعاتها الأميركية في المكسيك والبيرو، و«ما كان لسكان جزر الهند الغربية شراء سلعهم من كل أمم أوروبا (بما في ذلك إيطاليا) إلا عندما تصبح تلك التجارة حرة ومفتوحة لكل الأمم» وليس الإسبان فقط، وأخيرًا لن يمكن لإيطاليا الحصول على نصيبها المنصف فحسب ولكن «لن يكون بمقدور الإسبان ممارسة طغيانهم على الهنود».(103)

ولم يكن في وسع نزعة مضادّة للاستعمار مُؤسَّسة على المساواة، وحرية الفرد، «والإرادة العامة»، ورفض جمهوري للملكية، مثل التنوير الراديكالي، أن تقصر اهتمامها على المشاكل التي تُسبِّبها الإمبراطوريات الاستعمارية ما وراء البحار خارج أوروبا. لأنه ما دامت مفاهيمها الأساسية تُؤمِّن أدوات فكرية مطلوبة لتوحيد رفض التراتبيات العنصرية، والعبودية، والتبريرات الدينية للإمبراطورية، ونظُم التبعية الاقتصادية المفروضة خارج أوروبا، وتوحيدها في نظام شامل لنظرية ضد-استعمارية، فإن للحجج نَفْسها صلة واضحة بالمطالبات بالسيادة فوق القومية والإمبريالية في إيرلندا، وإسكتلندا، والفتوحات النمساوية الأخيرة في المجر والبلقان، واستحواذ البندقية الحديث على البيلوبونيز، واستحواذ روسيا على المقاطعات البلطيقية السويدية السابقة ومطالبها في البحر الأسود، فضلًا عن المقاطعات الإسبانية في إيطاليا. وجوهريًّا تنطبق المبادئ التأسيسية نَفْسها بشكل مُتساوٍ على السياقات الإمبراطورية داخل أوروبا وخارجها.

وإذا كانت الأيديولوجيا المطلقة قد جعلت الممالك والشعوب الصغيرة فريسة سهلة لمُخطَّطات العظمة لملوك عظام مثل لويس الرابع عشر والقيصر بطرس الأكبر، فإنه من غير الواضح ما إذا كانت «مبادئ ثورة» سنة 1688، كما أوّلها المحافظون (التوري Tories) ومعظم الليبراليين (الويغ Whigs)، قد ساعدت أيًّا منهما. ويجادل البعض بأن ثورة 1688-1689 قد خانت في الواقع وعودها

(101) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 288-9, 299, 329.

(102) Ibid. iv. 292-3, 303, 326; Stone, *Vico's Cultural History*, 172-3.

(103) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 326.

في إسكتلندا عبر توسيع سلطة البرلمان، واستيعاب مجلس إسكتلندا في مجلس إنكلترا وَفْقَ مرسوم الاتحاد (1707)، ما زاد من تعزيز وضع المصالح الإنكليزية ذات المنشأ اللندني ضِمْنَ عمل الدولة البريطانية. وقد شعر بعض الإسكتلنديين أن بنية إمبريالية جديدة قمعية قد فُرضت عليهم ضد إرادتهم وعلى حساب مُؤسَّسات إسكتلندا المنفصلة وهويتها السياسية. وكان من بين هؤلاء أندرو فلتشر (Andrew Fletcher) من سالتون والسير جيمس مونتغومري (Sir James Montgomerie) من سكيلمورلي وكلاهما جمهوري وكانا أصلًا خصمين مُتحمِّسين لحكم ستيوارت المطلق.[104] وافق مونتغومري على حقيقة أن «الثورة العظيمة الأخيرة في بريطانيا»، كما يُطلق عليها، «حَوَّلت ملكيّتنا الوراثية إلى ملكية منتخبة»، ولكنه استاء كذلك من تنصيب أمير أورانج على العرش ومن «حالات القمع الضخمة والانتهاكات الجلية لحقوقنا المختارة وأكثرها قيمة التي نشعر بها في الوقت الراهن» ما جعله يعود إلى السلاح، وينحاز إلى اليعقوبيين ضد نظام حكم وليام.

مع ذلك، شاطرت إسكتلندا في كثير من مكاسب إنكلترا المتأتية من الثورة، ومن نمو القوة والتجارة البريطانية، والإمبراطورية ما وراء البحار، بحيث يمكن بالكاد القول إنها تدنت إلى منزلة التبعية الاستعمارية. ولكن الوضع كان مختلفًا بالنسبة لإيرلندا، التي لم تخضع إلا متأخرة لجيش وليام، بعد حرب صعبة ومريرة، في 1691 وحيث وُضعت الأغلبية الكاثوليكية في وضع مُتَدنٍ بشكل واضح بالنسبة للبروتستنتيين. وقد تفاقم التدهور الصارخ لوضع الأغلبية الكاثوليكية بشكل أكبر بسبب ما أطلق عليه مونتغومري «الانتهاكات غير المنتظمة وغير المسبوقة وإخفاقات الجيش [البروتستنتي الأنغلو-هولندي] الإيرلندي، والخراب الذي حل بتلك المملكة البائسة بسببهم» كونها تذكّر بشدّة بحقبة كرومويل.[105] تم إذًا تخفيض منزلة إيرلندا إلى وضع تبعية من الناحية الفعلية، ويمكن القول إنها لا تختلف إلا قليلًا عن وضع المستعمرة عمليًّا.

ولم يستأ من هذا الوضع الكاثوليك فحسب، بل أيضًا كثير من البروتستنتيّين الإيرلنديين، حيث نشر وليام مولينو (William Molyneux)، كما رأينا، كتابه اللافت **قضية إيرلندا** (*The Case of Ireland*) (دبلن، 1698) احتجاجًا على ذلك الوضع. وعلى الرغم من أن هذا كان نصًّا، كما أكد للوك، يثق في أنه صاغه بما يكفي من «الحذر والخضوع بحيث لا يُسبِّب بشكل عادل أي إساءة»، فقد سبب في الواقع إساءة كبيرة في كل من إيرلندا وإنكلترا وحرقه الجلاد العام علنًا بناء على أوامر البرلمان.[106] وفي الحقيقة، فإنّ مُناشدة مولينو وليام الثالث لإنقاذ إيرلندا من مأزقها بعد 1688، وحثه الملك على إنجاز تَعَهُّده في إعلان لاهاي، في تشرين الأول (أكتوبر) 1688، و«إنقاذ هذه الأمم من القوة الاعتباطية» عبر كبح سطوة برلمان لندن المتسعة بشكل فجائي في إيرلندا، وجعله يحترم البرلمان (البروتستنتي) الإيرلندي، في دبلن، استندت جزئيًّا على دستور إيرلندا القديم، والسوابق،

(104) Montgomerie, *Great Britain's Just Complaint*, 60; Worden, 'English Republicanism', 462.

(105) Montgomerie, *Great Britain's Just Complaint*, 35; Hayton, 'Williamite Revolution in Ireland', 211-13.

(106) McLoughlin, *Contesting Ireland*, 41, 44, 50.

والتقليد ولكن جزئيًّا أيضًا على الزعم اللوكي الأوسع والمحتمل أن يكون راديكاليًّا بأنّ الحرية هي «الحق الفطري لكل البشر».[107]

وبالإضافة إلى أفعال جيش الاحتلال، تأجج الاستياء الإيرلندي بسبب منع التصدير الحر للمنسوجات الصوفية الإيرلندية، الذي كان يهدف إلى تعزيز المنتجات الإنكليزية على حساب المنتجات الإيرلندية، وبسبب إعادة تخصيص الأراضي المُصادَرة من المتمردين اليعقوبيين بأسلوب علوي مفروض من لندن. ولكن لأن بريطانيا أصبحت جمهورية متوّجة وإمبراطورية برلمانية، فإن الحاكم-الملك، الذي لم يكن بأي حال غير متعاطف مع المظالم الإيرلندية (وخاصة البروتستنتية)، وجد نفسه عاجزًا عن تقديم أي تخفيف من معاناة إيرلندا. وقد تجاهل البرلمان في لندن الشكاوى الإيرلندية، وببساطة وَجَّه وليام إلى تذكير دبلن بأن بلادهم أصبحت آنذاك مرتهنة تمامًا في هذه الأمور، وفي أشياء أخرى كثيرة، للبرلمان في لندن.[108]

وكانت حجّة مولينو مثيرة لاهتمام الأميركيين في ما بعد، فضلًا عن الإسكتلنديين والإيرلنديين، وأصبحت، بما لا يثير الاستغراب، سمة بارزة في مكتبات جيفرسون (Jefferson) وماديسون (Madison) وفكرهما.[109] ولكن في إيرلندا في القرن الثامن عشر، لم تتطور حجتها، ولعله ما كان في الوسع أن تتطور إلى نزعة ضد-استعمارية مُتصوَّرة بشكل واسع أكثر مما كانت عليه، قبل ستينيات القرن الثامن عشر، في المستعمرات الأميركية. ولم يكن ذلك بسبب عوز الاستياء. على العكس، فإن القيود التي وضعها البرلمان البريطاني على التجارة الإيرلندية، والتمييز العام، في الإدارة، لمصلحة الإنكليز، وأيضًا في الكنيسة الأنغلو - إيرلندية وفي تحديد الألقاب الإيرلندية، فضلًا عن الطريقة المهينة التي عومل بها البرلمان الإيرلندي، كانت عرضة لاستياء حادّ، إلى حد ما مِن البروتستنت فضلًا عن الكاثوليك. ويرجع السبب في الحؤول دون تطوير أيديولوجيا ضد-استعمارية إلى أن أولئك الذين عارضوا سياسات البرلمان الإنكليزي في إيرلندا عبر النظر إلى الأمور على أسس دينية أو غيرها، كما في حالة مولينو، لم يكن معظمهم متضررين بالدرجة التي تجعلهم يشجبون الإمبراطورية بشكل شامل أو يتطلعون للانفصال سياسيًّا. وبالتالي، فمن ناحية، فكّرت الأغلبية الكاثوليكية المتضررة بشكل رئيس على أسس لاهوتية موروثة، في حين أن ما أرادته النخبة الأنغلو- إيرلندية عمليًّا، من ناحية أخرى، لم يكن التحرير السياسي ولكن بدلًا من ذلك الفوائد السياسية والاقتصادية نفسها التي تمتعت بها إسكتلندا منذ 1707 أو ما يشابهها، أي رفعهم من منزلة المستعمَرين الخاضعين إلى الشراكة في الإمبراطورية مع بريطانيا.[110]

---

(107) Molyneux, *The Case of Ireland*, 3; Davies, 'L'Irlande', 19; Hoppit, *A Land of Liberty?*, 260.

(108) Hoppit, *A Land of Liberty?*, 261; McLoughlin, *Contesting Ireland*, 43-4; Armitage, *Ideological Origins*, 157.

(109) Davies, '*L'Irlande*', 19.

(110) Bartlett, 'This Famous Island', 260-1; Kidd, 'Constitutions', 53-4.

إعادة التفكير في الإسلام: الفلسفة و«الآخر»

1. الإسلام والتسامح

لعله كان من المتوقع، بحسبان «النزعة الكونية» للتيار الراديكالي، واستبعاده المعايير اللاهوتية من نسقه الفكري، أنه سوف يكون هناك اختلاف لافت بين جناحي التنوير في ما يتعلق بتوجهاتهما نحو الإسلام. وإذا كان التياران قد تخَلَّصا من كثير من تحيّزات الماضي الجامحة، وسعَيا لأن يكونا أكثر موضوعية وإنصافًا، فقد ظل التيار الرئيس المعتدل (باستثناء ربوبيّ العناية الإلهية، مثل فولتير) بعيدًا جدًّا عن الموقف الإيجابي جزئيًّا الذي تبناه الراديكاليون تجاه موروثات الفكر الإسلامي، وتعاليمه الأخلاقية، والوحي، والنبوة. وفي المقابل، إذا كان التيار الراديكالي ظل يجد الكثير مما يستحق الازدراء، خاصة في التدين الإسلامي الشعبي وتَوَجُّهات الوعاظ المسلمين، فإنه أظهر نزعة لافتة للنظر إلى هذه السمات السلبية المُتصوَّرة بوصفها نقائص أو ابتعادًا عن الجوهر النقي لتعاليم محمد.

جيانوني هو أحد الذين حثّوا مجايليهم على الاهتمام بدراسة الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية لمصلحتهم،[1] وقد أطلق على الإسلام وصف «الأخت» القريبة من المسيحية، ومع ذلك فإنه دين يكاد لا يعرف عنه المسيحيون، بشكل مثير للاستغراب، شيئًا.[2] وقد قام عدد من البُحّاث بإدخال تعديلات معتبرة على صورة الغرب عن الدين الإسلامي خلال هذه الفترة، ومن أبرزهم المستشرق من أوترخت أدريان ريلاند (Adriaan Reland) (1676‒1718). وكان لكتابه **الدين الإسلامي، الكتاب الثاني** (*De religione mohammed- ica libri duo*) (1705)، الذي ظهر باللغة الإنكليزية في 1712، والألمانية في 1717، والفرنسية في 1721، ولو أنه وُضع في الفهرس الروماني في 1722، تأثير واسع بشكل واضح، ليس أقله على جيانوني الذي هنأ العالِم الهولندي على المبادرة بهذا البحث للحاجة الماسة إليه.[3] وحثت مُقاربَة ريلاند العامة على نظرة أكثر توازنًا وتسامُحًا إلى محمد ودينه ممّا كان معتادًا حتى آنذاك، وقد لاحظ أن اليهود كانوا دائمًا أكثر إنصافًا وأكثر صدقًا من المسيحيين في تقويمهم للإسلام.[4] وكان وولف من بين الذين أثنوا على ريلاند بوصفه الباحث الذي قام، عبر معرفته المثيرة للإعجاب، بالكثير ليبدو «وجه الإسلام أكثر تسامُحًا بالنسبة لنا»،[5]

---

(1) Giannone, *Opere*, 982.

(2) Ibid., 976-7.

(3) Ibid., 983; *Bibliothèque choisie*, 8 (1706), 396-407; Hamilton, 'Western Attitudes', 75-7; Gunny, 'Images of Islam', 198-201.

(4) Reland, *Religion des Mahométans*, ii. 91.

(5) *Bibliothèque choisie*, 8 (1706), 404-5; Wolff, *Oratio*, 119-21; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), iii. 112; Badir, *Voltaire et l'Islam*, 57-8.

بينما قام بروكر، مستخدمًا عمل ريلاند، بإدخال تصويبات رئيسة على تاريخ الفلسفة، مُؤكِّدًا مركزية الإيمان بخلود النفس في الإسلام فضلًا عما نتج عن ذلك من عدم أهمية (والشك في قصد) تركيز بيل بشكل مخالف على فناء النفس في فلسفة ابن رشد.(6)

وقد بدا أن تياري التنوير ينزعان بدرجة ما لأن يأخذا في الاعتبار دعوات جيانوني إلى دراسة ماضي المسلمين ومعرفته بشكل أعمق. ولكن النتيجة في الحالتين كانت مختلفة تمامًا. صحيح أن بعضًا من العداء القديم العنيف لشخصية محمد بوصفه «مخادِعًا» استمر في العمل المادي المعادي للدين بشكل قوي **رسالة المخادعين الثلاثة**، باستثناء أن محمدًا أصبح يؤول آنذاك على أنه يتأسى بموسى والمسيح في خداع الناس عمدًا،(7) بقَدْر ما شوه ميسلييه، الخصم العنيد للدين المُنزَّل، محمدًا بوصفه بائعًا «للخداع والدجل».(8) ومن الصحيح أيضًا أن التنوير الراديكالي عبّر عن نقد حادّ لإسلام ما بعد العصور الوسطى، لانتكاسته عن انفتاحه الفكري المبكر وحبه للفلسفة والعلم، فضلًا عن التزامه السابق بالتسامح.(9) مع ذلك، وبصفة عامة، تراجع النفور التقليدي في النصوص الراديكالية وحلت محله صورة عن الإسلام بوصفه نزعة توحيدية مُؤلِّهة نقية ذات معيار أخلاقي عالٍ وأنه كان أيضًا قوة ثورية للتغيير الإيجابي برهن منذ البداية على أنه أقلّ التزامًا بالمعجزات من المسيحية أو اليهودية.(10)

وقد بدأ هذا المركّب من الأفكار المختلفة حَوْلَ الإسلام في الظهور في أواخر القرن السابع عشر عند مؤلفين متنوعين من أهمهم بيل، الذي استمد معظم معلوماته حَوْلَ الموضوع من القصص المباشرة للرحالة مثل كتاب **الرحلة** (*Viaggi*) لبيترو ديلا فالي (Pietro della Valle) (1650_1653).(11) وقد بلغ التحوّل ذروته في كتاب بولانفيلييه الهدام بشكل صريح **حياة محمد** (*Vie de Mahomed*)، وهو كتاب قويّ أعلن تفوق عقلانية الإسلام وقوته الأخلاقية، من الأرجح أنه كُتب قبل 1720 ببعض الوقت ولكن لم يُنشر حتى 1730. وعلى الرغم من أنه مُوثَّق بشكل ضعيف، فقد قُرِئ بشكل واسع وثبت تأثيره في نسخته الفرنسية أو المترجمة، وظهر باللغة الإنكليزية (1731) والألمانية (1747). وكان فكر محمد الديني، وَفقًا لبولانفيلييه، «يتطابق مع نور العقل» بشكل كامل، ولا يحتفظ بأي شيء «بربريًا وقحًا»، فهدف مُؤسِّس الإسلام هو قيادة البشر إلى معرفة

---

(6) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), iii. 131, 167.

(7) *Traité des trois imposteurs*, 148-55; Bolingbroke, *Philosophical Works*, ii. 235, 258; Mori, *Bayle philosophe*, 301; Brogi, *Cerchio*, 119-36; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 111, 163; Thomson, 'L'Utilisation de L'Islam', 248, 251-3.

(8) Meslier, *Testament*, i. 37.

(9) D'Argens, *Jewish Spy*, iv. 66-7, 77, 79; Thomson, *Barbary and Enlightenment*, 27, 37-8.

(10) D'Argens, *Jewish Spy*, ii. 233-6, 238-45; Bolingbroke, *Philosophical Works*, ii. 235-6; Brogi, *Cerchio*, 119-36.

(11) بعد عدة سنوات في الخدمة البابوية، سافر بيترو ديلا فالي (1586_1652) في العام 1614 إلى القسطنطينية، حيث مكث 13 شهرًا قبل أن يواصل المسير إلى القاهرة والقدس وبغداد وفارس (حيث ظل أربع سنوات) ورجع إلى إيطاليا في 1626.

Charnley, *Pierre Bayle*, 148.

الحقيقة وممارسة الأعمال الصالحة، أي أنشطة تفضي بشكل شامل إلى العدالة و«المصلحة العامّة للمجتمع».[12] وقد عَبَّر المُؤرِّخ الكنسي الألماني يوهان لورنز موشيم (1695_1755)، أحد ركائز التيار الرئيس اللوثري المعتدل، عن أسفه الشديد بأن يكون بولانفيلييه، الذي صَنفه على أنه أحد أكثر العقول بصيرة في عصره، مريدًا صريحًا لإسبينوزا وبالتالي لم يستخدم مواهبه العظيمة إلا لتقويض المعتقد والرأي المقبول بصفة عامة.[13]

وإلى جانب كتابات بيل وبولانفيلييه، كانت هناك إسهامات بارزة لهذه المجموعة الجديدة من الأفكار حَوْلَ الإسلام قدمها تولند،[14] وراديكاتي، وجان فريدريك برنار، وفريري، وماركيز آرجون الذي كان من بين أكثر البُحّاث نشاطًا في نشر البناء الراديكالي الجديد، كونه قام، عندما كان عمره إحدى وعشرين سنة، حوالى 1724، بزيارة الجزائر وتونس وطرابلس وقضى نصف عام في القسطنطينية سكرتيرًا للسفارة الفرنسية.[15] وفي حين مَجَّدَ راديكاتي «نقاء العبادة الإلهية [لدى المسلمين]»، فإن ماركيز آرجون، مثل بولانفيلييه، لم يتردد في تصوير محمد بوصفه ربوبيًّا أصليًّا.[16] وقد تَردَّد صدى أجزاء بعينها من رسالتهم، خاصة في ما يتعلق بالتسامح والمكانة الأخلاقية العالية للإسلام، بشكل قوي أيضًا عند مؤلفين من التيار الرئيس مثل فيسير دو لا كروز،[17] وعلى وجه الخصوص فولتير الذي، في ما يتعلق بمسألة الإسلام، التقى جزئيًّا مع التقليد الراديكالي.[18] مع ذلك، اختلف فولتير بشكل كبير مع مفكرين من أمثال بيل، وبولانفيلييه، وتولند، وماركيز آرجون، حيث اعتبر الإسلام توكيدًا قويًّا للاهوت الطبيعي، وعلى وجه التحديد العناية الإلهية، وخلود النفس، وخاصية الأخلاقيات المُقدَّرة إلهيًّا.

وهكذا، فإن الكتّاب الراديكاليين على وجه الخصوص روَّجوا لفكرة أن جوهر عقيدة محمد، بمُجرَّد أن تُنزع عنها قشرتها اللاعقلانية المتأخرة، وتعصبها الشعبي، تشكل عقيدة أكثر سموًّا أخلاقيًّا من عقيدة موسى والمسيح وأكثر وضوحًا وأكثر قطعية في توحيدها من المسيحية، فضلًا عن أنها أكثر تسامحًا وأقلّ تعلُّقًا «بالمعجزات» والخرافة. وإذا كان محمد قد أصبح قائدًا لشعب لا يقل سذاجة وجهلًا عن أي شعب آخر فإنه، بعكس موسى والمسيح، لم يزعم أي قوى إعجازية. ومن الملفت للنظر، فيما يُلاحِظ بيل، أن محمدًا نفسه قال «إنه ليس لديه معجزات» ولكن أتباعه «يعزون إليه الكثير منها».[19] وقد أكد كل المُؤلِّفين الراديكاليين، خصوصًا بولانفيلييه، التساوق والاتساق

(12) Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, 248-9; Hamilton, 'Western Attitudes', 79-80.

(13) Mosheim, 'Notes', ii. 1139-40.

(14) Champion, *Pillars of Priestcraft*, 127-32; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 166.

(15) D'Argens, *Mémoires*, ed. Thomas, 201; d'Argens, *Jewish Spy*, i. 103-4, ii. 238-9; Bush, *Marquis d'Argens*, 57, 120-1, 126, 141; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 111; Trousson, 'Cosmopolitisme', 23.

(16) Radicati, *Succinct History*, 42-3; Venturi, *Alberto Radicati*, 153.

(17) Mulsow, *Die drei Ringe*, 73-6.

(18) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 274, ii. 915; Richter, 'Europe and *The Other*', 30-1.

(19) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iii, art. 'Mahomet', p. 257; Badir, *Voltaire et l'Islam*, 52-3.

الفكري والالتزام بالعدالة في تعاليم محمد مقارنة بعقائد أخرى،[20] وفي ما بعد، أضفى فولتير مزيدًا من المصداقية على تَصوُّر بولانفيليه محمدًا بوصفه قائدًا، ومُشرِّعًا، ومصلحًا عقلانيًا عظيمًا بدلًا من كونه ذا رؤية دينية وصانع معجزات.[21] وبسبب رعايته الفلسفة والعلم فضلًا عن تغذية التسامح، بدا الإسلام للراديكاليين ولفولتير، بأسلوب مختلف، عالَمًا حقق فيه العقل البشري و«التنوير»، في أوقات سابقة على الأقل، تَقَدُّمًا ثمينًا يثير الإعجاب لكل الجنس البشري.

وكان المسلمون، منذ زمن محمد في القرن السابع وما بعده، في ما يزعم بيل، في مقالته محمد (*Mahomed*) في **القاموس** (1697)، وهو زَعْم ردد صداه فولتير في كتابه **رسالة حَوْلَ التسامح** (*Traité sur la tolérance*) (1762)، بشكل متساوق أكثر تسامحًا من المسيحيين.[22] ولو كان المسيحيون هم الذين حكموا الشرق الأدنى العثماني بدلًا من الأتراك، في ما يجزم بيل، لما ظل هناك الآن أي «أثر للكنيسة اليونانية» ولكان الإسلام قد أُزيل بينما، على العكس، تسامح «هؤلاء الكفار» مع المسيحية بشكل كامل. ومبتهجًا بهذه المفارقات، اقترح بيل أنه لو اتّبع المسلمون مبادئ عقيدتهم لكانوا استعملوا العنف وقاموا بتصفية كل الأديان الأخرى ولكنهم تسامحوا معها بدلًا من ذلك. من ناحية أخرى، فإن المسيحيين على الرغم من أنهم مأمورون بتجنب العنف وبالوعظ والتبشير السلمي الخالص، سعوا منذ البداية إلى الإطاحة بكل من ليس من دينهم والقضاء عليهم بالحديد والنار.[23] وبالطبع كان الزعم بأن البشر نادرًا ما يعيشون وَفْقَ ما يقولون إنهم يؤمنون به موضوعًا متكررًا في فلسفة بيل، في كتابه **أفكار متنوعة** (1683) وما بعده، وكذلك في فكر مانديفيل، في قصته عن النحل؛ فكلاهما يستخدم الصياغات التقليدية لتعزيز الحجة بأنه نظرًا لأن البشر نادرًا ما يعيشون وَفْقَ معتقداتهم المعلنة فإن المَلاحدة غالبًا ما يعيشون حياة أفضل من المسيحيين.[24]

وقد تناسب التركيز على تفوق تسامح وعقلانية جوهر تعاليم الإسلام بشكل جيد مع نزاع بيل الذي لم يتوقف مع خصومه العقليين. ذلك أن نزعته التنقيحية المتعلقة بالإسلام عززت زعمه الأوسع بأنه لم يثبت أن المسيحية هي العقيدة الصحيحة عن طريق العقل. وكان في وسع لوكلرك أن يجادل بأن اليهود المتصلبين «ليسوا أفضل كثيرًا في استخدام العقل من المسلمين، وأن المسلمين واليهود يقاومون فقط لأنهم «لم يتعلموا الاستدلال العقلي»،[25] ولكن بيل يردّ بأنه على الرغم من أن الإيمان يؤكد لنا أن المسيحية هي الدين الصحيح، فإن مزاعم الإسلام، عبر التقويم العقلاني والاختبارات الدنيوية، أكثر تفوُّقًا. ذلك أن العالم الإسلامي ليس أكثر تسامحًا فحسب وأقل قسوة، بل إن يديه أقلّ تلوُّثًا بالدماء. «في كل حالات اضطهادهم للمسيحيين»، يقول بيل، ذبح المسلمون

(20) Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, 247, 249.

(21) Badir, *Voltaire et l'Islam*, 160-5, 215-17.

(22) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iii, art. 'Mahomet', p. 265 and art. 'Mahomet II', p. 275; Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 50; Charnley, *Pierre Bayle*, 52-3, 59, 86.

(23) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iii, art. 'Mahomet', p. 265; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 521; Bost, *Pierre Bayle*, 55-6.

(24) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iii, art. 'Mahomet', p. 265; Mandeville, *Fable of the Bees*, ii. 214-16; Charnley, *Pierre Bayle*, 109.

(25) Le Clerc, *De l'incrédulité*, 80-1.

باسم دينهم عددًا من الناس أقل بكثير ممن ذبحهم المسيحيون أثناء مجزرة يوم القديس بارتيليمي في 1572 بباريس وحدها.[26] وبالطبع، لم يكن بيل أول من ناقض إصرار الكنائس القديم على خاصية العناية الإلهية المتفردة للوحي المسيحي، وتأثيره الإعجازي الذي لا نظير له في العالم. وكان إسبينوزا، الذي كان أبوه وعمه على صلات تجارية وثيقة مع المغرب ومصر،[27] قد أكد من قبل، أن الإسلام، إلى جانب التكافؤ الأخلاقي بينه وبين المسيحية، اكتسح العالم أسرع من المسيحية، ومارس سلطانًا أكثر توحيدًا، فضلًا عن أنه سيطر على منطقة أوسع نطاقًا،[28] وهي منظورات أثارت اشمئزاز هنري مور (Henry More) عندما رأى أول مرة مراسلات إسبينوزا المنشورة في 1678.[29] ولكن بيل (الذي ردد جان فريدريك برنار صداه في 1711) أخذ حجّة إسبينوزا وفصّلها، وبشكل متعمد قلب رأسًا على عقب الزعم المسيحي التقليدي بأن الإسلام انتشر باستخدام القوة الدنيوية المُجرَّدة بينما انتصرت المسيحية، التي واجهت الاضطهاد، بشكل إعجازي عبر التدخل الإلهي.[30]

وإذا عُدت سرعة النجاح الدنيوي واكتماله واستمراره أمارات على دعم العناية الإلهية لعقيدة مُوحى بها، فإن الإسلام بهذا المقياس، في ما يعتقد بيل، مثل إسبينوزا والكاتب اليهودي أوروبيو دي كاسترو، أثناء نزاعه مع فان لمبورك في أوائل ثمانينيات القرن السابع عشر، يحتلّ مكانًا بارزًا بشكل واضح. وقد هيمن نجم الإسلام بشكل حاسم على «نجم المسيحية» بحيث لو حُكم على قيمة الأديان «بمجد نجاحها الدنيوي، فإن الإسلام هو الأفضل». والمسلمون واثقون جدًّا من ذلك، فيما يلاحظ، بحيث إنهم لم يجدوا برهانًا على تفوق قضيتهم أفضل من «الازدهار الرائع الذي حباهم به الله».[31] مع ذلك، وحيث إن الأتراك، في ما يضيف بشكل مميّز له، تعرضوا آنذاك لسلسلة من الهزائم المدمرة منذ حصارهم الثاني الفاشل لفيينا، في 1683، على أيدي النمساويين والبندقيين والروس، فقد أصبحوا غير مستعدين لتأويل هذه الهزائم على أنها أمارات على الغضب الإلهي، بقَدْر استعدادهم السابق لإعلان أن نجاحاتهم نتاج للإرادة الإلهية؛ ويقول بيل إن هذا مثَل رائع على تقلب الاستدلال العقلي البشري في ما يتعلق بالنجاح والفشل.[32]

وقد أطاح المسلمون بالحكم المسيحي البيزنطي والقوطي الغربي في الشرق الأدنى وشمال أفريقيا وإسبانيا بسرعة مذهلة، فيما يعتقد إسبينوزا، وبيل، وبولانفيلييه، وراديكاتي،[33] وماركيز آرجون، وراديكاليون آخرون، ليس بسبب مُساعَدة الشيطان، أو عنف غير إنساني، أو لمُجرَّد الإرهاب، مثلما كان يعتقد مسيحيو العصر الوسيط، ولكن بسبب نقائص المجتمع المسيحي الكثيرة. ولا يمكن

---

(26) Bayle, *Dictionnaire*, iv, Index 'Sarazins', p. 791.

(27) Nadler, *Spinoza*, 32-3; Israel, *Diasporas*, 279, 298, 310-11.

(28) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iii, art. 'Mahomet', p. 256; Spinoza, *Letters*, 241, 303-12, 341-3.

(29) Israel, *Radical Enlightenment*, 224-8.

(30) Bayle, *Commentaire philosophique*, 155-6.

(31) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iii, art. 'Mahomet II', p. 273; Bernard, *Réflexions morales*, 222-3.

(32) Bayle, *Dictionnaire*, iii. p 274.

(33) Champion, *Pillars of Priestcraft*, 132.

إنكار أنهم لم يكونوا الوحيدين في تقديم هذه القراءة. فقد عرض السوسينيون نقطة مماثلة، كما فعل، على سبيل المثال، أرثر بري (Arthur Bury) في عمله **الإنجيل العاري** (1690)، حيث لاحظ إن المسلمين يمكنهم الزعم بأنه إذا كانت «انتصارات الإنجيل» على الدين اليهودي تبرهن على «السلطة الأعظم للإنجيل، يَتعيَّن أن تكون انتصارات القرآن على الإنجيل دليلًا على أن... دين محمد أفضل من دين المسيح»؛ لكن هدفه هنا هو البرهنة على الفساد الديني للكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية، وليس التلميح إلى التفوق النهائي لعقيدة محمد أو اقتراح أنه يمكن مقارنة ذلك «الدجال الفاسق» مع المسيح بوصفه المرشد العام للبشرية.[34] وبدلًا من ذلك عزا المُؤلِّفون الراديكاليون الفتح الإسلامي المذهل لعدد كبير من الأراضي المسيحية السابقة إلى التعطش للهيمنة وإلى جشع رجال الدين المسيحيين الذين، وَفقًا لهم، حرر الفاتحون العرب سكانًا شاكرين من قبضتهم الطموحة.[35]

ومنذ إسبينوزا وبيل وما بعدهما، أنكر الفكر الراديكالي بشكل جازم، في مُواجَهة لوكلرك ولوك، وجود أي دليل على تفوق المسيحية أخلاقيًّا، وقد ركّز برنار بوجه خاص على هذه النقطة. وقد تُؤكِّد لنا العقيدة أن المسيحية هي الحقيقة التي قدمها الله إلى الإنسان، كما يعتقد بيل، ولكن لا أحد يمكنه أن يثبت أي شيء من هذا النوع على أساس التفوق الأخلاقي. إذا لم يستطع المرء القول إن المسيحيين أكثر اضطرابًا في أخلاقياتهم من المسلمين، «فإنني لا أجرؤ على التفكير في أنهم أقل منهم».[36] وقد ذهب جان فريدريك برنار إلى أبعد من ذلك: إن «فيلسوفه الفارسي» الخيالي المسافر في الغرب، وهو رجل يتسم بعقل راجح وروح سخية تثير الإعجاب، ويشمئز من الفجور الذي وجده في كل مكان من الأراضي المسيحية، قد زادت نقمته من النفاق المذهل الذي يعتبر به المسيحيون كل «تركي أو بربري أو عربي» يقابلونه غير جدير بالثقة، «رجلًا من دون إيمان، وبكلمة واحدة... الشرير المثالي». وللمسلمين الآن كامل الحق، في ما يخلص، في الانتقام يوميًّا بتصنيف أي شخص يقابلونه، من أي عقيدة، وخصوصًا إذا كان غير أمين أو منافقًا أو ظالمًا، على أنه «مسيحي».[37]

ويقترح برنار في كتابه المثير للفتن **محاورات نقدية** (*Dialogues critiques*) (1730)، أنه يَتعيَّن على المسيحيين أن يحاولوا النظر إلى الحملات المسيحية [الصليبية] بشكل معاكس. ويتساءل لنفترض أن مائة ألف من المسلمين وغيرهم ممن يدعونهم «كفارًا» غزوا ألمانيا وفرنسا لنشر الحقيقة المُقدَّسة لدينهم بحد السيف وقاموا، بمُوافَقة علماء لاهوتهم، «بنهب وتدمير أراضيكم»، فكيف سيشعر المسيحيون حيال ذلك؟ وقد شجب برنار، مثل بيل، الحملات الصليبية بقوة بوصفها مناقضة بالكامل «القانون الطبيعة وقانون الأمم»، فالأول يمنع سلب الحياة إلا في حالة إنقاذ حياة المرء،

---

(34) [Bury], *Naked Gospel*, B1v-2.

(35) Radicati, *Recueil*, 93; Bernard, *Dialogues critiques*, 298; Simon, *Henry de Boulainviller*, 345; Venturino, *Ragioni*, 181-6.

(36) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iii, art. 'Mahomet', p. 261; Charnley, *Pierre Bayle*, 52.

(37) Bernard, *Réflexions morales*, 170.

والثاني يمنع سلب أملاك الناس الآخرين.[38] وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن المسيحيين ينسون أنه في القرون الأولى بعد المسيح، كانوا هم «الكفار والفجار والفاسقين» في عيون السلطات الرومانية وأنهم هم الذين، عندما كانوا يتعرضون للاضطهاد من دون توقف، تَوَسَّلوا التسامح نفسه «الذي ينكرونه على الآخرين الآن».[39]

2. بيل وابن رشد

أدهش الإسلام الجناحَ الراديكالي أكثر من التيار الرئيس المعتدل للتنوير لأنه لعدة قرون، خلال العصور الوسيطة، كانت أرض العرب مُبرِّزة في الفلسفة. وبالنسبة للذهنية الراديكالية كان هذا يعني أن العالم الإسلامي قام في يوم ما بدور حاسم في تاريخ الإنسانية وفي «الروح الإنسانية»، ويَتعيَّن أنه كان هناك صراع عظيم داخل الإسلام نفسه بين قوى العقل التي هُزمت في النهاية وقوى السذاجة الشعبية، والظلامية، والكهانة، والتعصب الأكثر تَفوُّقًا. ويثير بيل هذا المُركَّب الرئيس من الأفكار، في أماكن عديدة بينها مقالته في القاموس تقي الدين (*Takiddin*)، التي تناولت عالم اللاهوت الدمشقي تقي الدين أحمد ابن تيمية (المتوفى عام 1328) وهو «حنبلي» عظيم، أي من أتباع تقليد الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى عام 855)، وهو تقليدي ومعارض للفلسفة رفض كل الاقتراحات بأن القرآن مخلوق وليس صفة أبدية من صفات الله.[40]

وقد اكتسب الخليفة العباسي المعروف المأمون، الذي اشتهر عمومًا (ولو بشكل خاطئ) في علم التأريخ العربي والأوروبي المتأخر بأنه الحاكم الذي استهلّ المشروع العظيم المتعلق بترجمة الفلاسفة الإغريق إلى اللغة العربية، ثناء الفلاسفة العرب، لكنه تعرض لشجب «تقي الدين»، في ما يلاحظ بيل، لأنه شخص سوف يعاقبه الله بلا شك، «لتعكيره صفو تفاني المسلمين» عبر تأسيسه «الدراسات الفلسفية».[41] وقد أشاد بيل بالمأمون لإدخاله الفلسفة إلى الإسلام ولتشجيعه، بصفة عامة، التعلم والعلم،[42] حيث لاحظ أن أرباب التفكير الفلسفي كانوا يتعرضون دومًا للاضطهاد وأن الناس العاديين، عبر العصور، يتهامسون بأن الفلاسفة لا يؤمنون «بأن هناك آلهة».[43] وكان السبب الذي دفع تقي الدين إلى الرغبة في العقاب الإلهي على المأمون، في ما يقترح بيل، هو استياؤه مما اعتبره «الآثار السيئة لهذه الدراسات»، أي الشكوك والتساؤلات التي تُدخِلها الفلسفة في عقول القلة.

وقد اعتقد بيل أن الفلاسفة العرب قد فتحوا في الواقع أعين الكثيرين على «حماقات الطائفة الإسلامية» وأن الالتزام الديني بينهم، نتيجة لذلك، «عانى من اضمحلال استثنائي».[44] وكانت هناك تقارير، كما لاحظ، بأن الفلاسفة العرب، في حين كانوا يهذّبون الأفكار الأخلاقية، لم يراعوا علماء

---

(38) [Bernard], *Dialogues critiques*, 240-1.

(39) Ibid., 245-6.

(40) Fakhry, *Philosophy, Dogma, essays* xviii, p. 94 and xix, p. 197; Leaman, *Brief Introduction*, 50, 64; Haleem, 'Early *Kalam*', 82, 85.

(41) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iv, art. 'Takiddin', p. 315.

(42) Gundling, *Vollständige Historie*, ii. 1639; Gutas, *Greek Thought*, 77, 88, 93-4.

(43) Bayle, *Dictionnaire* (1740), iv, art. 'Takiddin', p. 315.

(44) Ibid.

اللاهوت عندهم إلا ظاهريًا، حيث كانوا مقتنعين سرًّا بأن مقولات مُتنوِّعة من العقيدة التي افترضها علماء اللاهوت كانت «منافية للعقل».[45] مع ذلك، تعينت أكبر عقباتهم في تديّن الرجل العادي، أو ما أطلق عليه بيل «السذاجة الحمقاء»، التي عَزَّزها أمثال ابن تيمية، وهي شيء يختزل البشر في خضوع أعمى للحكام وشيوخ الدين الذين يستغلونهم عندئذ بنهم.[46] ويقول إن الفلاسفة العرب «يدركون من خلال فلسفتهم أن القرآن لا قيمة له»، ولكن، على الرغم من الأهمية العظمى لهذه المعرفة للجميع، فإنهم اضطروا للاحتفاظ بها لأنفسهم.[47]

وعلى نحو مماثل، اعتبر ماركيز آرجون الفلاسفة العرب أبطالًا وازدرى كذلك سذاجة الناس العاديين وتعصبهم. ذلك أن «العوامّ» في كل الأديان، بما فيها الإسلام، كما يقرّ في النسخة الإنكليزية من كتابه رسائل يهودية، «يفضلون من يحكي لهم عن الأوهام والقصص الخرافية»، والمسلمون يكرهون فلاسفتهم من كل قلبهم «لأنهم أعداء للمعجزات والخرافة».[48] فأعمال المقريزي (المتوفى عام 1442)، المُؤرِّخ المصري، «وهو كاتب مشهور»، في ما يقول، «لا تلقى كثيرًا من التقدير الذي تلقاه مؤلفات الملالي والأئمة، المملوءة بالخرافات المنافية للعقل». وقد حكم على المصريين بأنهم يظلون «أكثر اعتقادًا بالخرافة من الأتراك»، ملاحظًا أنه حتى «الإسبان نادرًا ما يماثلونهم في ذلك».[49] في المقابل، اعتبر الفلسفة الإسلامية الوسيطة تقدمًا مميّزًا للجنس البشري كونها في مجموعها أكثر عقلانية وتفضي إلى التقدم، في رأيه، من المدرسية المتضخمة في العصور الوسيطة المسيحية. صحيح أنهم، في ما يسلّم، كانوا يدمنون أرسطو، وأن مفكريهم كانوا «قديمًا مشّائيين عظماء بقَدْر الرهبان»؛ ولكن في الفترة «التي جعل فيها ابن رشد العرب على دراية بهذا الفيلسوف الإغريقي»، بدأ الفرنسيون في «تشرب آرائه».[50] وكان هذا الاستقبال الفرنسي المتلهف لابن رشد علامة في الواقع على التفوق الفكري للمسلمين في ذلك الوقت. وإذا كان فلاسفة العصر الوسيط العرب مترددين ومغمورين، فإنهم مع ذلك كانوا أكثر منطقًا وأقل ميلا لشلّ عقول تلاميذهم، في ما أكد ماركيز آرجون، من دنس سكوت (Duns Scotus) ومَن على شاكلته في الأراضي المسيحية: عند ابن رشد لا يجد المرء شيئًا، في ما يقول، «منافيًا للعقل من جانب ومعقولًا من جانب آخر».[51]

ولجملة من الأسباب، أصبح ابن رشد (1126–1198)، أو (Averroes) كما هو معروف عند التنويريين، الفيلسوف والطبيب الأندلسي، الذي كان، في ذروة مسيرته المهنية، قاضي قرطبة، «وأحد

(45) Ibid.; Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, 340.

(46) Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, 340-2; Labrousse, *Pierre Bayle*, ii. 483; Mori, *Bayle philosophe*, 257.

(47) Bayle, *Dictionnaire*, iv, art. 'Takiddin', p. 315; Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, 342.

(48) D'Argens, *Jewish Spy*, ii. 158.

(49) D'Argens, *Jewish Spy*, ii. 155-6; Bush, *Marquis d'Argens*, 71.

(50) D'Argens, *Jewish Spy*, iv. 67.

(51) D'Argens, *Mémoires*, ed. Thomas, 202.

أكثر الفلاسفة الذين ظهروا بين العرب مهارة»، وَفقًا لبيل،[52] موضع اهتمام خاص، كما فعل بيل في مقالته في القاموس حَوْلَ [هذا الفيلسوف].[53] وبتعويله بشكل رئيس على هذه المقالة، روى ماركيز آرجون فيما بعد كيف خبر ابن رشد وبتكلفة رهيبة محنًا فرضتها حياة مُكرَّسة للسعي للعقل، ومخاطر «المحاولته التفوق على أخوته الأساتذة، وأنه لم يجد أخيرًا الفرصة لمتابعة دراساته الفلسفية من دون إزعاج، إلا بعد أن عانى مصائب كبيرة تفوق تلك التي أرغمت ديكارت على مغادرة وطنه الأم».[54] وعلى هذا النحو، اعُتبر ابن رشد الرجل الذي كان شجاعًا بما يكفي لمحاربة التعصب، والسذاجة، والجهل في زمنه.

ولكونه آخر وربما أعظم الفلاسفة «العقلانيين» في التقليد الفكري العربي الوسيط، وتربّعه على رأس ما أُطلق عليه «تنوير ابن رشد»،[55] حاول ابن رشد الدفع بقضية العقل عبر قصر المعرفة الفلسفية على حلقة فكرية صغيرة ومثقفة، وغالبًا سرية (حتى في البلاط المغربي في مراكش حيث قضى بعض الوقت). وكان يعتقد أنه لا يمكن تَجنُّب هذا الحذر الشديد إذا كان للمرء أن يمنع الغضب المُدَمِّر المتولد عن صدام الفلسفة مع التَصوُّرات اللاهوتية الشعبية من أن يُقلق المجتمع ويدمر كل من يجرؤ على التفكير المستقل. وفقط عندما لا يتعرض للتحدي علنًا فَهْمُ الناس الحَرفي وغير المتشكك في المصطلحات والصور التجسيمية المطبقة على الله في القرآن يمكن أن يوجد استقلال فكري خصوصي ومثمر، وحرية قراءة ونقاش، بين القلة الفلسفية الكتومة بالضرورة.[56]

ونظرًا لوضع الفلاسفة المحفوف بالمخاطر في إسلام العصر الوسيط، لعل هذا الفصل الصارم كان في الواقع السبيل الوحيدة للحفاظ على الفلسفة من التصفية عبر التديّن الشعبي والحملة المضادّة للفلسفة التي يشنها شيوخ الدين.[57] وسعيًا إلى تسوية مؤقتة سلمية بين العقيدة والفلسفة من النوع الذي سوف يشرْعِن الفلسفة ضِمْنَ التيار الرئيس في المجتمع المسلم، وعدم القيام بأي مطالبة لحرية عامة للتعبير أو الفكر، فإن ابن رشد حذّر مع ذلك من مخاطر أن يفاقم شيوخ الدين والطائفيون بشكل متعمد الانشقاق والصراع المذهبي بحيث يتسنى لهم فرض تَصوُّراتهم الأرثوذكسية.[58] وإذا ظل الدين المُنزَّل ضروريًا لجماهير الإنسانية، وظل القرآن جوهريًا لتعليم التقوى والاحترام والطاعة،[59] فإن «المقصد الأول» للشريعة الإلهية في ما يُؤكِّد ابن رشد، هو على وجه الدقة إرشاد غير القادرين على فهم الحقائق الفلسفية الأساسية المتعلقة بالله والعالم.[60] وحتى مع ذلك، فإن

(52) Bayle, *Dictionnaire*, i. 414.

(53) Anderson, *Treatise*, 132.

(54) Bush, *Marquis d'Argens*, 68-9, 71.

(55) Dethier, 'Siger van Brabant', 224.

(56) Gauthier, *Théorie d'Ibn Rochd*, 5-6, 58, 164-6; Hyman, 'Maimonides', 176; Haddad-Chamakh, 'Foi et philosophie', 160-1; Leaman, *Brief Introduction*, 173-5.

(57) Gauthier, *Théorie d'Ibn Rochd*, 111, 166.

(58) Haddad-Chamakh, 'Foi et philosophie', 156, 162-3, 168-9.

(59) Ibid., 339; Gauthier, *Théorie d'Ibn Rochd*, 97; Leaman, *Brief Introduction*, 159-60.

(60) Ibn Rushd, *Tahafut al-tahafut*, 145.

الذين يعلنون تفوق اللاهوت ويعلّمون مذاهب مثل «الخلق من العدم» هم ينابيع من الكذب، يبثون تَصوُّرات مناقضة لأي فهم حقيقي للطبيعة.

وعلى شاكلة إسبينوزا وبيل في هذا الإطار، أكد ابن رشد المخاطر الفكرية والعملية الناجمة عن مزج الشريعة بالفلسفة: «لأنه لو قمت بذلك فإنك لن تكون عقلانيًا ولا تقليديًا».(61) وهذا المزج ليس مرغوبًا حتى بالنسبة للناس «الذين يحوزون بطبيعتهم فهمًا سليمًا، على الرغم من ندرة مثل هؤلاء الناس»، وأن الكلام في هذه الأشياء «مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوان هي سموم حقيقية لها». فكما أن السموم هي «نسبية وما قد يكون سمًّا في حق حيوان، هو غذاء في حق حيوان آخر» في ما يعتقد ابن رشد، «وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان، وأعني قد يكون رأي هو سم في حق نوع من الناس، وغذاء في حق نوع آخر».(62) ودائمًا يكره «الجهال» و«الجمهور» الحكيمَ ويهزآن به.(63) ولهذا السبب، فإن كتاب **فصل المقال** لابن رشد، في حين يتبنى بشكل سطحي تصنيف أرسطو البشر إلى ثلاث فئات فكرية ـ نخبة فكرية صغيرة قادرة على تحقيق المعرفة بالله عبر الفلسفة؛ والعوام [الجمهور] الذين يَتعيَّن واجبهم في طاعة الشريعة الإلهية كما يشرح القرآن؛ وأخيرًا علماء اللاهوت [المتكلمون، أو أهل الكلام] الذين يشرحون الوحي الإلهي للناس ـ فإنه عمليًا يدمج الأخيرة مع الثانية، مُنتِجًا ثنائية استقطابية بشكل حاد بين الحكمة والفلسفة، من جانب، والثقافة الشعبية وعلم الكلام، وهو شيء غير مستقر للغاية وخَطِر ومبهم، من جانب آخر.(64)

وهكذا، فإن ابن رشد ينظر إلى علماء الدين الذين يرشدون الناس، وبطريقة لا تختلف عن إسبينوزا وبيل، على أنهم يرتبطون بشكل مُتساوٍ، بحكم المهنة والطموح، بالعالم الذهني المضطرب للجموع، ومن ثَمَّ فإنهم يرتبطون مع الذين يُشكِّلون الخطر الحقيقي للصراع الأهلي إذا لم يُكبحوا بشكل فعال.(65) مع ذلك، فإن هناك، فيما يؤكد، لاهوتًا أسمى وأصدق، بحسبان أن ما هو حقيقي في اللاهوت والفلسفة لا يمكن في الواقع أن يناقض أحدهما الآخر. وفي حالة ظهور ذلك، فإن الوسيلة الأفضل هي اللجوء إلى الاستعارة المجازية الشعرية.(66) وعلى الرغم من أن أي مناصر للتنوير الغربي لا يمكنه تبني ثُنائية ابن رشد الجامدة، بفصله الفلسفة عن «العوامّ»، وعلم الكلام، لتجنب الصراع الاجتماعي، فإن هناك، مع ذلك، علاقة وثيقة بين عالمه السري الفكري الممنوع والمحجوب بشكل كبير وعالم التيار الرئيس الذي لم يغب عن ملاحظة بيل، وبولانفيليه، وماركيز آرجون.

وعلى الرغم من أن ابن رشد يؤكد الوحدانية والوفاق النهائي بين العقلانية الأرسطية والدين، والميتافيزيقا (الإلهيات)، وبالتالي لم يكن بإمكانه الموافقة على فصل الفلسفة الكامل عن اللاهوت

(61) Ibid., 145-7; Anderson, *Treatise*, 134-5.

(62) Ibn Rushd, *Tahafut al-tahafut*, 146.

(63) Ibid., 87.

(64) Butterworth, 'The Source', 116-18; Haddad-Chamakh, 'Foi et philosophie', 168.

(65) Haddad-Chamakh, 'Foi et philosophie', 161-2; van Dooren, 'Ibn Rushd's Attitude', 625-6, 633.

(66) van Dooren, 'Ibn Rushd's Attitude', 632; Endress, 'Le Projet d'Averroès', 8-14; Urvoy, 'Ibn Rushd', 338-9.

الذي يحض عليه إسبينوزا وبيل،[67] فإنه تَصوَّر الفلسفة واللاهوت على أنهما في حالة من الفصل العملي بكل المقاييس نظرًا لأن معظم الناس لا يمكنهم فهم التلاقي النهائي بينهما. بالإضافة إلى ذلك، ظل تأثيره مقصورًا على حلقة صغيرة جدًا بين المسلمين واليهود، أساسًا في جنوب إسبانيا وغرب المغرب، على الرغم من أن أعماله الفلسفية حتى هناك، وبعكس أعماله الطبية والعلمية، اختفت في ما يبدو بسرعة من التداول وسط التفكك الثقافي والنفسي فضلًا عن السياسي المتسارع في الأندلس. وقد زادت حدة ردة الفعل العاطفية ضد «الفلسفة» في غرب العالم الإسلامي بعد وقت قصير من وفاة ابن رشد بسبب الفزع والكآبة العامة الناجمة عن هزيمة الإسلام الأكثر حسمًا في إسبانيا، الكارثة العظيمة لجيوش المسلمين في لاس نافاس دي تولوسا [معركة حض العقاب] Las) (Navas de Tolosa في سييرا مورينا [جبل الشارات] (Sierra Morena) في 1212.[68]

مع ذلك، وعبر طليطلة الثنائية اللغة، وشمال إسبانيا، ومنطقة بروفانس، ونابولي، تغلغلت مذاهب ابن رشد بشكل قوي في المسيحية اللاتينية (واليهود الغربيين) في القرن الثالث عشر، بوصفها جزءًا من ثورة أرسطية أوسع في القرن الثالث عشر، وضعت بذور ما أصبح يُعرف في وقت سريع، داخل المسيحية، بالهرطقة الفلسفية المشكوك فيها بشكل كبير المسماة «النزعة الرشدية». ولعل النزعة الرشدية المسيحية واليهودية-الأيبيرية قد أصبحت إلى حد ما منفصلة عن نسق ابن رشد الحقيقي، وخرجَت في النهاية أشد هرطقة بشكل راديكالي؛ مع ذلك، ما زال يُنظر إلى هذا التيار بوصفه متجذِّرًا في فلسفة ابن رشد، وبالتالي في تقليد فكري عربي حقيقي.[69] وقد استمر بقاء نزعة رشدية سرية، وخصوصًا بعد لحظة معيّنة من الثقافة الإسلامية، في فرنسا، وإيطاليا، خصوصًا بين اليهود والمسيحيين الجدد في إسبانيا الحديثة المبكرة؛[70] لأنه في الجامعات (التي كان يفتقر إليها العالم الإسلامي) برهن هذا النمو السري على عدم إمكانية استئصاله، بينما كان رد الفعل ضد النزعة الرشدية داخل اليهودية الإسبانية والبروفانسية في أواخر القرون الوسيطة، على الرغم من أنه حقيقي، أقل منه في داخل الإسلام والمسيحية.[71]

وفي الواقع، أصبحت النزعة الرشدية الأكاديمية الإسبانية السرية المصدر الرئيس للربوبية السرية المنتشرة بين اليهود المستترين في العالم الأيبيري منذ على الأقل القرن الخامس عشر، وهو تيار فكري استمر من دون انقطاع خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد واجه إسحق أوروبيو دي كاسترو عددًا من هؤلاء «الربوبيين» من المسيحيين الجدد الذين تلقوا تدريبًا جامعيًا في قشتالة في أوائل القرن السابع عشر.[72] وكان من بين المبشرين الأكثر نشاطًا في هذا النوع الدكتور خوان بينهيرو (Dr Juan Pinheiro) الذي درس مع أوروبيو وبرادو (Prado) في قلعة دي إيناريس [قلعة

(67) Conrad, 'Through the Thin Veil', 240-1, 246-7; Butterworth, 'The Source', 105-6.

(68) Urvoy, 'Ibn Rushd', 343; Burnett, 'The «Sons of Averroes» ', 260, 266, 275-6.

(69) Burnett, 'The «Sons of Averroes»', 272-3; Gauthier, *Théorie d'Ibn Rochd*, 2-5.

(70) Gauthier, *Théorie d'Ibn Rochd*, 233.

(71) Nadler, *Spinoza's Heresy*, 64-6.

(72) Révah, *Spinoza et le Dr Juan de Prado*, 90, 103, 109, 114; Kaplan, *From Christianity*, 142.

النار] (Alcalà de Henares) وانتقل في ما بعد إلى أشبيلية حيث توفي حوالى 1662.[73] وقد ذُكر أن بينهيرو هو الذي هدى إلى الربوبية الفلسفية شخصية بحجم خوان دي برادو، أقرب رفيق وحليف لإسبينوزا خلال السنة الأخيرة من عضويته في الجماعة السفردية اليهودية في أمستردام (1655ـ1656).

وفي إيطاليا كذلك، ظلت هذه الهرطقة الفكرية السرية مُتجذِّرة بعمق. ومن السمات الرئيسة للمخطوط الإلحادي السري في أواخر القرن السابع عشر إحياء ثيوفراستوس، الذي كانت أطروحته أن الحقيقة حَوْلَ الكون، وعلى وجه الخصوص الإلحادية الفلسفية واستحالة المعجزات، معروفة دائمًا للعقول الأكثر حكمة منذ عصر مدارس الفلسفة الإغريقية، ولكن هذه المعرفة قُمعت بصفة عامة، ولم تستمر إلا كموروث سري خفي عن عيون رجال اللاهوت والناس العاديين. وقد عُرف ابن رشد على أنه المُحرِّك الرئيس لهذا المفهوم، فضلًا عن الفكرة المرتبطة بأن معظم البشر لا يحتاجون لأن يعرفوا أي شيء عن الحقيقة. ولكن يَتعيَّن حضهم على شرعة للسلوك المنضبط لتحقيقها يكون فيها الدين المُنزَّل، الذي يَتعيَّن على الفلاسفة الامتثال له ظاهريًّا، أمرًا لا غنى عنه.[74]

وكان من بين أنواع النزعة الرشدية الأكثر هرطقة رفض ابن رشد خلود النفس الفردية.[75] وقد افتُرِض أثناء التنوير المبكر أن ابن رشد دعا، وهو على فراش موته، قائلًا «أتمنى أن تموت روحي ميتة الفلاسفة».[76] وقد تمسك بأن العقل عند الفرد لا يمثل وحدة الجسم مع نفس الفرد ولكنه يعكس بالأحرى في ذلك الفرد العقل العام الوحيد: «النفس»، في ما يؤكد في **تهافت التهافت**، «أشبه شيء بالضوء؛ وكما أن الضوء ينقسم بانقسام قسمة الأجسام المضيئة، ثم يتّحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الأبدان».[77] ونتيجة لذلك، ينظر هذا التقليد الى كل البشر، كما يلاحظ لايبنتز، بوصفهم مشاركين في النفس الكلية نفسها ويمكنهم التفكير بعقلانية على وجه الدقة عبر المشاطرة في هذا العقل الكلي.[78] وعندما يموتون ترجع «نفوسهم» إلى العقل الكلي النشط من دون أي شكل من بقاء الفرد على قيد الحياة. ويلاحظ لايبنتز أن بعض الرشديين المسيحيين جمعوا بين قبول هذا الافتراض وإستراتيجية الملجأ الأخير حَوْلَ «الحقيقة المزدوجة» التي تجعل النفس فانية فلسفيًّا، وخالدة لاهوتيًّا.[79]

---

(73) Kaplan, *From Christianity*, 126; Nadler, *Spinoza*, 142-6; Muchnik, *Vie marrane*, 345-8, 365.

(74) Gregory, *Theophrastus redivivus*, 50, 58-9.

(75) Ibn Rushd, *Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, 103-4; Leibniz, *Theodicy*, 77, 363; Dethier, 'Siger van Brabant', 215-16; Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, 49; Nadler, *Spinoza's Heresy*, 65, 88-9.

(76) Bayle, *Dictionnaire*, i. 387 note H; *Algemeen Historisch, Geographisch*, i. A, p. 549; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), iii. 109; Marchand, *Dictionnaire historique*, i. 314 note E; Renan, *Averroès et l'Averroisme*, 236.

(77) Ibn Rushd, *Tahafut al-tahafut*, 26.

(78) Leibniz, *Philosophical Writings*, 38, 161.

(79) Leibniz, *Theodicy*, 80.

ومن الواضح أن إنكار العناية الإلهية سببًا لأحداث بعينها وتفسير المعجزات على أنها ظواهر طبيعية، وهي سمات جوهرية في إرث ابن رشد، تضرب جوهر الأنساق اللاهوتية. وكانت متأصلة أيضًا في هذا التقليد أسطورة وجهة نظر ابن رشد التجديفية المزعومة حَوْلَ الأديان الثلاثة المنزلة التي استمرت في الدوائر الإنسية والليبرتانية عبر القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر.[80] وقد احتوت نسخة من العمل الذائع الصيت رسالة **المخادعين الثلاثة**، نُسخت من مخطوط يخص مكتبة الأمير يوجين دو سافوا (Prince Eugene de Savoy) في 1716، وبقيت في شكل نسخ في لندن (BL, MS Add 12064)، وكراكوف، وميونخ، تحت العنوان **رسالة حَوْلَ كتاب المخادعين الثلاثة** (*Dissertation sur le Livre des trois imposteurs*)، وهو نص مثل الرسالة الأصلية، من الأرجح أنه يرجع لأواخر سبعينيات أو أوائل ثمانينيات القرن السابع عشر ـ[81] احتوت على تمهيد يزعم أنه يُشاع أن **الرسالة** كانت موجودة لأكثر من أربعمائة سنة، وفي حين أن هناك شكوكًا في أن كل مفكر هدام دينيًا كانت له عمليًا، في وقت من الأوقات، يد فيها، فإن ابن رشد، الشارح العربي الشهير لأعمال أرسطو، «هو أول من قمنا بعَزْوها إليه»، مع الملاحظة بأن ابن رشد كتب في القرن «الحادي عشر، (في الواقع الثاني عشر) عندما «بدأنا الحديث عن المخادعين الثلاثة»، وهذا النص يردد الأسطورة أنه داخليًا ينكر الأديان الثلاثة الموحى بها، واختار أن يموت «فيلسوفًا»، أي من دون أن يقبل آراء الناس العاديين: ألم يكن هذا كافيًا «لأن يُعتبر من ضِمْنَ أعداء الأديان الثلاثة التي يزدريها»؟[82]

ومستخدمًا مفارقته المألوفة عن «الملحد الفاضل»، يزاوج بيل بطريقة نمطية بين رِدّة ابن رشد المذكورة عن كل الأديان المُنزَّلة وشخصيته الأخلاقية العالية المشهود بها بشكل متساوٍ. وعلى الرغم من أدائه وظيفته قاضيًا في أشبيلية وقرطبة بنزاهة، في ما لاحظ بيل، فإن صفاته البارزة لم تمنع أعداءه من شجبه بوصفه زنديقًا بغيضًا ومن تدمير سمعته. وموصومًا بالخزي بناء على أمر رجال الدين والناس، ومعزولًا من عمله، ومُهانًا، ومنفيًا إلى بلدة اليُسانة الصغيرة، اتفق علماء الدين والناس بقوة، في ما يروي بيل، على أن الإعدام علنًا والخزي الأبدي هو العقوبة المناسبة الوحيدة لمثل هذا الرجل. غير أن سلطان مراكش، فيما يضيف بسخرية رقيقة، اختار النفي بدلًا من ذلك، معتبرًا أنه ليس من الحكمة إعدام هذا القاضي والفيلسوف المثير للإعجاب بتهمة الزندقة، خشية أن يرفض الكفار، لجهلهم المطلق باللاهوت، تصديق أنه صُفّي بسبب اختلالات مذهبية شنيعة وأن يشكّوا في أنه قُتل لسبب حقير وغير مهم.[83]

وفي تفنيده المشهور لكتاب الغزالي (1058ـ1111 للميلاد) **تهافت الفلاسفة**، أي في كتابه **تهافت التهافت**، فيما يجزم بيل، دمر ابن رشد بشكل كامل اتهامات الغزالي المنافية للعقل. ولكنه

(80) Gregory, 'Libertinisme érudit', 330-1; Niewöhner, *Veritas sive varietas*, 305-7.

(81) Charles-Daubert, '*Traité des trois imposteurs*', 449.

(82) BL, MS 12064, 'Dissertation sur Le Livre des trois imposteurs', fo. 1r-v; Charles-Daubert, '*Traité des trois imposteurs*', 547.

(83) Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, i. 432; Bost, 'Regards critiques', 208.

تساءل عن مدى استفادة مناصري «القضية النبيلة» المستقيمين، والأشخاص ذوي التفكير السليم، من هذا البطل المريب: شخص ينكر الخلق من العدم ومعرفة الله بأشياء جزئية أو بسطه «عنايته الإلهية على الناس في هذا العالم»؟[84] ويؤكد بيل، في مقالته في **القاموس**، «ابن رشد» (Averroes)، على عدم تطابق فلسفة ابن رشد مع الدين المُنزَّل وازدرائه للمسيحية معًا.[85] ومهما كان مذهب ابن رشد في العقل مُؤسَّسًا على أرسطو، في ما يلاحظ بيل، فإنه «آثم ومُنافٍ للعقل» معًا، لأنه يلمّح إلى أن نفس الفرد تختفي مع الجسم ولأنه من الواضح أن الأفكار المتعارضة «لا يمكن أن تبقى معًا في عقل واحد». وهذا الاعتراض على الذين يزعمون أن هذا العقل الكلي هو الله هو السبيل أيضًا، في ما يقول، مستشهدًا بالملاحظة (N) في المقال عن إسبينوزا، لدحض «حجّة امتناع الإسبينوزية عن التفنيد».[86] ووجهة نظر بيل الضمنية أن بذور ما سوف يتطور يومًا ما إلى الإسبينوزية يمكن تمييزها، جزئيًّا، في فلسفة ابن رشد، مهما تبدو بعيدة الاحتمال اليوم، رجحها لايبنتز أيضًا.[87] وبحسبان «أنه من المعروف أن إسبينوزا يعترف فقط بجوهرٍ واحد حيث تكون الأنفس مُجرَّد تعديلات عابرة»، فقد تأسى لايبنتز ببيل في ربط إسبينوزا بشكل وثيق (فضلا عن موسى جيرمانوس وفاكتر) بموروث ابن رشد.[88]

وقد كان هذا المنظور آسرًا للبعض بقَدْر ما كان مقلقًا لآخرين؛ لأنه نجم عن فكرة بيل ولايبنتز أن الإسبينوزية كانت متأصلة في ما مُرّر من الفكر العربي الوسيط، وتغلغلت بقوة في الوعي الأوروبي.[89] وقد دفع هذا مؤلفي التنوير المعتدل، مثل ريلاند، الساعين إلى وضع الإسلام (واليهودية) في ترابط وثيق مع المسيحية في ما يتعلق بالمسائل الرئيسة حَوْلَ خلود النفس الفردية والثواب والعقاب في الحياة الآخرة، إلى زيادة التوكيد على أن ابن رشد كان بكل المقاييس زنديقًا ومجدِّفًا ومتمرِّدًا على الإسلام. وفي حين أظهر ريلاند الإسلام بطريقة تختلف عمّا كان يعتقده المسيحيون في السابق، على أنه يُؤكِّد بوضوح العناية الإلهية في عمليات وأحداث بعينها وخلود النفس الفردية، فإن ابن رشد ينكر خلود النفس الفردية، وبالتالي، الثواب والعقاب في الحياة الآخرة وكان من ثَمَّ مُرتدًّا عن الإسلام.[90] ويَتعيَّن الآن وبدقة تَجَنُّب وجهة النظر المسيحية الأقدم بأن المسلمين يتصورون الله بصورة مادية بدلًا من تَصوُّره بصورة روحية وأنه سوف يعني على أي حال، في ما يُحذِّر ريلاند، « أنهم تقريبًا إسبينوزيون».[91]

---

(84) Bost, 'Regards critiques', 208.

(85) Bayle, *Dictionnaire*, i. 387 note G.

(86) Ibid., i. 386 note E.

(87) Leibniz, *Theodicy*, 79-81; Gundling, *Vollständige Historie*, ii. 1640-1; Kolakowski, 'Pierre Bayle', 75; Mori, *Bayle philosophe*, 165.

(88) Leibniz, *Theodicy*, 79; Woolhouse, *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz*, 155, 162.

(89) Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), iii. 112; Anderson, *Treatise*, 141.

(90) Reland, *Religion des Mahometans* i. 319-29, ii. 420, 25-8, 91,162; Leaman, *Brief Introduction*, 170; Nadler, *Spinoza's Heresy*, 88-91.

(91) Reland, *Religion des Mahometans*, ii. 85, 90-1, 114-15, 162; Hazard, *European Mind*, 32-3; Concina, *Della religione rivelata*, i. 302-5.

3. ابن طفيل وحكمة الشرق الخفية

افترض بيل عَلاقة قوية بين التصور الرشدي والإسبينوزي للنفس. ويَتعيَّن مزيد من التماثل بين الإسبينوزية والرشدية، بالنسبة له، في أن الوحي واللاهوت متمايزان تمامًا عن الحقيقة الفلسفية، ولا يمكن التوفيق بينهما، وأن التيارين يعتبران أن الدين المُنزَّل ضروري كأداة اجتماعية وتعليمية.(92) إضافة إلى ذلك، هناك رفضهما لعناية إلهية تتدخل في عمل الطبيعة وإنكار قبلي للإعجازي. لذلك، يمكن اعتبار الإسبينوزية، في ما يعتقد بيل، نسخة لاحقة من النزعة الرشدية بمصطلحات بديلة عن مصطلحاتها الأرسطية. وفي الواقع، رأى بيل في ابن رشد، وفي المفكرين الأحرار والفلاسفة العقلانيين العرب في العصر الوسيط، ليس أسلافًا لأفكاره الراديكالية نفسها فحسب، بل مثل الحلقة «الإسبينوزية» في أواخر القرن السابع عشر في هولندا والمُؤلِّف الإيطالي المجهول الاسم لكتاب **إحياء ثيوفراستوس**، رابطًا حاسمًا في سلسلة فلسفية «تنويرية» متصلة، وإن كانت في الغالب خفية وتحت الأرض، تربط مدارس الفلسفة المادية في اليونان القديمة بعصرها.(93)

وقد أصبحت هذه النزعة التي تتصور الفكر الراديكالي سلسلة من التقليد ترجع إلى بدايات الفلسفة، في اليونان، سمة مُهِمَّة للتنوير الراديكالي بعد بيل؛ ولكن قد يكون هناك أيضًا نزوع ناشئ في هذا الاتجاه منذ البداية، في أمستردام. ويُستشفّ هذا، على أي حال، من التلهف الذي استقبلت به حلقة إسبينوزا في أمستردام نشر الترجمة اللاتينية لكتاب **حي بن يقظان** لصديق ابن رشد، وراعيه، وسلفه أبي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل (حوالى 1100ـ1185) من بلدة وادي أش [وادي العيش] (*Guadix*). وهذا العمل، الذي نشره باللغة اللاتينية المستشرق من أكسفورد إدوارد بوكوك (Edward Pocock) في 1671، رواية فلسفية راقية عن طفل تقطعت به السبل في جزيرة استوائية غير مأهولة وصلها طافيًا على صندوق حيث رعته غزالة، ولحسن حظه، بقي على قيد الحياة، وكبر، وبدأ في التأمل. ومع نضوجه، طَوَّر ابن يقظان تقنيات أكثر وأفضل للبقاء على الحياة وبدأ يفكر لنفسه في أسباب الطبيعة وعملها. وتدريجيًّا، عبر تعلمه إعمال العقل، بدأ يكتشف التساوق العقلاني لكل ما هو موجود ودوره فيه.

ومن الأمور المركزية في رؤية ابن طفيل، مثل رؤية ابن رشد، الصدام بين الفرد العقلاني والمجتمع. فبعد أن خرج من الجزيرة جسديًّا حاول، من دون جدوى، الانضمام إلى سائر الإنسانية اجتماعيًّا مع الاستمرار في العيش حياة عقلانية ولكنه، بعد أن هزمته قوة الفكر السائد التي لا تقهر، تخلى في النهاية عن الأمل وعاد إلى جزيرته الصحراوية ليموت في عزلة.(94) وبحسبان نزعتها العقلانية والربوبية اللافتة، التي تؤكد خاصية العقل الفلسفي المعزولة وغير الحصينة، استهوت بشكل قوي يوهانس باوميستر (Johannes Bouwmeester) (1630ـ1680)، الصديق المقرب لماير وإسبينوزا، الذي أخذ على عاتقه، في اجتماع لجمعية أدبية في أمستردام تسمى «لا عسير على ذوي الإرادة» (Nil Volentibus Arduum) في كانون الأول (ديسمبر) 1671، وبناء على طلب

(92) Gauthier, *Théorie d'Ibn Rochd*, 6, 97; Allison, *Benedict de Spinoza*, 223, 241.

(93) Gregory, 'Libertinisme érudit', 328-9, 331.

(94) Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqzan*, 164-5; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 188-9.

زملائه الأعضاء، مُهِمَّة إعداد نسخة هولندية للنشر.[95] وقد أبلغ غرافيوس (Graevius)، أحد الأكثر تَعَلُّمًا ضِمْنَ «إسبينوزيّي» أمستردام، لايبنتز في 1674،[96] أن باوميستر بَجّلَ ابن طفيل لتبيانه «كيف يمكن لأحد، من دون أي اتصال بأناس آخرين، ومن دون تعليم، أن يتوصل للمعرفة عن نفسه، وعن الله».[97]

غير أن باوميستر، المُتخصِّص المُبرِّز في اللاتينية والمُتذوِّق للمسرح، والعلم، والجمالي، والمثير، الذي يقال إنه رجع من إيطاليا ومعه الكثير من القطع الأثرية و«أشياء ثمينة» أخرى، ظل، خلال سنوات كثيرة، ملتزما بقوة بمنظور راديكالي.[98] وقد قامت نشرة مجهولة المُؤلِّف في 1677 ناقدة للحلقة الأدبية «لا عسير على ذوي الإرادة» بشجب باوميستر خاصة بوصفه شريرًا عَلَّمَ كورباخ أفكاره الإلحادية وتمسك بعناد (بمذهب ماير) أن «الفلسفة والعقل الطبيعي هما مفسر كلمة الله المُقدَّسة».[99] بالإضافة إلى ذلك، فإن باوميستر، الشخص الذي اتفق مع كل وجهات نظر ماير وإسبينوزا التجديفية كما شُرحت في **الفلسفة [مؤوّلة الكتاب المُقدَّس]** (*Philosophia*) ورسالة **لاهوتية-سياسية**، كما ذكرت هذه النشرة، حاز «كل الكتابات السرية للدكتور فان دين إندن الذي مات في فرنسا عاليًا في الهواء»، في إشارة لإعدام الأخير في باريس، شنقًا، في 1674.[100]

وقد استغرقت ترجمة ابن طفيل عشرة شهور، وفي الحادي عشر من تشرين الأول (أكتوبر) 1672، تحت رئاسة باوميستر نفسه، سُلمت نسخ إلى ماير (الذي دُوِّن أنه حاضر) وإلى أعضاء آخرين من الجمعية.[101] ثم نَشر النص يان ريفرتز (Jan Rieuwertsz) (الذي نشر أيضًا كل أعمال إسبينوزا) تحت عنوان **حكيم الطبيعة** (*De Natuurlijke Wijsgeer*). وسلطت هذه الطبعة المُوجَّهَة للاستهلاك العام الضوء على مُناصَرة ابن طفيل حرية التفكر الفلسفي (أحد انشغالات إسبينوزا الرئيسة)، وعلى حقيقة أنه في إسلام العصور الوسيطة كان هناك تقليد سري للفلسفة الهدامة التي يُبيِّن، كما يؤكد تمهيد باوميستر، «إلى أي مدى يمكن للعقل البشري أن يتقدم خارج الوحي الإلهي» حصريًّا على أساس الاستدلال العقلاني المُعزَّز «بتقصي الأسباب والنتائج الطبيعية».[102]

ويقول ابن طفيل في مقدمة كتابه إن الفلسفة التي ألهمته كانت في الواقع إرثًا «شرقيًّا» سرِّيًا تشرّبه في الأندلس عبر قراءته «للمعلّم العظيم ابن سينا [980-1037 للميلاد]» الذي بيّن كيف يمكن للفرد، عبر الممارسة والتأمل، أن يسمو بنفسه لأعلى مستويات الاستنارة الفلسفية ويفهم الحقيقة

(95) Gundeling, *Vollständige Historie*, ii. 1649; Hubbeling, 'Inleiding', 47; Steenbakkers, *Spinoza's* Ethica, 17; Klever, *Een nieuwe Spinoza*, 105-6; Russell, 'Impact', 224-8.

(96) Klever, *Sphinx*, 132.

(97) Ibid., 138; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 414.

(98) *De koekoecx-zangh van de Nachtuylen*, 5.

(99) Ibid., 5, 8, 10.

(100) Ibid., 5, 8; van Suchtelen, '*Nil volentibus arduum*', 393.

(101) van Suchtelen, '*Nil volentibus arduum*', 397.

(102) Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqzan*, preface; Wielema, *Filosofen*, 87; Klever, *Een nieuwe Spinoza*, 106; Guerrero, 'Filósofos hispano-musulmanes', 130-1; Conrad, *World of Ibn Tufayl*, 275-6; Klever, *Sphinx*, 138; van Bunge et al. (eds.), *Dictionary*, i. 145.

العظمى.[103] وتعرضت أسرار هذه «الفلسفة الشرقية» الخفية (الحكمة المشرقية)، التي أدخلها إلى إسبانيا ابن باجه من سرقسطة (المتوفى عام 1139)، المعروف عند المسيحية الوسيطة باسم (Avempace)، لاستنكار صاحب من الغزالي مخاطبًا جمهورًا واسعًا ولكن، في ما أكد ابن طفيل، من دون أسس قوية أو مقنعة.[104] وبتمجيده الحكمة المشرقية، وهو مصطلح مبهم ما زال محل نزاع بين البُحّاث[105]، لمّح ابن طفيل إلى وجود إرث فلسفي شرقي خفيّ وثمين، نُقل في ما بعد إليه وإلى ابن رشد عن طريق ابن باجه. وبتحويله الرواية إلى اللهجة العامية، ربما يكون باوميستر قد لمّح عمدًا إلى سلسلة سرية لافتة من التقليد تربط الفكر الراديكالي للتنوير المبكر بإرث الفكر العربي الشرقي المتخيل جزئيًا والحقيقي جزئيًا الذي تَجَذَّر، بعد ابن سينا، في إسبانيا ثم في إيطاليا. وقد أُعيد إصدار ترجمة باوميستر لعمل ابن طفيل فيما بعد، في 1701، في طبعتين مختلفتين، في أمستردام وروتردام، بتنقيحات ومُلاحظات أضافها ريلاند، إضافة إلى الكلمات التي «ترجمها س.د.ب. (S.D.B.)»، التي حدس عدة باحثين حديثين أنها قد تكون تلميحًا آخر، يستدعي الحروف الأولى الأسطورية «ب.د.س. B.D.S»، ما يعني ضمنيًا أن إسبينوزا نفسه ربما قد حث على أهمية ترجمة العمل، غير أن آخرين فسروه على أنه مُجرَّد إشارة إلى [السيد؟] الدكتور باوميستر ([Seigneur?] Doctor Bouwmeester).[106]

وكان كثير من المعاصرين مهتمين بابن طفيل، الذي قُرئت روايته بشكل واسع باللاتينية وتُرجمت إلى عدة لهجات محلية إلى جانب الإنكليزية والهولندية. وقد نشر لوكلرك تلخيصًا للكتاب باللغة الفرنسية من اثنين وعشرين صفحة في المُجلَّد الثالث من كتابه **المكتبة العالمية** في 1686،[107] طارحًا مرة أخرى مسألة «الفلسفة الشرقية» السرية لابن طفيل، ومسألة أصل التفكير الحر العربي وأسطورة المخادعين الثلاثة. ومع ذلك، فإن أطروحة بيل بأن ابن رشد يُمثِل ذروة نزعة أرسطية قوية ولّدت، منذ بداية الإسلام، صراعًا عميقًا بين الفلسفة والدين الإسلامي الشعبي، برهن على أنه الأكثر هدمًا. ظاهريًا، امتثل الفلاسفة لما يمليه الدين ولكن ليس داخليًا. وقد ربط المفكرون العرب المُبرِّزون أنفسهم بشكل وثيق مع أرسطو، في ما يرى، ولهذا ولكي لا يناقض مبادئه فإن ابن رشد، والفارابي (870–950 للميلاد)، وعالم الفلك أبو معشر البَلْخِيّ (787 ـ 886) وكثير من «الفلاسفة العرب الآخرين الذين ابتعدوا عن مشاعر نبيهم».[108] داخليا، على الأقل، أعطوا أولوية للعقل الفلسفي. ولكن هل كل هذا من صنع خيال بيل فحسب أو أنه كان هناك بالفعل مثل هذه الحملة الفلسفية الراديكالية السرية لتقويض الإيمان بالدين المنزل وهل ترجع فعلًا عبر سلسلة غير متقطعة إلى أواخر العصور القديمة؟

---

(103) Ibn Tufayl, *Hayy ben Yaqzan*, 4-5; Klever, *Sphinx*, 140.

(104) Ibn Tufayl, *Hayy ben Yaqzan*, 1-2, 9, 12; Conrad, 'Through the Thin Veil', 253-8.

(105) Nasr, 'Ibn Sina's «Oriental Philosophy»', 247-9.

(106) Ibid.; Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 212, 501; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 415; Guerrero, 'Filósofos hispano-musulmanes', 129-31; Conrad, *World of Ibn Tufayl*, 276; Russell, 'Impact', 255 n. 16.

(107) Russell, 'Impact', 250.

(108) Bayle, *Dictionnaire*, i. 350.

4. «التنوير» السري لدى «الزنادقة»

بحَسَب بيل وغيره من الكتّاب الراديكاليين، تُبيّن الأدلة عن التاريخ العثماني الحديث أن موروثات سرية مُؤسَّسة على العقل الفلسفي استمرت في الواقع حتى العصور الحديثة وبرهنت على أن إرثًا حيًّا غير متقطع من الفكر الواحدي يتخلل كل تاريخ العالم الإسلامي. فالتيارات الإلحادية السرية التي انتعشت في أندلس ابن رشد ظهرت من جديد في ما بعد، وَفقًا لبيل، ومانديفيل، وفريري،[109] في القسطنطينية العثمانية. وهنا، في ما يقول بيل، تشكلت «طائفة عديدة الأعضاء» تكونت بشكل رئيس من «قضاة وباحثين في الكتب العربية»، أي بين الجزء الأكثر تَعَلُّمًا وعقلانية من السكان. وقد أظهر هؤلاء، في ما يقول، مُتأسِّيًا بسرد السير بول رايكوت (Paul Rycaut) الشهير حَوْلَ الإمبراطورية العثمانية، الذي ظهرت منه نسخة فرنسية واسعة التأثير في 1670،[110] «صداقة استثنائية بعضهم مع بعض». وعبر توكيده بشكل نمطي على إلحادية واستقامة الطائفة أخلاقيًّا في آنٍ واحد، وصف بيل الفضيحة التي انفجرت، قبل سنوات قليلة سابقة، حَوْلَ «محمد أفندي»، وهو رجل مبرز أُعدم، كما يروي رايكوت، أثناء مكوثه بالقسطنطينية، في ستينيات القرن السابع عشر، بسبب الإلحاد والتجديف.[111]

وقد أُعدم أفندي لأنه «طرح بعض الأفكار ضد وجود الله»، حسب تعبير مانديفيل، مُردِّدًا صدى بيل، في كتابه حكاية النحل، ولانتمائه لطائفة أُمر أعضاؤها بمعاملة بعضهم بَعْضًا بمحبة وإحسان نموذجي.[112] ومُفَضِّلًا الموت على التراجع عن وجهات نظره، في ما يروي بيل ومانديفيل بشكل متطابق، مضى أفندى إلى موته على الرغم من أنه لم يكن لديه أي أمل في ثواب في حياة آخرة لأن «حب الحقيقة أجبره على معاناة الاستشهاد دفاعًا عنها».[113] وعودة إلى الموضوع نفسه، في كتابه **مواصلة** في 1705، صنّف بيل مرة أخرى طائفة محمد أفندي على أنها «تُنكر الإلوهية تمامًا».[114] وكان بيل هنا مرة أخرى يتأسى بمصادره: لأن رايكوت في الواقع لا يزعم فحسب أن هناك مَلاحدة أتراكًا شكلوا حركة سرية، وسموا أنفسهم «المسرين» (Muserins)، أي «نحن مُلّاك السر الحقيقي»، يَتبنّون مذهبًا سريًّا ينكر وجود الله، ولكن أيضًا أن الله، بالنسبة لهم، مكافئ للطبيعة، أو المبدأ الداخلي في كل شيء الذي يُوجِّه مسار كل الأشياء.مكتبة سر من قرأ

وهناك، حسب زعم رايكوت، «عدد كبير ممن يعتنقون هذا الرأي في القسطنطينية، معظمهم «قضاة» وخبراء في المؤلفات العربية».[115] وقد أُعدم شهيدهم الرئيس محمد أفندي، في ما يقول،

---

(109) Fréret, *Œuvres philosophiques*, 95-6.

(110) Kors, *Atheism in France*, i. 151.

(111) Bayle, *Pensées diverses*, ii. 112-13; Charnley, *Pierre Bayle*, 129, 132.

(112) Bayle, *Pensées diverses*, ii. 137-8; Crousaz, *Examen*, 666; Reimmann, *Historia Universalis*, 539-40; Cantelli, *Teologia*, 104, 106; Kors, *Atheism in France*, i. 158-9; Corsano, *Bayle*, *Leibniz*, 30; Foucault, 'Pierre Bayle', 231.

(113) Bayle, *Pensées diverses*, ii. 137-8; Mandeville, *Fable of the Bees*, i. 215; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 197.

(114) Mori, *Bayle philosophe*, 191; Bayle, *Continuation*, i. 68.

(115) Bayle, *Continuation*, i. 68; Reimmann, *Historia Universalis*, 539-40.

«أثناء إقامتي في القسطنطينية، لأنه قال بكل وقاحة كثيرًا من التجديفات ضد وجود الله». وأثناء مراجعته إعادة إصدار عمل رايكوت، في **أخبار جمهورية الآداب** في 1709 ، أقر جاك برنار، على الرغم من التزامه بمبدأ توافق الأمم الذي يبرهن على وجود الله، أن «الإلحادية حققت إلى حد كبير تَقَدُّمًا عظيمًا بين [الأتراك]»، وأعاد صياغة وجهات نظر «المسرين»، كما رواها رايكوت، والطبيعانية المطلقة لدى محمد أفندي، مضيفًا أن مفهومهم الفلسفي لطبيعة قادرة على التصميم من داخلها يؤدي إلى تناقضات لا يمكن التغلب عليها.(116) وفي أعقاب تقرير رايكوت، لم يكن، بأي حال من الأحوال، بيل وحده الذي اشتبه في أن هناك تيارًا سريًّا، لكنه منتشر، من الطبيعانية المنتظمة داخل الإسلام.

وقد ساعد ذلك كله على توثيق الارتباط المُتصوَّر بشكل واسع بين أسطورة المخادعين الثلاثة والتاريخ والثقافة الإسلاميين. وفي أوروبا أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، استمر النظر إلى ابن رشد بشكل واسع على أنه الملهم الأصلي للأسطورة السيئة السمعة، نص «المخادعون الثلاثة»،(117) إذا كان موجودًا أصلًا، وهو النص الوسيط الأسطوري الذي يُزعم شجبه للأديان المنزّلة الثلاثة بوصفها احتيالًا. ووَفْقًا لنسخ التنوير المبكر من الأسطورة، فإن هذا النص السري القديم الذي يشجب موسى والمسيح ومحمّدًا بوصفهم المخادعين الثلاثة الرئيسين الذين ضللوا الجنس البشري وخدعوه بشكل منتظم، وقد أُعيد تحريره برعاية الإمبراطور فريدريك الثاني (الإمبراطور الروماني المُقدَّس: 1220_1250) أثناء نزاعه المرير مع البابوية.(118) وبالطبع، كان دور ابن رشد المُحدَّد في توليد هذه الفكرة المثيرة للفتن بشكل قوي، والمنظورات التاريخية التي أثارتها، مسألة مُهِمَّة جدًّا بالنسبة لبيل و«الفلاسفة» الذين تأسّوا به.

ويسرد **قاموس** بيل، مثل أول موسوعة أوروبية، **القاموس التاريخي والجغرافي لعلوم الأنساب العام** (*Algemeen Historisch Geographisch en Genealogisch Woordenboek*) (لاهاي، 1724)، ومجموعات القرن الثامن عشر اللاحقة، بما فيها عمل بروسبير مارشان Prosper Marchand) **القاموس** (*Dictionnaire*) (1758) **والموسوعة** الفرنسية العظيمة، كلها تسرد أن ابن رشد صاغ فكرة «المخادعين الثلاثة» لإلغاء الأديان الثلاثة المُنزَّلة العظيمة والمساواة بينها بشكل متزامن. وقد ذُكر في كل هذه السرديات أن ابن رشد، يشجب العقائد المُنزَّلة بتعبيرات مسيئة جدًّا: «قانون موسى قانون أطفال؛ وقانون المسيح قانون مستحيل؛ وقانون محمد قانون خنازير».(119) وتزعم موسوعة لاهاي في 1724 أن «ابن رشد» اعتبر المسيحية منافية للعقل بشكل مزدوج نظرًا لأن أتباعها يمضغون بأسنانهم الإله الذي يعبدون.

---

(116) Kors, *Atheisim in France*, i. 152.

(117) Bayle, *Dictionnaire*, i. 384; Gauthier, *Théorie d'Ibn Rochd*, 52-3; Dethier, 'Siger van Brabant', 209, 215; Berriot, 'La «Littérature clandestine»', 43.

(118) Bayle, *Dictionnaire*, i. 387; Bayle, *An Historical and Critical Dictionary*, i. 430; *Algemeen Historisch, Geographisch*, i, A pp. 549-50; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), iii. 108-9.

(119) Marchand, *Dictionnaire historique*, i. 314-15; Berti, 'Introduzione', p. xvii; Charles-Daubert, '*Traite des trois imposteurs*', 11; Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 739;

انظر أيضًا:

Schwarzbach and Fairbairn, 'History and Structure', 86, 89-90.

وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك (وليس هناك) أدلة قاطعة تربط الأسطورة بالأندلس أو ابن رشد، فهكذا استمر طيلة التنوير رَبْط عمره قرون بين «ابن رشد» وبروز أسطورة «المخادعين الثلاثة». وفي الواقع، من الأرجح أن «ابن رشد» مُجرَّد اختزال في الذاكرة الغربية الجمعية للفلسفة الإسلامية بمعنى أكثر اتساعًا؛ فالأسطورة، كما لاحظ عدة بُحّاث حديثين، لا تسبق على وجه التوكيد فحسب كلّا من فريدريك الثاني وابن رشد (الذي عاش في جيل سابق)، بل إن الإنكار المنتظم، على أسس فلسفية، للدين المُنزَّل بوصفه المصدر الأعلى للحقيقة، ومماهاة العقائد الثلاث الموحى بها العظيمة بوصفها باطلة بشكل مُتساوٍ، برز بالتأكيد في العالم الإسلامي قبل عصر ابن رشد بقرون. وفي الواقع، فإن ذلك يرجع على الأقل إلى حلقات التفكير الحر «الشرقي» في القرنين التاسع والعاشر، ووصل ذروته في فكر ابن الراوندي وأبي بكر الرازي، والأرجح أنه يرجع إلى أبعد من ذلك.(120) ولم يُؤدِّ الوعي بنقد ابن الراوندي والرازي للإسلام، والحجج القوية التي استخدماها، إلى خلق بيئة فكرية يمكن أن تزدهر فيها فكرة المخادعين الثلاثة فحسب، بل يُعتقد أن تأثيرهما قد انتشر سرًّا عبر العالم الناطق بالعربية وصولًا إلى إسبانيا؛(121) وعلى الرغم من أن بيل، وبولانفيلييه، وماركيز آرجون، ومجايليهم لا يعرفون عمليًّا أي شيء عن ابن الراوندي والرازي، فإنه كانت لديهم تلميحات قليلة تقترح أن هذا التقليد الراديكالي السري كان موجودًا في الإسلام المبكر.

وكان أبو الحسن، ابن الراوندي (حوالى 815 ـ حوالى 900)، مؤلف كتاب الزمرد، فارسيًّا درس على المانوي أبي عيسى الورّاق، وتنكّر للعقيدة الإسلامية، وأصبح باعترافه هو ملحدًا، وزنديقًا رئيسًا،(122) تشكك بشكل ممنهج في أسس الدين المُنزَّل، وخاصة الإسلام. وقد قام بذلك على أسس عقلانية خالصة، على الرغم من أن مهاجميه يزعمون أن كتبه قد كُتبت بين اليهود وعلى نفقتهم.(123) العقل، في ما يؤكد ابن الراوندي، هو مرشد الإنسان الحصري إلى الحقيقة، وهذا سعي لا يساعد الوحي على تحقيقه. وساخرًا من القرآن بوصفه غامضًا بصورة منافية للعقل ومتناقضًا ذاتيًّا،(124) جدد حججًا، في ما يزعم بعض البُحّاث، عرضها في الأصل الفلاسفة الإغريق الوثنيون المتأخرون سيلسوس (Celsus)، وفرفوريوس (Porphyry)، وبروكلوس (Proclus) لمحاربة المسيحية. وعلى سبيل المثال، فإنه يعتقد أنه حتى حين تؤسس عقيدة موحى بها شرعة للخير والشر والمحظورات والالتزامات مفيدة ومقنعة عقلانيًّا، فليس هناك ضرورة لتبجيل النبي الذي

(120) Badawi, 'Muhammad ibn Zakariya al-Razi', 437, 445-6, 448; Haq, 'Indian and Persian Background', 57-8; Stroumsa, *Freethinkers*, 74, 81-3, 99-100, 217.

(121) Fierro, 'Ibn Hazm', 86; Balty-Guesdon, 'Al-Andalus', 336; Stroumsa, *Freethinkers*, 205, 208, 210.

(122) Stroumsa, *Freethinkers*, 40; Stroumsa, 'Religion', 50-1; Niewöhner, *Veritas sive varietas*, 238-42.

(123) Niewöhner, *Veritas sive varietas*, 242-3; Lewis, *Islam in History*, 230; Stroumsa, *Freethinkers*, 75, 207.

(124) Stroumsa, *Freethinkers*, 81-2; Stroumsa, 'Religion', 48; Fakhry, *Philosophy, Dogma*, *essay* xxiv, p. 179; Fierro, 'Ibn Hazm', 84; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 173.

يعلن عن هذه النظم ولكن تبجيل الشرعة نفسها فقط وعلى وجه الخصوص أساسها العقلاني؛ وإذا كانت الشرعة التي سنها الوحي الديني لا تتطابق مع ما يقضي به العقل، فإن هناك مدعاة أقل لتبجيل هذا النبي.

وقد استنكر ابن الراوندي بشكل تام معجزات «إبراهيم، وموسى، والمسيح، ومحمد» بوصفها مخارق (حيلًا مخادعة) وأكاذيب، وأن كل مؤسسي الأديان الموحى بها الثلاثة دجالون.[125] وقد هاجم أبو بكر الرازي (حوالى 854-925 للميلاد)، من مدينة الرَي (بالقرب من طهران الحديثة)، وهو من الجيل التالي، وبالمثل فارسي يكتب بالعربية، الدين المُنزَّل بأسلوب أكثر حدة. وكان الرازي، الذي كان يعرف عدة مصادر إغريقية بترجمة عربية، ويقال إنه أتلف نظره بسبب الدراسة المفرطة وأصيب بالعمى، معروفًا في الغرب بوصفه «الرازي» العالم، ولكن حصريًا بوصفه طبيبًا عظيمًا.[126] وقد أثنى عليه ديدرو في **الموسوعة** باعتباره حصريًا شارحًا للفلسفة الطبيعية الإغريقية، ويبدو أنه لا يعرف شيئًا عن تفكيره الحر.[127] ولم يَبْقَ من عمله الفلسفي سوى العناوين وبعض الشذرات. ولكن هناك ما يكفي معرفته منها، ومن التقارير اللاحقة، يَظهر أن الرازي، الذي كان ناقدًا لجالينوس متأثرًا بالأفلاطونية، لم يكن ملحدًا، بل كان يؤمن بإله خيِّر وأبـدي.[128] وقد أنكر بشكل قاطع المعجزات، والخلق من عدم، وخاصة المكانة الإعجازية للقرآن، حيث ازدرى المزاعم بأن كونه لا يُضاهى يبرهن على مكانته الإعجازية، مُصِرًا على أنه من الممكن تأليف كتاب أفضل بأسلوب أفضل.[129] وقد رفض النبوّة، وفي حين أقر بالقوة العظيمة لهذا «الوحي»، فإنه أنكر عليه أي موافقة إلهية، وعزا قدرته على الهيمنة على البشر إلى قوة السلطة، والتقليد، والمحاكاة فضلًا عن وظيفته التي لا غنى عنها في الحفاظ على القانون والتراتبية الاجتماعية.[130]

الفلسفة هي الطريق الوحيد للحقيقة، حسب رأيه، حيث يكون دور الدين بشكل حصري دورًا اجتماعيًا وسياسيًا.[131] وليس هناك سبيل للحكم على المزاعم المتنافسة عن حالات الوحي المتنافسة لاهوتيًا؛ وفي الوقت نفسه، تطمح كلها إلى الهيمنة وجميعها مزعزعة للاستقرار وتحريضية سياسيًا وفكريًا، وتشكِّل خطرًا مستمرًا على المجتمع. وبحسبان أن مزاعم الوحي والنبوّة لا يمكن الحكم عليها إلا فلسفيًا، يبدو أن الرازي، وبشكل مختلف تمامًا عن ابن رشد، اعتقد أنه من الضروري نشر العقل الفلسفي بين الناس العاديين فضلًا عن النخبة الفكرية. وقد اعتبر أن الفلسفة

(125) Niewöhner, 'Are the Founders?', 239; Kraemer, 'Heresy', 174-5; Stroumsa, *Freethinkers*, 83-4.

(126) Gundling, *Vollständige Historie*, ii. 1650-2; Bar-Asher, 'Abu Bakr al-Razi', 99-100.

(127) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 732-3.

(128) Bar-Asher, 'Abu Bakr al-Razi', 109-10; Stroumsa, 'Religion', 52, 57.

(129) Badawi, 'Muhammed ibn Zakariya al-Razi', 446; Bar-Asher, 'Abu Bakr al-Razi', 103; Goodman, 'Muhammed ibn Zakariyya al-Razi', 203-4.

(130) 'Muhammed ibn Zakariya al-Razi', 446; Fakhry, *Philosophy*, *Dogma*, *essay* ii, pp. 11-12; Bar-Asher, 'Abu Bakr al-Razi', 108; Stroumsa, *Freethinkers*, 97-107.

(131) Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 172.

«مُيَسَّرة لكل البشر»، واعتقد أن علماء الدين (الذين كانوا سيعارضون حتمًا هذه العملية) عَدُّو حتمي يَتعيَّن محاربته والتغلب عليه.[132]

ويعكس اثنان من عناوينه **مخارق الأنبياء** (*Makhariq al-anbiya*) **وحيل المتنبّئين** (*Hiyal al-mutanabbiyin*)، ومن المحتمل أنهما يشيران إلى النص نفسه، تركيزه الخاص على إماطة اللثام عن ميكانيكا النبوّة.[133] ويرى الرازي أن موسى والمسيح ومحمد يناقض بعضهم بعضًا ويناقضون أنفسهم في نقاط رئيسة. فعلى سبيل المثال، أعلن المسيح أنه جاء لإتمام التوراة ولكنه شرع في إبطال قانونها، واستبدل تعاليم أخرى بتعاليمها.[134] وفي حين يبدو أن كلًّا من الرازي والراوندي اعتمد على الأفكار الزرادشتية والمانوية، فضلًا عن الإغريقية، في نقده للدين المُنزَّل، فإن ذلك لم يمنع الرازي من الزعم أن هذه التقاليد الأخيرة مليئة أيضًا بالتناقض. وكما يلاحظ، فإن ماني (216-277 للميلاد) وزرادشت، يناقضان موسى، والمسيح، ومحمّدًا «في ما يتعلق بالكائن الأبدي» ولكن كل منهما يناقض أيضًا الآخر في موضوع الخير والشر، حيث إن الثنائية الأنطولوجية أكثر انتظامًا في المانوية منها في الزرادشتية.[135]

وقد عاش ابن الراوندي والرازي في زمن مضطرب. فقد أقلقت موجات من الاضطرابات الدينية والسياسية بشكل خَطير الخلافة العباسية المبكرة، وتَصوَّر بيل وتبعه كتّاب أوروبيون مختلفون لاحقًا فكرة أنه وسط هذا الاضطراب الواسع النطاق يمكننا على وجه التحديد تمييز، أو على الأقل حَدْس، طور تكويني مبكر للفكر الراديكالي في الشرق الأدنى فسّره على أنه تقليد إلحادي يقول بوَحدة الوجود وسري نابع من مصادر إغريقية وفارسية معًا. وعندما كان بيل يصف الإسبينوزية، على سبيل المثال، قال إن البشر اعتقدوا منذ عهد بعيد أن كل الكون يتألف من جوهر واحد فقط «وأن الله والعالم كائن واحد»،[136] مستدلين على ذلك بتقرير بيترو ديلا فالي (Pietro della Valle)، الباحث-الرحالة الأرستقراطي في أوائل القرن السابع عشر، المتعلق بالطائفة الإيرانية التي سماها فالي «أهل التحقيق» والتي ترجمها بيل إلى «رجال الحقيقة، وأناس اليقين» (أي أهل الحق). وكانت هذه الطائفة تؤمن، وَفقًا لبيل وجيانوني (وكلاهما ينزع اللاهوت من تَصوُّر ديلا فالي)، بأنه ليس هناك إله آخر إلا الطبيعة، التي تتكون من أربعة عناصر تتألف منها كل الأشياء، وأنه ليس هناك حياة بعد هذه الحياة، فعندما نموت نرجع إلى العناصر الأربعة، ولا توجد الجنة والجحيم إلا في هذا العالم، حسب الرغد أو البؤس الذي يجد البشر أنفسهم فيه.[137]

---

(132) Badawi, 'Muhammed ibn Zakariya al-Razi', 440; Hodgson, *Venture of Islam*, i. 431-2; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 172, 267, 328, 397; Stroumsa, *Freethinkers*, 98-9, 104-5, 109.

(133) Stroumsa, *Freethinkers*, 93-4; Badawi, 'Muhammed ibn Zakariya al-Razi', 445; Niewöhner, *Veritas sive varietas*, 246; Goodman, 'Muhammad ibn Zakariyya al-Razi', 202-3.

(134) Stroumsa, *Freethinkers*, 101.

(135) Ibid., 41-2, 100; Badawi, 'Muhammed ibn Zakariya al-Razi', 446; Haq, 'Indian and Persian Background', 58.

(136) Bayle, *Dictionnaire*, iii. 2767; Giannone, *Opere*, 954.

(137) Giannone, *Opere*, 954; Bayle, *Écrits*, 114; Charnley, *Pierre Bayle*, 76-7; Gurney, 'Pietro della Valle', 112-13.

وعبر تأويل هذه الطائفة، التي قابل ديلا فالي بعض بقاياها في لار (Lar)، على أنها إسبينوزية-أصلية، أضاف بيل، وتأسى به جيانوني، بلا شك، طبقة من الرقي الفلسفي نادرًا ما يكون مُتوقَّعًا ضِمْنَ سياق عصابات من رجال القبائل القساة، من السهل إثارتهم للقيام بأعمال عنف. وقد صَوَّرهم بيل على أنهم تيار سري شبه-إسبينوزي، يُفترض أنه مشتق من مزيج من الصدوقية والمانوية، وفلسفة إغريقية واحدية أقدم، ويشكلون سلسلة فكرية ممتدة عبر العصور: ومع نسق إسبينوزا، فيما يعلن، «الخلفية هي نفسها دائمًا»؛ ويزعم أهل الحق، مثل الإسبينوزيين الحديثين، أن الكون يتألف من جوهر واحد فقط «وأن كل ما يُسمى أجيالًا ومَفاسد، موتًا وحياة، ليس سوى تشكُّل أو تحلُّل».[138] مع ذلك وبطريقة ما، لعل بيل وجيانوني ليسا بعيدين جدًّا عن الصواب كما قد يبدو أول وهلة؛ لأن هؤلاء كانوا شيعة متطرفين مُلهمين بتيارات سرية قديمة (في الواقع عرفانية)، وهي طائفة تُسمي نفسها «أهل الحق»، ويضعون أنفسهم في معارضة علنية لما يؤمن به معظم الناس، ويتبنون حقيقة خفية سوف تتكشف، في النهاية، بكل مجدها، وبهذا فإنهم كانوا على أي حال حركة سرية، تُنعش ميولًا أقدم وتعارض سطوة الأديان الموحى بها.[139]

أن تكون الحجج الفلسفية الإغريقية المضادّة للمسيحية العتيقة قد استمرت بالفعل في المجتمع الإسلامي، كما افترض بيل، عن طريق موروثات سرية غذتها هذه الزمر الشيعية المتطرفة، بحيث استمر تبجيل العقل، والتسامح، والمساواة، أمر بطبيعة الحال بعيد الاحتمال إلى أبعد الحدود. مع ذلك كان أداة فعالة لأن التوجهات الفلسفية الإغريقية الوثنية المتأخرة التي نراها عند مؤلفين مضادّين للمسيحية مثل سيلسوس، وبروكلوس، وسمبليكيوس ربما ظلت باقية بين النخبة الفكرية الفارسية كما تقترح التقارير المُتعلِّقة بابن الراوندي والرازي، مثلما أن توجهات فلسفية عتيقة متأخرة أخرى أثَّرت بعمق في مفكرين مسلمين أقل تخريبًا مثل الفارابي.[140] وبالفعل، لعل ابن الراوندي والرازي حقًّا حلقتان في سلسلة حية من «رد الفعل الوثني» السري ضد الدين المُنزَّل ترجع في النهاية إلى عصر جوليان المرتدّ (إمبراطور 360-363 للميلاد) ربما تفاعلت مع الميول العرفانية التي ظهرت من جديد في الشيعة المتطرفة وتشابكت معها.[141]

ومهما كانت هذه الاشتقاقات البعيدة، وتيارات الفكر الدقيقة غير مُؤكَّدة، فإن بيل كان يقف على أرض صلبة إلى حد كبير في ربطه الوقائع التاريخية المُؤكَّدة المحيطة بالتمرد السياسي ضد الأمويين ثم ضد العباسيين بتيارات فكر واعتقاد خفية ولّدت حماسة شبه ثورية مُوجَّهة جزئيًّا إلى العقائد المُنَزَّلة الثلاث. وإذا كان مَزَجَ عمدًا بين الحقيقة والتخمين، فإنه أيضًا اخترع بناء راديكاليًّا جديدًا لم تعوزه درجة من المعقولية التاريخية. وهكذا، فإنه يُركِّز في مقالته «أبو مسلم» «Abumuslimus»، في كتابه **القاموس**، على شخصية تاريخية بعينها، وهو القائد الأسطوري من أصول غير عربية، ربما إيرانية (وربما كان عبدًا)، أبو مسلم الخراساني (حوالى 728-755 للميلاد)، الشخصية التي قامت

(138) Bayle, *Dictionnaire*, i. 38-9; Bayle, *Écrits*, 29, 114-15.

(139) Halm, *Shiism*, 166-7, 169-70; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 83.

(140) Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 175.

(141) Bar-Asher, 'Abu Bakr al-Razi', 109; Stroumsa, *Freethinkers*, 142.

بدور فعال في تمكين العباسيين من السلطة في بغداد. وعبر قيادته التمرّد الإيراني في 749، بأعلامه السوداء المرفوعة، سيطر أبو مسلم أولًا على خراسان، الأرجح أنه مكان مولد ابن الراوندي[142] لاحقًا، ثم أطاح بشكل حاسم، بمساعدة أبناء المناطق الريفية في شرق إيران، بالدولة الأموية، وثبّت العباسيين خلفًا لهم.

وقد قتل الخليفةُ المنصورُ أبا مسلم بعد حوالى عام 754 للميلاد خشيةً من أتباعه في أقاليم الإمبراطورية التي استمرت فيها اضطرابات خطيرة.[143] ويؤكد بيل، بثقة متحمسة نمطية (وبنيّة التحريض على الفتنة)، أن «أبا مسلم» ينتمي إلى طائفة هرطقية تؤمن بأبدية العالم وتنكر العناية الإلهية وأن هناك إلها عليمًا. وقد رفض هو وأتباعه، فيما يقول، خلود النفس البشرية والحساب في الحياة الآخرة.[144] وقد أعلنت طائفته، كما يقول، واحدية كل الجوهر ووحدته، «وهي طائفة لا تختلف كثيرًا في جوهرها عن مذهب الشقيّ إسبينوزا».[145] ويتفق البُحّاث على أن مذهب التمرد في حركة أبي مسلم قد بُني في الواقع من مزيج مُتفجِّر من المُكوّنات الشيعية، والزرادشية، والمانوية،[146] وهكذا، وفي حين أنه ليس هناك أدلة ملموسة على أي تأثير يوناني، فمن الأرجح أن بيل لم يكن يتجاوز الحقيقة كثيرًا في افتراضه عودة ميول دينية من أواخر العصور القديمة، فارسية ويونانية، معارضة بشكل سري لكل الأديان المُنزَّلة الثلاثة.

وبينما يمكن الاعتراض بأن بيل كان يلجأ إلى ضرب من الخيال باعتقاده أن حركة أبي مسلم التزمت بالوحدة الأساسية لكل الجوهر، وأنها كانت إسبينوزية أصلية، فإن حقيقة أنه على هذه الخلفية ظهر تقليد التفكير الحر، الذي تُوج في ابن الراوندي والرازي، تعني أن بناءه لم يكن في النهاية، أخذًا في الحسبان كل أشكال الانشقاق في العصر العباسي، بعيدًا جدًّا عن الظروف التاريخية الفعلية. ذلك أن التفكير الحر الفلسفي لدى كل من ابن الورّاق والراوندي والرازي كان ثورة فكرية ضد الاعتقاد في الإعجازي، والوحي، والنبوّة، وسمو اللاهوت على الحياة الإنسانية، وظهر على خلفية الثورة الروحية المُتوطِّنة، وطوائف الزندقة، والتمرد السياسي المُسلَّح المُوجَّه بشكل متزامن ضد الخلافة العباسية والدين الأرثوذكسي.

ومن بين مصادر معلومات بيل الرئيسة عمل هربلو (Herbelot) النافذ **المكتبة الشرقية** (*Bibliothèque orientale*) (باريس، 1697)، الذي يعرّف الراوندي على أنه «أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي»، وصنفه على أنه «صدوقي آثم»، ومؤلف لعدة كتب «مخالفة لمبادئ الدين الإسلامي»، بما فيها **كتاب الزمرد**.[147] وما وجده بيل هنا وعند ديلا فالي منحه سببًا للاعتقاد بأن موروثًا لاهوتيًا-فلسفيًا يربط العصور القديمة بالفلسفة الإسلامية المتأخرة قد تطور في الواقع

(142) Stroumsa, *Freethinkers*, 37.

(143) Ibid., 87 n., 95; Abid, 'Political Theory', 734.

(144) Reimmann, *Historia Universalis*, 531; Bayle, *Écrits*, 114-15.

(145) Bayle, *Écrits*, 114; Kolakowski, 'Pierre Bayle', 74, 80; Mori, *Bayle philosophe*, 165.

(146) Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 94-6.

(147) Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 711.

في إيران الأموية والعباسية، ما دفعه إلى افتراض ارتباط، لعله حقيقي تاريخيًا، بين تمرّد ضد العباسيين يعارض الأديان المُنزَّلة ويدين بشيء للمانوية والتقاليد الدينية الفارسية قبل الإسلامية، من جانب، وتقليد فلسفي سري، يعارض بالمثل الدين المُنزَّل كان كذلك موجودًا بالفعل، من جانب آخر.(148)

وبعد ربع قرن من وفاة أبي مسلم، كان رد فعل الخليفة المهدي (حكم في الفترة 775-785 للميلاد) على الاضطرابات المتزايدة، خاصة في خراسان، ولانبعاث عدد من الحركات الإيرانية المعادية للإسلام، وعلى وجه الخصوص المانوية، التحريض بمساعدة علماء الدين على أول اضطهاد ممنهج للزنادقة، حيث أُعدم عدد كبير منهم.(149) وكان من بين الذين قُتلوا ابن المقفع (المتوفى عام 776)، سيد النثر العربي الذي سبق، على الرغم من إسلامه الظاهري، ابن الورّاق معلم ابن الراوندي في دمج الحجج الزرادشتية، والمانوية، وربما كذلك الإغريقية ضد الإسلام، والذي سَخِرَ من التفكير التجسيمي الواضح في الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية وفي القرآن.(150) وقد استفاد بيل من هذه الواقعة عبر توظيف شكل مخترع بصيغة الجمع للكلمة العربية زنديق (*zindiq*) (صيغة الجمع= زنادقة *zanadiqa*)، وهو مصطلح طُبِق في الأصل في العصر العباسي على الثنائيين المانويين ولكنه تَوسَّع في ما بعد ليغطي كل معتقدات الهرطقة وبوجه خاص في حالة الاشتباه في تعريضها النظام الاجتماعي للخطر،(151) ولإضافة طبقة أخرى إلى ربطه الفلسفي-التاريخي المذهل بين التمرد ضد العباسيين، وبروز طائفة إسلامية مزيفة أخرى؛ «الزنادقة (Zindikites)»، الذين رفضوا الوحي والمعجزات والذين، في ما يقول، مُتأسِّيًا بعدة باحثين سابقين، «يقتربون من الصدوقيين» الذين يعتقد علماء التنوير المبكر أنهم اشتقوا اسمهم منهم.(152)

وعبر مناقشته هذه الفقرة عند بيل في عشرينيات القرن الثامن عشر، اعتقد ريمان (Reimmann)، اللوثري الألماني مُؤرِّخ الإلحاد، أن بيل كان مخطئًا في النظر إلى طائفة أبي مسلم و«الزنادقة» بوصفهما جماعتين مختلفتين، مستشهدًا بمقالة هربلو حَوْلَ الموضوع دليلًا على أن أبا مسلم كان في الواقع أحد «الزنادقة»،(153) ولكنه اتفق مع حكمه بأن هذه الطائفة الإسلامية تبرهن على استمرار ميول فلسفية إغريقية واحدية قديمة، في ظل العباسيين. وكذلك اعتبر تَصوُّر فالي برهانًا كذلك على أن تعاليم أبي مسلم والزنادقة كانت في الواقع قريبة من الإسبينوزية.(154) ووَفقًا للزنادقة ليس هناك عناية إلهية، و«لا بعث بعد الموت»، حسب تعبير بيل، حيث يمكن اختزال مذهبهم في

---

(148) Hodgson, *Venture of Islam*, i. 273-5; Gutas, *Greek Thought*, 48-9.

(149) Lewis, *Islam in History*, 229; Kraemer, 'Heresy', 176-7; Gutas, *Greek Thought*, 65-6.

(150) Gutas, *Greek Thought*, 165; Kraus, 'Zu Ibn al-Muqaffa'', 17-20; Kraemer, 'Heresy', 168, 172, 174; Haq, 'Indian and Persian Background', 57; Urvoy, 'La Démystification', 92-3.

(151) Lewis, *Islam in History*, 228; Stroumsa, 'Religion', 49-50; Stroumsa, *Freethinkers*, 124-6.

(152) Bayle, *Écrits*, 29; Reimmann, *Historia universalis*, 531-2.

(153) Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 928-9.

(154) Reimmann, *Historia universalis*, 531-2; Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 928-9.

مبدأ أن كل شيء موجود «في العالم، وكل شيء مخلوق، هو الله».[155] وقد عُرف الراوندي، في ما يشرح هربلو في **قاموس** [بيل]، باسم «الزنديق»، أو غير التقي أو «الصدوقي»، بحيث إن بيل نفسه وقرّاءه المثقفين ربطوا بسهولة، وكما فعل في الواقع ريمان أيضًا، بين الراوندي المفكر الحر و«زنادقة» بيل (وفي ما بعد ديدرو) الإسبينوزيين.[156]

وعلى هذا النحو، فإن ما أطلق عليه بروكر فيما بعد «طائفة الزنادقة وقائدها أبو مسلم الذين يشملهم بيل ضِمْنَ الإسبينوزيين قبل إسبينوزا»[157] أمّن للتنوير الراديكالي تأويلًا للتاريخ الإسلامي يدمجه في إطار أوسع من تاريخ الروح الإنسانية. وكان من الممكن العمل عليه بطريقة مرنة إلى الوراء والأمام، وكان سيظهر من جديد ضِمْنَ سياقات راديكالية متنوعة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، من الواضح أن أداة بيل هي التي تكمن وراء زَعْم ديدرو في مقالته «المسلمون الشرقيون (Sarrasins)» في **الموسوعة** حيث أقرّ [أن النزوع، بين المسلمين، لمزج اللاهوت مع الفلسفة، ولّد عبر القرون «نوعًا من الصوفية اللاهوتية، الموضع الأكثر استهجانًا من بين كل الأنساق»؛ وكرد فعل على ذلك كان أولئك الذين يرون أنه يَتعيَّن فصل اللاهوت عن الفلسفة، وأن «هذا الربط المنافي للعقل» يحط من قدرهما (بمن في ذلك ابن رشد)، كانوا ميالين للإلحاد: «وهكذا كان الزنادقة» و«الداراريين» (*Dararianéens*)».[158] وبفضل بيل أساسًا، كان بناء مناسبًا بشكل خاص لإثارة فكرة أن «روح إسبينوزا» تمتد عبر الألفيات، والأديان، وأجزاء من الكرة الأرضية، وانتشارها في العالم الإسلامي ليس أقل من انتشارها في أوروبا والصين.

(155) Bayle, *Écrits*, 29; Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742), iii. 138-9; Ramond, 'Ne pas rire', 109.

(156) Reimmann, *Historia universalis*, 532; Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 711.

(157) Brucker, *Historia criticia philosophiae* (1742), iii. 139.

(158) Diderot, *Œuvres complètes*, xiv. 743.

25

إسبينوزا، وكونفوشيوس، والفلسفة الصينية الكلاسيكية

1. الصين والإسبينوزية قبل إسبينوزا

كانت مسألة كيفية تصنيف «الآخر» من التحديات المركزية التي واجهت التنوير الغربي في مجمله في القرن الثامن عشر. وقد بذل الأور من وبيون جهودًا للوصول إلى تقويمات عامة للفكر الإسلامي، والهندي، والصيني. ولكن وكما هو الحال غالبًا عند محاولات التقويم عبر الثقافي كانت النتيجة متمركزة ذاتيًا ومحدودة بشكل يثير الاستغراب. وقد سعى الفلاسفة الغربيون ببسالة لفهم أساسيات الفلسفة الصينية الكلاسيكية، ولكن النتيجة أصبحت، في النهاية، بشكل رئيس، مُجرَّد انعكاس لتوجساتهم السابقة.

وقد نشأ حماس التنوير الراديكالي لما اعتبره الفكر الصيني الكلاسيكي خلال الربع الثالث من القرن السابع عشر، بين مجموعة صغيرة ولكن لافتة من الليبرتانيين الربوبيين الأبيقوريين المحدثين. وعلى ما يبدو فإن أول «مفكر حر»، أو «مشتبه في إلحاده»، كما يدعوه ريمان،[1] الذي خطرت له فكرة استخدام الثقافة كإستراتيجية هدامة داخل الجدل الفكري الغربي، هو إسحق فوسيوس (Isaac Vossius) (1618–1689)، الذي طبق الأدلة على العصور القديمة الصينية والخاصية القديمة لفلسفتهم أثناء أواخر خمسينيات القرن السابع عشر كجزء من حملة لتقويض الثقة في التسلسل الزمني التوراتي وتَصوُّرات لاهوت برسكا فضلًا عن مركزية الوحي. كذلك من أشكال الاعتماد على العصور القديمة الاستثنائية للحضارة الصينية كانت حجّة فوسيوس (وبلاونت) بأن الطوفان غمر فقط منطقة محدودة من العالم، أساسًا أرض اليهود أنفسهم.[2] وقد شجب عدة معارضين فوسيوس بقوة لتعهده بنفسه، على الرغم من عدم معرفته باللغة الصينية، ولعله لم يذهب قط إلى الصين، بالثناء على الفكر والأخلاقيات والثقافة الصينية ورفعها إلى السماء، مُمجِّدًا الإنجاز الصيني بطريقة لا تتناسب مع قيمته الحقيقية كأحد إنجازات البشرية السامية.[3]

ويلاحظ فوسيوس في كتابه **ملاحظات متنوعة حرة** (*Variarum observationum liber*) (لندن، 1685)، أبرز إسهاماته في الفكر الراديكالي، أن المجتمع الصيني لم يكن القسم الأقدم من الإنسانية المتحضرة فحسب، بل كان أيضًا الأجدر بالثناء إذا ما قاس المرء إنجازات البشر، كما ينبغي، على أساس السلام، والاستقرار، ورعاية الفنون والعلوم.[4] وقد مَجَّد على وجه التحديد العلم والتقنية

---

(1) Reimmann, *Historia universalis*, 480-1.

(2) Bayle, *Réponse*, iv. 65; Yuen-Ting Lai, 'Leibniz and Chinese Thought', 138-9; King, *Mr Blount's Oracles*, 21, 24.

(3) King, *Mr Blount's Oracles*, 179; Heumann, *Acta philosophorum*, 11 (1720), 717-20, 774, 778.

(4) Vossius, *Variarum observationum liber*, 56-7, 77; Reimmann, *Historia philosophiae Sinensis*, 47; *Gründliche Auszüge*, 9 (1741), 406; De Smet and Elias, 'Isaac Vossius', 156, 162-4.

والطب الصيني، مُؤكِّدًا أنهم هم، وليس الأوروبيون، من اخترع الطباعة، إضافة إلى أنهم قاموا بذلك قبل الغرب بألف وخمسمائة سنة.(5) ويرجع السبب إلى نجاحهم الذي لا يُضاهى، فيما ينبه، إلى أنهم كانوا أقرب إلى إنجاز «الجمهورية الأفلاطونية» من غيرهم، وأحالوا المسائل الأكثر حيوية إلى «الفلاسفة ومحبي الفلسفة» بحيث «إذا أخطأ الحكام، يتمتع الفلاسفة بحرية كبيرة للنصح حَوْلَ هذه الأشياء بطريقة نادرًا ما كانت موجودة بين أنبياء بني إسرائيل».(6)

وكان من بين مناصري الصينوفيليا [الولع بالثقافة الصينية] الفلسفية، «قادة المفكرين الأحرار» الجدد، السيد سان إفريمون (1613_1703) والسير وليام تمبل (1628_99)، الدبلوماسي الإنكليزي؛ ولا تخفى أهمية أن فوسيوس، وسان إفريمون، وتمبل كانوا على معرفة جيدة بعضهم ببعض، وأنهم جميعًا أقاموا، في أواخر ستينيات القرن السابع عشر، في البلدة نفسها، لاهاي، حيث كانوا جيرانًا من الناحية العملية، وكلهم على دراية بإسبينوزا. وذلك لأن عقولهم كانت معارضة بشكل كبير للتفكير السائد في عصرهم. ولعله لم يُفكِّر أحد مطلقًا بشكل «عميق جدًّا، وحازم جدًّا، وفي الوقت نفسه بشكل طبيعي جدًّا» مثل سان إفريمون، في ما يلاحظ ماركيز آرجون، بعد عدة عقود.(7) وأصبح قدوة لكثيرين بوصفه إنسانًا نبيلًا له وجهات نظر «متقدمة» ولم يكن يتردد في الانحياز إلى جانب بيل، بعد نشر الطبعة الأولى من كتابه **القاموس**، في 1697، هذا العمل الذي شجبه المستشرق الباريسي الأب أوزيب رنودو (Abbé Eusebe Renaudot) لنزعته اللادينية بصورة عامة ولزيفه البحثي فيما يتعلق بالصين.(8) ومن جانبه، وُصف تمبل من قبل خصومه بأنه «ملحد» ولكن مدحه أصدقاؤه الهولنديون الليبرتانيون لكونه جمهوريًّا حكيمًا، «يحب هولندا مثل محبته لبلده، لأنها حرة»؛(9) وقد أيد بشكل كامل تفضيل سان إفريمون للفلسفة الأخلاقية الأبيقورية والسعي للتمتع الهادئ بالحياة وراحة البال الفلسفية.

وقد أُعجب تمبل، الكوزموبوليتاني الحقيقي، الذي تأثر كثيرًا بالارتيابيين، والليبرتانيين، والجمهوريين الإيطاليين والفرنسيين، مثل مونتين وبوكاتشيو (Bocaccio)، ومكيافيلي، و«الأب باولو (Padre Paolo)» (أي ساربي Sarpi)،(10) بشكل كبير بما قد تعلمه عن الصين وخاصة عن كونفوشيوس، «الأكثر معرفة، وحكمة، وفضيلة من بين كل الصينيين».(11) وكان رأي تمبل أنه ليس هناك قدوة يتأسى بها البشر في تنظيم حياتهم أفضل من حكمة كونفوشيوس، لكون [تيمبل]، مثل فوسيوس وسان إفريمون، قد اندهش على وجه خاص من التماثل الوثيق بين التبصر الفلسفي المُؤسَّس على العقل والتنظيم العملي للحياة البشرية والسياسة على الأرض. وتعين

(5) Vossius, *Variarum oberservationum liber*, 59, 75-6, 81.

(6) Ibid., 58-9; Hazard, *European Mind*, 36.

(7) D'Argens, *Réflexions historiques*, 43.

(8) Zoli, 'Pierre Bayle e la Cina', 467.

(9) ذُكر في:

Monk, 'Introduction', p. viii.

(10) Temple, *Five Miscellaneous Essays*, 65.

(11) Ibid., 113.

«مبدأ كونفوشيوس الرئيس»، في ما يلاحظ تمبل، في أنه ينبغي على كل فرد «أن يدرس ويبذل جهده لتحسين عقله الطبيعي واكتماله إلى أعلى درجة ممكنة، بحيث لا يخطئ أبدًا (أو نادرًا بقَدْر الإمكان) ويحيد عن قانون الطبيعة في مسار حياته وسلوكها»، وذلك لقناعته بأنه «في اكتمال العقل الطبيعي يكمن اكتمال الجسم والذهن وسعادة الجنس البشري القصوى أو العليا».[12] وقد دفع هذا التقريظ الأبيقوري المحدث لكونفوشيوس والفكر الصيني ريمان في ما بعد إلى أن يتعجب، مردِّدًا صدى مقولة بوديوس حَوْلَ الإسبينوزية قبل إسبينوزا: «كانت هناك أبيقورية في الصين قبل أبيقور وبعده».[13]

وسرعان ما أصبحت الصينوفيليا عند فوسيوس، وتمبل، وسان إفريمون سمة مُهِمَّة للفكر الراديكالي واستمرت تردد صدى مشاعرهم في هذا المجال عدة عقود. وقد ماهى بولانفيلييه بشكل وثيق بين شخصية كونفوشيوس وشخصية إسبينوزا.[14] وأيد فريري مريد بولانفيلييه في الربع الثاني من القرن الثامن عشر بشكل كامل وجهة نظر فوسيوس بأنّ لدى كونفوشيوس حشدًا هائلًا من التبصرات الجيدة التي يتمناها المرء «من أجل سعادة البشرية»، بحيث إن كل البشر سوف يمارسونها.[15] وقد عبر بولانفيلييه، وتيسو دو باتو، ودورتو دو ميران، وراديكاتي، وبروزين دو لامارتينير،[16] ودوريا، وماركيز آرجون جميعهم عن آراء مماثلة. وأكد راديكاتي أن «لدى أتباع كونفوشيوس تعاليم تتضمن أخلاقًا ممتازة، ومعها أفكار عظيمة حَوْلَ تلك القوة السامية التي تمنح الحياة والحركة للكائنات المخلوقة».[17] وما استهوى بروزين على وجه الخصوص هو أن صين كونفوشيوس كانت حكومة جدارة لا أرضًا تحكمها الأوتوقراطية أو طبقة النبلاء.[18]

وهكذا، فقد نظر «المفكرون الأحرار» إلى فلسفة كونفوشيوس بوصفها نسقًا أخلاقيًا وسياسيًا شكل بصورة إيجابية الصين لآلاف السنين ويحتمل أن يكون نموذجًا لكل الجنس البشري. مع ذلك، ظل هذا المنظور يمثل إشكالية كبيرة من وجهة نظر التنوير المعتدل والمسيحي، نظرًا لمضامينه الكثيرة الواضحة والمقلقة حَوْلَ الأخلاق، والنظرية الاجتماعية، والدين المُنَزَّل، والتعليم. وفي حين أن أصول الجدل الغربي حَوْلَ الفلسفة الصينية يرجع إلى فوسيوس، وسان إفريمون، وتمبل، فإن النقاش الرئيس لم يبدأ إلا عندما أصبحت مجموعة واسعة من المصادر الأصلية متاحة بعد أن نُشرت باللغة اللاتينية، في 1687، عدة نصوص كونفوشية كلاسيكية مترجمة بعنوان **كونفوشيوس، الفيلسوف الصيني** (*Confucius Sinarum philosophus*).[19] ومع هذا المشروع، تَعَهَّد مجموعة

(12) Temple, *Five Miscellaneous Essays*, 113-14; Mungello, 'European Philosophical Responses', 90; Israel, *Radical Enlightenment*, 606.

(13) Reimmann, *Historia philosophiae sinensis*, 9.

(14) Benítez, *Face cachée*, 405.

(15) Fréret, *Œuvres philosophiques*, 112.

(16) [Bruzen de La Martinière], *Entretiens*, i. 591-2, 596.

(17) Radicati, *A Succinct History*, 36.

(18) [Bruzen de La Martinière], *Entretiens*, i. 586-7.

(19) Pinot, *La Chine*, 151-2, 158, 418.

من اليسوعيين، برئاسة الأب فيليب كوبليه (Philippe Couplet)، سعيًا للدفاع عن المُمارَسة اليسوعية الطويلة الأمد المتعلقة بمزج المصطلحات والمفاهيم والطقوس الكونفوشية والمسيحية في إرسالياتهم التبشيرية في الصين، بالعمل على إقناع الرأي الأوروبي بالنزعة المُؤلِّهة المنتشرة للكونفوشية، فضلًا عن قدمها ومعقوليتها المبجلة.[20] ويرى كتاب **كونفوشيوس، الفيلسوف الصيني** أن تعاليم كونفوشيوس كانت متمركزة حَوْلَ فكرة إله خيِّر، وأن مصطلحَي تيان وكزام-تي (Tien and Xam-ti) في فكره لا يشيران إلى الكون، مثلما يصر الخصوم، بل إلى الإلوهية. وقد بدت المادة المعروضة مذهلة، على الرغم من أن لوكلرك الذي استعرض المُجلَّد في كتابه **مكتبة عالمية**، كان قلقًا من أن يكون اليسوعيون قد قاموا بتنميق فكر كونفوشيوس إلى حد ما بتبصراتهم الخاصة وبالتالي المبالغة في إسباغ «نزعة روحانية» على فلسفة الصينيين.[21]

وبالنسبة لليسوعيين، كانت «الإلحادية» الفلسفية الصينية الحديثة شيئًا حقيقيًا بما يكفي ولكنها ليست بأي حال من الأحوال كونفوشية بشكل أصيل. وقد حذَّر كوبليه من أن تصنيف الكونفوشيين الكلاسيكيين، الذين يتفق معظم الشراح على أنهم حكماء وفضلاء بدرجة متميزة، كـ «مَلاحدة» سوف يكون له عواقب خَطِيرة؛ لأن ذلك سوف يعني بشكل واضح وجود «مَلاحدة فضلاء»، وأن الفضيلة والتقوى متمايزان، وأن إنكار الله قد ينشأ من أي شيء آخر غير فساد أخلاقي مطلق.[22] وهكذا، في حين أنه اتفق مع النقاد اليسوعيين، مثل الأب نيكولا لونغوباردي (Father Nicola Longobardi) (1565-1655)، في أن الكونفوشية المحدثة كانت «إلحادية»، دافع كوبليه بشدة عن كونفوشيوس وأخلافه وعن جهوده لجعل نصوصهم معروفة بشكل أفضل. وقبل موسى بقرون، فضلًا عن المسيح، في ما يزعم، امتلك الصينيون معرفة حقيقية عن الإله الحقيقي، والأخلاقي، مستقاة من الطبيعة وخاصة من التقليد، وهي قضية تكررت بشكل قوي، في 1696، بنشر كتاب آخر أصبح مصدرًا واسع الانتشار للمبشر اليسوعي في الصين لويس لو كونت (Louis Le Comte) وهو **مذكرات جديدة عن الوضع الراهن في الصين** (*Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la* Chine).[23] وبعكس اليونان وروما القديمة، حيث لم يفهم حقائق النزعة التوحيدية الإلهية، والأخلاقيات سوى عدد قليل من الفلاسفة، وبينما ظلَّ معظم الناس غارقين في خرافات وثنية، ففي الصين، كما يعتقد لو كونت، هيمن لاهوت برسكا منذ البداية، وشكل التقاليد الدينية وثقافة الناس ما مكنهم بشكل قوي من مقاومة الإلحاد فضلًا عن السذاجة الفجة والوثنية.

ومنذ 1687، أفاد فلاسفة أوروبا من تراجم معقولة للفكر الصيني ولم يُضيِّعوا وقتًا في تقصي المترتبات الضمنية المشحونة لوجود تقليد فكري عظيم وقديم لم يكونوا، حتى ذلك الوقت، يعرفون عنه إلا القليل جدًّا. ولكن أنى لهم أن يُصنِّفوا ذلك «الآخر» الفلسفي المعقد وَفْقَ موروثاتهم اللاهوتية والفلسفية؟ ولذلك لم يكن من المستغرب أنه لم يكن هناك توافق.

---

(20) Kors, *Atheism in France*, i. 163; Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret*, 52.

(21) Le Clerc, *Bibliothèque universelle*, 7: 455; Pinot, *La Chine*, 152.

(22) Kors, *Atheism in France*, i. 164.

(23) Ibid., i. 169-70; Harrison, '*Religion*' *and the Religions*, 138.

ومن بين الذين صاغوا إجابة واضحة الجانسيني الديكارتي أنطوان أرنو (1612ـ1694) الذي فضل بقوة، لكونه ليس صديقًا لليسوعيين، الحجج المضادّة للنقاد من أمثال لونغوباردي على حجج كوبليه. وقد خلص، بعد فحصه الترجمات، إلى أن الكونفوشيين القدماء لم يعرفوا قط أي «جوهر روحي» متميز عن المادة المُجرَّدة، وبالتالي لم يكن لديهم فكرة صحيحة عن «الله، أو الملائكة، أو أنفسنا».[24]

ولكن وفوق كل شيء، كان بيل هو من حَدَّد ملامح الخلاف العظيم الذي نشأ آنذاك، ولم يبرز المدى الكامل للمشكلة الفلسفية الناشئة إلا مع حججه حَوْلَ الاحتمالية الأخلاقية للمجتمع الملحد.[25] ولم يقم حكيم روتردام إلا في أواخر أيام حياته، في كتابيه **مواصلة أفكار متنوعة** (1705) **ورد على أسئلة ريفيّ** (1704)، بشكل رئيس بتطوير زعمه المزدوج المُعقَّد والمُحيِّر بشكل مقصود بأنه في حين أن المفكرين الصينيين الكلاسيكيين يعتقدون أن الجمال، والتساوق، والنظام الذي يراه المرء في الكون هو، حسب التعبير الساخط لناقده كروزاس، «من عمل الطبيعة التي ليست لديها معرفة»، فإنهم كانوا «مَلاحدة»، كما أنهم اعتقدوا أيضًا أن السعادة الإنسانية والاستقرار الاجتماعي يرتهنان للأخلاق، وكانوا مميزين بإنجازاتهم في هذا المجال.[26] وفي حين أن بيل صنف الفلسفة الصينية الكلاسيكية على أنها شَكْل من الواحدية الإسبينوزية، كان لديه، في الوقت نفسه، وحَسَبَ رؤية كروزاس، من الوقاحة ما جعله يتفق مع اليسوعيين بأن الكونفوشية تتبنى «المصلحة العامّة» على أساس أسمى القيم الأخلاقية والسياسية وأكثرها جدارة بالثناء.[27] ما كان يبدو مثيرًا للاستياء على وجه خاص في وجهة نظر بيل، في ما يرى كروزاس، أنه لم يفسر الكونفوشية بوصفها عمليًّا إلحادية أو بدائية متخلّفة، أو إلحادية سلبية، مثل إلحادية الكاريبيين، أو الهنود الكنديين، بل اعتبرها «إلحادية إيجابية» مُتطوِّرة فلسفيًّا عند كونفوشيوس ومنشيوس (**Mencius**) حيث يقارن بثقة، وبشكل غير مُحابٍ، بين الميتافيزيقا المُشبَعة بفكرة الله و«النسق المعاكس»، أي الذي يماهي بين الطبيعة والله![28]

وهكذا، فإن بيل في كتاباته الأخيرة حيث كان أكثر تحدِّيًا واستفزازًا، يماهي بشكل مُتعمَّد بين «الإسبينوزيين ورسائل الصين»، فكلاهما، حسب قوله، يدرك بقَدْر إدراك الناس الأكثر «وَرَعًا» من الأمم الأخرى قواعد الأخلاقيات العلمانية وكل «أنواع الخير المختلفة» في المجتمع الإنساني.[29] وقد تزايد التأثير المثير للقلق لوجهات نظره حَوْلَ الصين بجداله بأن الصين لم تكن البؤرة الوحيدة للمشاعر الإسبينوزية في الشرق، «فإلحادية إسبينوزا»، كما اقترح مسبقًا في كتابه **القاموس**، كانت

(24) Arnauld, *Morale pratique*, in *Œuvres*, xxxiv. 304; *Histoire des ouvrages des savants* (Oct. 1692), 94-9, reviewing Arnauld; Leibniz, *Opera omnia*, iv. i. 82.

(25) Zoli, 'Pierre Bayle e la Cina', 468, 471; Zoli, *Europa libertina*, 206-9.

(26) Crousaz, *Examen*, 410-11, 675; Spink, *French Free-Thought*, 263-4; Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 153; Pocock, *Barbarism*, i. 167.

(27) Crousaz, *Examen*, 438, 689; Cantelli, *Teologia*, 263; Paganini, 'Avant la *Promenade*', 20, 45.

(28) Bayle, *Continuation*, ii. 728-9; Bayle, *Réponse*, iv. 139-41; Hazard, *European Mind*, 40.

(29) Bayle, *Réponse*, iv. 434; Bayle *Continuation*, i. 68-9, 73, 134-5.

«عقيدة كثير من الطوائف المنتشرة في آسيا».[30] وقد أشار في مقالته الطويلة «إسبينوزا» «Spinoza» إلى أن تقارير المُبشِّرين والرحالة عن جزر الهند تؤكّد أن الكونفوشية ليست سوى أسلوب بعينه لشرح عقيدة «لديها تيار واسع في جزر الهند».[31] ويستشهد بكاتب رحالة، بيرنيي (Bernier)، ليبرهن أن شبه الإسبينوزية هذه تنتشر في فكر القباليين، والصوفيين، و«معظم أدباء بلاد فارس»، فضلًا عن آخرين.[32] وإذا كان الصينيون، وَفقًا لليفيك دو بورينيه، متصاديًا مع بيل، في 1724، «لديهم أيضًا إسبينوزيون خاصون بهم، يَتعيَّن مبدؤهم في أن الكل إسبينوزيون» مُؤكدين على أن الكون «لا يتألف إلا من جوهر واحد» وهم كثيرون، فإن اليابانيين أيضًا، في ما يؤكد، مُتأسِّيًا مرة أخرى ببيل، «ليسوا معزولين عن النسق، وهو ما سعى إسبينوزا إلى توكيده».[33]

وتتعين السمة الغريبة للجدل حَوْلَ الصين في أن الزعم نفسه بأن الكونفوشيين الكلاسيكيين كانوا «مَلاحدة» وإسبينوزيين من الناحية العملية أصبحت تدفع به بصورة مستمرة أقسام مُهِمَّة من أطراف الصراع المتعارضة. وبشكل غير معتاد تمامًا، استُخدمت حجّة متطابقة تقريبًا بشكل مركزي ضِمْنَ إستراتيجيات فلسفية متعارضة بصورة مطلقة؛ وليس لمُجرَّد فترة قصيرة. ذلك أن هذا التجاور الغريب ظَلَّ خاصية عميقة للجدل المحيط بالفلسفة الصينية لمدة نصف قرن. وبينما كان التيار الرئيس المعادي لليسوعيين يسعى على هذا النحو إلى تشويه موقف ومكانة الصين والصينيين والانتقاص منهما (فضلًا عن اليسوعيين في الغالب)، فإن ما كان يعنيه الراديكاليون ضمنيًا، عبر ربط الصين بالإسبينوزية، هو أن الأخيرة لم تكن مُجرَّد طريقة قديمة للتفكر، بل هي، مهما كانت درجة استنكارها في أوروبا المعاصرة، طريقة «طبيعية» بالكامل أيضًا، ومن المحتمل، أو لعلها في الواقع، نمط تفكير معظم الجنس البشري. وهكذا، فإن بورو ديلاند في كتابه **التاريخ النقدي للفلسفة**، في 1737 يُكرِّر فكرة بيل أن «معظم الأمم الآسيوية تحمل المشاعر نفسها [مثل إسبينوزا]»، ويضع تماثلًا وثيقًا على وجه الخصوص بين الكونفوشية وستراتون.[34] وقد جعل ماركيز آرجون، الذي كان يُؤلِّف في الوقت نفسه تقريبًا، زائره الصيني في باريس يكتب تقريرًا يرسله إلى الصين مؤداه أن عددًا لا يُحصى من الأوروبيين يتبنون فلسفة تشبه بشكل وثيق فلسفة أدباء الصين وأن منشأها الأوروبي كان المفكر الهولندي، «إسبينوزا»، على الرغم من أنه ربما يكون مُجرَّد «مجدّدها» لأنها تشبه أيضًا فلسفة عدة فلاسفة قدماء.[35]

ويمكن كذلك توظيف النقاط نفسها بطريقة أكثر تعقيدًا للمُحاجَّة بأن الهجمات التقليدية، واللاهوتية على الإسبينوزية بوصفها إلحادية وغير أخلاقية كانت من الناحية الفلسفية طريقة غير كافية لمُواجَهة تحدي هذا النسق من اللادين المتبنّى عالميًا. وكان يَتعيَّن على البُحّاث المسيحيين، كما

(30) Bayle, *Continuation*, i. 68; Yuen-Ting Lai, 'Leibniz and Chinese Thought', 154.

(31) Yuen-Ting Lai, 'Leibniz and Chinese Thought', 35.

(32) Ibid.; Charnley, *Pierre Bayle*, 100.

(33) Lévesque de Burigny, *Histoire de la philosophie payenne*, i. 17-21.

(34) Boureau-Deslandes, *Histoire critique*, ii. 296-8, iv. 30; Vernière, *Spinoza*, 352.

(35) Vernière, *Spinoza*, 353; d'Argens, *Lettres chinoises*, i. 106; Ehrard, *L'Idée*, 409; Israel, *Radica Enlightenment*, 588.

يعتقد الأب بلوكيه (Abbé Pluquet)، في منتصف خمسينيات القرن الثامن عشر، أن يذهبوا أبعد من مُجرَّد شجب إسبينوزا بوصفه «ملحدًا» ومعارضًا لتعاليم الكنيسة. ذلك أن البرهنة على أن إسبينوزا قد أطاح بكل الأفكار السائدة «عن طبيعة الله، وقَوَّض كل أسس الأخلاق»، كما يراها المسيحيون، قد لا تكون لها نتائج مفيدة في الصين أو الهند، بحسبان أن الفلاسفة المحترفين في الصين والهند «تبدو لهم على أنها حقائق عادية وعواقب مُقزِّزة» وهذا ما يكرهه المسيحيون المخلصون كثيرًا في الإسبينوزية. ولو أن بيل عرض دحضه لإسبينوزا، في مقالته بالقاموس، في بكين، كما يلاحظ بلوكيه، لكان رُفض بوصفه «فيلسوفًا عاديًّا»، غارقًا بشكل ميؤوس منه في التفكير الشعبي والتحيز.[36] باختصار، فإن الجدل حَوْلَ الفكر الكلاسيكي الصيني ضِمْنَ إطار إسبينوزا والإسبينوزية تَطوَّر بسرعة إلى متاهة فلسفية من التعقد والتصادي المذهل.[37]

ويُميِّز بيل، في كتابه **مواصلة**، بين أربع مدارس في الفلسفة الصينية الكلاسيكية؛ ولكنه يزعم أنها جميعها تَتصوَّر الواقع، باختلافات ثانوية نسبيًّا، على أنه بنية مُوحَّدة متساوقة تحكمها مجموعة واحدة من القواعد، وبعبارة أخرى بوصفها شكلًا أو آخر من مذهب واحدي الجوهر. وقد نبع هذا من زعمه السابق، في **القاموس**، أنه بينما كان إسبينوزا توليفيًّا قويًّا وأصليًّا «فإن عمق مذهبه كان مشتركًا» مع فلاسفة آخرين متنوعين قدماء وحديثين، غربيين وشرقيين.[38] ويُصوِّر بيل الفلسفة الصينية الكلاسيكية، وخاصة فلسفة كونفوشيوس، على أنها نسق «إلحادي» إسبينوزي قوي جدًّا في فهمه المبادئ الأخلاقية، التي لا يقر المرء وَفْقَها أي شيء في الطبيعة عدا الطبيعة نفسها، حيث تتعين القوة المُحَرِّكة في مبدأ الحركة والسكون، وهو العامل الأوليّ الذي ينتج «النظام في أجزاء الكون المختلفة ويسبب كل التغيّرات التي تلاحظها هناك».[39] وبالتالي، فإن الصين القديمة كانت مُجتمعًا مُلْحِدًا برهن على أن «الإلحادية يمكن أن تُلهم نظامًا أخلاقيًّا يثير الإعجاب تمامًا ومتفوِّقًا، عمليًّا، على نظام المسيحيين».[40] وزعمه أنّ الفلسفة الأخلاقية الصينية الكلاسيكية كانت إلحادية وتستحق مديحًا عاليًا وأنها، كما يجادل مستشهدًا بكتاب المُبشِّر غير اليسوعي سيمون دو لا لوبير (Simon de La Loubère) **مملكة سيام** (*Du royaume de Siam*) (مُجلَّدان، أمستردام، 1691)[41] كانت منتشرة بصفة عامة بين الصينيين، كان مُصمِّمًا لأن يضفي مزيدًا من الدعم على الأطروحة التي صاغها أولًا في كتابه **أفكار متنوعة** (روتردام، 1683) بأن سبب «تَخلُّف الأعراف» في المجتمع ليس السذاجة وأن الدين ليس كابحًا «قادرًا على ضبط أهوائنا».[42]

---

(36) Pluquet, *Examen*, ii, p. iv.

(37) Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 151; Mungello, 'Malebranche and Chinese Philosophy', 561-3; Mungello, 'European Philosophical Responses', 98.

(38) Bayle, *Écrits*, 29.

(39) Bayle, *Continuation*, ii. 537-40, 728-30; Crousaz, *Examen*, 41, 438, 675; Davis, 'China', 534.

(40) Crousaz, *Examen*, 689-91; Zoli, *Europa libertina*, 226, 232.

(41) Bayle, *Écrits*, 90; Charnley, *Pierre Bayle*, 100.

(42) Bayle, *Pensées diverses*, ii. 72, ii. 86.

وفي حين أن بيل وافق ظاهريًا، في القاموس، احترامًا لمشاعر القراء، على أن الأفكار «الإلحادية» الصينية كانت نسقًا مفرطًا «ومملوءًا بالتناقضات المنافية للعقل» وأنه، على الرغم من أنها هيمنت على أعداد ضخمة من الناس من خلفيات ثقافية مُتنوِّعة، يصبح من الصعب فهم كيف يمكن لأحد أن يتبناها، فإنه في ما بعد، في كتابه مواصلة، تخلى حتى عن هذا الزعم. ويركز بيل، في كتاباته الأخيرة، على تسليط الضوء على التساوق العقلاني لبنائه الكونفوشي-الإسبينوزي الشامل منحازًا بشكل حاسم إلى الستراتونية، الفلسفة التي اعتبرها الأكثر اتساقًا داخليًا من بين أنساق الإغريق «الإلحادية».[43] ولذلك فإنه يخلص إلى أن المشكلة التي واجهها المُبشِّرون المسيحيون في الصين في تفنيدهم للكونفوشية كانت أساسًا المشاكل نفسها التي واجهها الفلاسفة الأوروبيون في محاولتهم دحض الستراتونية.[44] وهكذا يقرّ بيل بأنه لا يعرف كيف يدحض الستراتونية أو الكونفوشية ولكنه يفترض أن الديكارتية بثنائيتها الصارمة وإنكارها أن الحركة يمكن أن تكون متأصلة في المادة تؤمّن أفضل السبل للقيام بذلك.

وهكذا، حازت الكونفوشية، بالنسبة لبيل، مثل مالبرانش، بنية عقلانية خالصة مُؤسَّسة في الطبيعة بدلًا من أي مجال مُتعالٍ، بنية تُعرِّف الطبيعة على أنها مجمل المصدر الوحيد لقوانينها ومبادئها.[45] وبعد سنوات قليلة، كما رأينا، تبنى أنطوني كولنز هذا البناء الراديكالي، وماهَى بشكل مماثل بين «أدباء الصين» وستراتون وإكسينوفانس فضلًا عن الإسبينوزية.[46] وفي حين أن الثناء في الغرب على الاستقامة الأخلاقية «للمَلاحدة»، سواء أكانوا «إسبينوزيين» أم صينيين، أسهل بلا ريب من الإصرار على التساوق المنطقي لميتافيزيقيتهم، فإنه يبدو واضحًا، وبعكس ما كان يُعتقد أحيانًا،[47] أن بيل وكولنز كانا يُؤكِّدان عمليًا كُلًّا من التفوق الأخلاقي وقَدْر من التساوق في الفكر الصيني والياباني يفوق نظيره في الفكر الأوروبي.

وفي الوقت نفسه، وصل الخلاف اللاهوتي في فرنسا وروما، بين الزمر اليسوعية والمضادّة لليسوعية في النزاع حول الطقوس الصينية، إلى ذروته. وامتلأ العالم الكاثوليكي بأطروحات حَوْلَ الموضوع، حيث دفع اليسوعيون بمفهوم لاهوت برسكا ولكنهم استخدموه بطريقة جديدة ليتناسب مع السياق الصيني. ويجد المرء في الفكر الديني في الصين القديمة، فيما يعتقدون، آثارًا واضحة من لاهوت قديم أصيل، حيث إن قدمه وأصالته كانت أكثر إقناعًا وتيقُّنًا من حالة الأدبيات الهرمسية (*Corpus Hermeticum*) أو التراتيل الأورفية (*Orphica*). ويعتقد لو كونت وحلفاؤه أن الصينيين، منذ أكثر من ألفي عام قبل المسيح، حافظوا على سلامة المعرفة الحقيقية بالإله الحقيقي وأن هذا هو الذي مكّن مجتمعهم من التمسك بشرعة أخلاق مثيرة للإعجاب تمامًا ونقية نقاء الشرعة التي

---

(43) Bayle, *Continuation*, i. 134-5, ii. 540, 729.

(44) Ibid., ii. 553-4.

(45) Pinot, *La Chine*, 314-27, 332; Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 167.

(46) [Collins], *An Answer*, 89; Zoli, *Europa libertina*, 227; Israel, *Radical Enlightenment*, 617; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 332.

(47) Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 177.

علمتها المسيحية منذ ذلك الوقت.[48] مع ذلك، ثبت أن هذه الافتراضات سَبَّبت انقسامًا عميقًا داخل الكنيسة، وأثارت معارضة قوية من عدة بُحّاث يسوعيين منشقين فضلًا عن النقاد الجانسينين، والدومينيكيين، والفرنسيسكانيين.

وفي حين أن الموقف اليسوعي الرسمي قد صنف الصينيين القدماء على أنهم مُوحِّدون ولديهم لاهوت برسكا وقد فسدت عقيدتهم الصحيحة إلى حدّ بسبب الكونفوشيين المحدثين وخاصة الكونفوشي المحدث الأكثر شهرة تشو هسي (Chü Hsi) (1130ـ1200 للميلاد)، فإن خصوم مقاربتهم، مثل اليسوعي لونغوباردي والفرنسيسكاني أنطوان دو سانت ماري (Antoine de Sainte-Marie)، يزعمون أن المفهوم الكونفوشي تيان (*T'ien*) [الله أو السماء] الذي يبرز في كل من الكلاسيكيات الكونفوشية القديمة وعند الكونفوشيين المحدثين (الذين يعتبرهم لونغوباردي جميعًا «مَلاحدة») يستبعد بشكل قاطع وجود إله خيّر. واعتُرض كذلك على أن المفهوم الكونفوشي-المحدث هن (*hun*)، روح قوة الإنسان الحيوية المُعبّر عنها في عقله ونشاطه، لا يمكن، بعكس ما كان يزعم معظم المبشرين اليسوعيين، أن يتطابق مع النفس المسيحية.[49] وفوق كل شيء، يتمسك لونغوباردي بأن المبدأ الأول للكون، وَفقًا للكونفوشية، الذي يسمونه لاي (Ly)، لا يمكن فصله عن المادة وتعوزه تمامًا الحكمة، والخيرية والعقل، ما يعني أن نسقهم كان واحديًّا، وماديًّا، وغير-خيّر، وشبه-إسبينوزي.[50]

ولتخليص أنفسهم من شرك «الإلحاد» الذي يلوح في الأفق وَفْقَ الاستقامة الأخلاقية التي خطط بيل لأن يقودهم إليها، كان على علماء اللاهوت وفلاسفة تيار التنوير الرئيس إما أن يُقدِّموا برهانًا مقنعًا بأن الصينيين الكلاسيكيين كانوا «ملحدين» وتعوزهم الاستقامة الأخلاقية، وإما أنهم كانوا «فضلاء» ولكن ليسوا «مَلاحدة».[51] وبعد سنوات من المُشاحَنات المريرة والمُناوَرات الشاقة في روما، أيد الكرادلة الموقف الأول ورفضوا بشكل رسمي أطروحة لاهوت برسكا التي يقول بها الكونفوشيون اليسوعيون، كما سماهم أرنو. ووَفقًا لذلك، فإن افتراض أن لاي ذاكرة، أو فكرة، أو شعور مسبق بإله المسيحيين الخيّر في الحضارة الصينية الكلاسيكية انحدر من لاهوت برسكا، شُجب بشكل قاطع من قبل السوربون في 1700 بوصفه خطأ.[52]

وعلى الرغم من ذلك، سرعان ما اتضح أن منع الموقف الكونفوشي محفوف بالمزالق الفلسفية والمخاطر على الكنيسة أكثر مما كان مفترضًا. ذلك أنه برفض حجج كوبليه ولو كونت، والتسليم بأن الفكر الصيني «إلحادي» بشكل جوهري، فإن الكرادلة لم يشككوا في أساس كل عقود التبشير اليسوعي في الصين فحسب، بل في الحجّة المنيعة تقريبًا حتى ذلك الوقت أيضًا والمتعلقة بتوافق

(48) Kors, *Atheism in France*, i. 169-70.

(49) Lundbaek, 'Image', 26; Wing-Tsit Chan, 'Study of Chu His', 559-60.

(50) Wing-Tsit Chan, 'Study of Chu His', 559-60; Roy, *Leibniz et la Chine*, 66-7.

(51) Roy, *Leibniz et la Chine*, 34-5; Kors, *Atheism in France*, 171-5.

(52) Charnley, *Pierre Bayle*, 22; Harrison, '*Religion' and the Religions*, 138; Zoli, *Europa libertina*, 208, 211.

الأمم على وجود الله. وذلك لأن رفض وجهة النظر اليسوعية كان يعني أن جزءًا كبيرًا من سكان العالم ظل في النهاية «ملحدًا»؛ والأسوأ من ذلك، فإنها كانت تعني ضمنيًا أن شرعة اجتماعية ونسقًا قديمًا من الأخلاقيات التي اعتبرها الكثيرون مثيرة للإعجاب بشكل لا مثيل له قد حافظ عليها بشكل ورع ولعدة قرون «مَلاحدة». وقد بُذلت بعض الجهود لتخطي هذا التوكيد الظاهر لأطروحة بيل بأن مجتمع مَلاحدة منظمًا تنظيمًا جدًا ممكن عبر الاعتقاد بأنه في حين أن الإمبراطور، والماندريين [الكتبة الصناعيين]، والبُحّاث، كانوا كونفوشيين، وبالتالي مَلاحدة، فإن السكان الصينيين العاديين لم يكونوا كذلك: وقد تَمَسَّكت الجموع بمعايير أخلاقية تستحق الثناء لأنها ظلت مخلصة للدين، وإن كان دينًا باطلًا.[53] ولكن ذلك لم يكن مقنعًا ولا مرضيًا بشكل كامل.

مع ذلك، لو أن الكرادلة قضوا، بدلًا من ذلك، بأن الدين الطبيعي الصيني يؤمّن تَصوُّرًا حقيقيًا عن إله خيّر وأن وصاياه تتمسك بنظام أخلاقي مُساوٍ أو مُتفوِّق في الاستقامة والنقاء على نظام المسيحية، فسوف يظل أقلّ وضوحًا لماذا هناك حاجة للوحي المسيحي لرفاهية المجتمع وافتداء الإنسان. في الوقت نفسه، وحيث إن البابوية، والسوربون، وعلماء اللاهوت كانوا مقحَمين بشكل عميق في هذه التعقيدات، فإن اليسوعيين رفضوا التخلي عن وجهة نظرهم البديلة؛ وفي الواقع، بدأت شبكة من اليسوعيين الفرنسيين في الصين وأوروبا في تصميم نسخة جديدة وأكثر جرأة من أطروحة لاهوت برسكا. وشملت هذه المجموعة، التي أطلق عليها فريري اسم «تصويريون يسوعيون»، الأب جواشيم بوفيه (Joachim Bouvet) ، الذي عمل، من 1685 وحتى وفاته في 1730، بشكل أساسي في الصين، حيث كانت له مراسلات مع لايبنتز كان لها تأثير ليس بالهين على الجدل الفلسفي المُكثَّف.[54] ومن هؤلاء التصويريين كان جان فرانسوا فوكيه (Jean-François Foucquet)، الذي عمل مُبشِّرًا في الصين من 1699 حتى 1722 عندما أُجبر على العودة إلى فرنسا لتبنيه وجهات نظر «بدعية» حَوْلَ المصادر المشتركة للمذهب الصيني والمسيحي؛ وفي ما بعد، طُرِدَ أيضًا من الرهبنة. وعلى الرغم من ذلك، استمر في العمل من دون كلل، في روما بشكل رئيس، ما أثار إعجاب رامزي ضِمْنَ آخرين[55]، واستقر هناك في 1723 وألف كتابه **الجدول الزمني للتاريخ الصيني** (*Tabula chronologica historiae Sinicae*) (1729)، لتغيير وجهة نظر البابا عن الصين.

وقد حقق «التصويريون» على الرغم من أن فريري اعتبر نظرياتهم منافية للعقل تمامًا[56]، بعض النجاح في التأثير على الرأي الفلسفي. وكان لايبنتز ورامزي على وجه الخصوص متعاطفين مع الحجج التي شعرا أنها تَعِدُ بحل مجموعة من المشاكل المستعصية تمامًا. وأقرّ بوفيه بأن التدين الصيني القديم أصبح لاحقًا مدفونًا تحت طبقات مربكة «من الوثنية والإلحاد» ولكنه أصر على أن حجر الأساس الكامن للدين الطبيعي الذي يرجع إلى عصر أسرة نوح ظل باقيًا وأنه وزُملاءه قد

(53) Bergier, *Apologie*, ii. 299.

(54) Rowbotham, 'Jesuit Figurists', 474; Poulouin, *Temps des origines*, 282.

(55) Baldi, *Verisimile, non vero*, 194.

(56) Pinot, *La Chine*, 149, 262-3, 266-7; Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret*, 55-6; Larrère, 'Fréret et la Chine', 116.

اكتشفوا، «ولم يكن ذلك من دون عون خاص من السماء، المفتاح إلى معبد الحكمة القديمة».(57) أما في ما يتعلق بتقارب الشرعة الصينية القديمة من أساسيات المعتقد المسيحي، فقد رفض السماح بأقل درجة من الشك: «أنه ليس هناك لغز في الدين المسيحي»، كما طمأن الأب بينيون، وليست هناك عقيدة «في لاهوتنا»، وليس هناك مبدأ في أخلاقياتنا المُقدَّسة «لم تُعبّر عنه هذه الكتب في وضوح مدهش».(58)

وقد عوّلت حجّة لاهوت برسكا على فكرة نظام أخلاقي صارم، وشبه مسيحي وأصلي، وَحْي الله الأصلي إلى الإنسان، لم يقدّمه العقل بل قدمه مانح قانون سامٍ ومعلم عينه الله لتعليم الإنسانية. ومانح القانون هذا، سَلَفٌ ومعلن كل الأخلاقيات، والعلم، والمعرفة الإنسانية، في ما يعتقد «التصويريون»، هو هرمس ثلاثي العظمة (Hermes Trismegistus) عند المصريين واليونانيين، واسمه الصيني هُوَ فو هسي (Fu Hsi)، الإله-الإنسان الأولي، ومُؤسِّس الثقافة الصينية، الذي ماهاه فوكيه مع إنوك (Enoch). وبالتالي، ليس هناك إلحاد في الفكر الصيني الكلاسيكي وليس هناك مُجرَّد إله خيّر معترف به فحسب بل هناك أيضًا مذاهب في الجنة، والنار، وسقوط الإنسان، والمُخلِّص، والافتداء، والملائكة الساقطة، والحبل بلا دنس. وهم يُؤكِّدون أن هناك إشارات إلى المسيح ظهرت بشكل متكامل في الكلاسيكيات الصينية الأصلية.(59) وتَطابَق هذا مع تَصوُّرهم للحضور الشامل «للغوامض» المسيحية والتجسيد المكبوت الذي يرمز للحقيقة المسيحية الموجودة في كل مكان في شكل رموز وكلمات وموروثات غامضة. وقد ثبت أن فكرة مصدر وحيد وموروث أولي، مخفية بشكل سطحي في الخلَف ولكنها في الواقع تُوحِّد بين التقاليد اللاهوتية والدينية الغربية والصينية، كانت فكرة مغرية بشكل قوي على مدى عدّة عقود.

وكان رد لايبنتز إيجابيًّا على هذا الاستدلال العقلي ولكنه ظَلَّ معزولًا بين الفلاسفة الرئيسيين في دعمه «للتصويريين» اليسوعيين. أما الباقي، كاثوليك وبروتستنت على حد سواء، فلم يقتنعوا. وقد قام مالبرانش، الذي عانى سنوات من الهجمات اليسوعية الضارية على نسقه، بتَقصٍّ نقدي للتصور اليسوعي للاهوت برسكا الصيني في كتابه **حوار بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني حَوْلَ وجود الله وطبيعته** (*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*) في 1708. وكانت الكونفوشية، بالنسبة له، فلسفة واحدية خالصة لا تقوم في أي مكان بتمييز شامل بين الجسم والذهن. ويزعم، بالضبط، مثل بيل، ولكن لأغراض معاكسة تمامًا، أن الفكر الصيني الكلاسيكي يدمج الجسم والذهن في واحد، ويختزل مجمل ما هو كائن في جوهر وحيد.(60) ولم يُتصور المبدأ الكونفوشي المحدث حَوْلَ لاي، على الرغم من كونه فيضًا متميّزًا مفهوميًّا عن المادة (تشي)، في ما يُؤكِّد مالبرانش، على أنه موجود

(57) Poulouin, *Temps des origines*, 282-3.

(58) Rowbotham, 'Jesuit Figurists', 475.

(59) Ibid., 479; Spence, *Question of Hu*, 75-6, 108-9.

(60) Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 156; Cantelli, *Teologia*, 263; Davis, 'China', 534; Mungello, 'European Philosophical Responses', 97-8.

بصفة مستقلة عن المادة، وفي حين أنه يُعبِّر بلا شك عن عقلانية الكون السامية، فإنه يعوزه العقل، والخير، وحرية الإرادة. وبالتالي، فإن لاي «الفيلسوف الصيني» الذي يتصوره مالبرانش لا يتصرف إلا عبر ضرورة طبيعته من دون أن يعرف أو يرغب في أي شيء يخلقه أو يؤثر فيه.[61] ولذلك، فإن ما يُطلق عليه في الغرب «الروح» أو «النفس» لا يتألف عند الصينيين من روح نقية بل «من مادة مُنظَّمة ودقيقة».[62]

وبالطبع، كان مالبرانش يمقت كل هذه التَصوُّرات، مُتمسِّكًا بأن الصينيين أخطأوا خطأً فادحًا بدعمهم تَصوُّراتنا «على أنها مُجرَّد تعديلات للمادة»،[63] بحسبان أن الطبيعة تخلو بشكل جليّ من الحركة والحساسية، وبالتالي فإنها خاملة تمامًا. ولذلك فإن الفرضية الإسبينوزية-الكونفوشية بأن القوة والحركة كامنة في الأجسام زائفة بشكل كامل، في ما يؤكد، فضلًا عن كونها خبيثة أخلاقيًا. وعبر تصوير الكونفوشية على أنها نسق حيث القوة النشطة الخالقة في الكون، لاى، «ليست حرة وليست عاقلة»، ولا يمكن فصلها عن المادة الخاملة التي تتخللها، فإن مالبرانش يجمع بقوة بين الجدل حَوْلَ الفلسفة الصينية والجدل حَوْلَ الإسبينوزية، ولو أنه لم يقل ذلك صراحة في الحوار نفسه. بدلًا من ذلك وفي مُعارَضة غير معلنة للاثنين، حَثَّ على أنه في كوننا يَتعيَّن أن تُشتق العقلانية والطاقة المنشطة للطبيعة من الخارج بشكل كامل، بأمر من الله.[64] وكان مالبرانش قد هاجم إسبينوزا مرة من قبل، في عمله **مقابلات في الميتافيزيقا** (*Entretiens sur la métaphysique*) في 1688، وقد اختار هناك كذلك ألا يقوم بذلك إلا بطريقة غير مباشرة، عبر التلميح وبشكل غير صريح.[65]

مع ذلك، لم يضلَّل أحد بعدم ذكره ما هو واضح. فحين يذكر مالبرانش كلمة «الصيني» «Chinois»، يرد عليه نقاده اليسوعيون «إنه يفكّر في إسبينوزا».[66] وهذا صحيح تمامًا. وعبر المضي بهذا الأسلوب، لم يضرب مالبرانش خصومه اليسوعيين فحسب، خاصة الأب جوزيف رينيه تورنمين (1661-1739)، وشَوَّههم بشكل صريح مع إسبينوزا، وفي الواقع دفع إلى تورنمين بعملته نفسها، ولكن يمكنه إعادة توكيد ثنائيته الصارمة في تعارض مباشر مع واحدية الجوهر الواحد وبالتالي يبرهن بشكل مُقْنِع على الفجوة الواسعة بين فلسفته والإسبينوزية اللتين يزعم اليسوعيون أن هناك عَلاقة وثيقة ظاهرة بينهما.[67] وهكذا، كان تحليله للفلسفة الكونفوشية عارضًا جزئيًا بالنسبة لما اعتبره عملًا أكثر أهمية، كما اعترف هو نفسه في ما بعد بشكل كامل عندما رد على الشكاوى

---

(61) Malebranche, *Entretien*, 3, 14; Robinet, *Malebranche*, 483.

(62) Malebranche, *Entretien*, 12; Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 157; Mungello, 'Malebranche and Chinese Philosophy', 556, 559.

(63) Malebranche, *Entretien*, 13; Moreau, 'Malebranche et le Spinozisme', 6-7.

(64) Malebranche, *Entretien*, 40; Robinet, Malebranche, 487; Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 173-4.

(65) Malebranche, *Dialogues*, 149-51; Moreau, 'Malebranche et le Spinozisme', 2-3.

(66) Malebranche, *Entretien*, appendix pp. 42-3.

(67) Yuen-Ting Lai, 'Linking of Spinoza', 167.

اليسوعية بأن عمله **الحوار بين فيلسوفين** كان هجومًا صريحًا عليهم، بالقول إنه لم يكتب النص من أجل الإضرار بهم، أو بالمسيحية في الصين، ولكن لمحاربة الإسبينوزية التي اعتقد (مثل اليسوعيين) أنها أصبحت تُلحق «أضرارًا عظيمة» في فرنسا.(68)

واستخدم مالبرانش الجدل حَوْلَ الفكر الصيني للترويج لثنائيته العقلانية بوصفها أكثر أنواع الميتافيزيقا المسيحية قابلية للحياة، والردّ الفعّال على إسبينوزا، في عيون رجال الدين والبلاط الفرنسي. وكان ذلك تكتيكًا ماهرًا، إلا أنه تَضرَّر بإثارة غضب تورنمين ويسوعي آخر، جان هاردوين (Jean Hardouin) (1646-1729)، ومُضاعَفة هجومهما عليه.(69) وأقرّ اليسوعيون أن «نظام اللاديني إسبينوزا تَسبَّب هنا [أي في فرنسا] في ضرر كبير»، وأن هذا أضفى أيضًا مزيدًا من الأهمية الملحّة على الجدل حَوْلَ الصين، ولكنهم أصروا على أن مالبرانش بنشره حوارًا يجد فيه المرء «عَلاقات كثيرة بين لادينية إسبينوزا ولادينية فيلسوفنا الصيني»، لم يقم إلا بتشويه اليسوعيين، والتقليل من هيبة الصين، وتلفيق صورة زائفة وسخيفة عن الكونفوشية، في حين لم يقم بأي شيء فعال لمحاربة الإسبينوزية.

مع ذلك، وعمليًا يمكن توظيف النقد نفسه للفكر الصيني الكلاسيكي الذي قَدمَّه مالبرانش ضد اليسوعيين، بالاقتصار على إجراء تعديلات طفيفة، وبشكل عكسي، من قبل أنصار الأفكار الراديكالية. ومن هؤلاء فريري الذي كتب أطروحته عن الرسائل والمخطوطات الصينية، على الرغم من أنها لم تنشر إلا في 1731، لإلقائها في «أكاديمية النحت الباريسية»، في كانون الأول (ديسمبر) 1718.(70) وقد أظهر فريري اهتمامًا متواصلًا بالصين واتقن بالفعل بعضًا من اللغة الصينية، كونه درس اللغة مع اركاد هوانغ (Arcade Huang) (المتوفى عام 1716)، وهو شاب صيني ثنائي اللغة ومريد لبينيون (Bignon) عمل مترجمًا في مكتبة الملك. وأثناء مراسلاته مع المُبشِّرين النشطين في الصين، قام فريري، في 1714 و1733 بتأليف عدة أبحاث عن الثقافة، والكرونولوجيا، والأدبيات الصينية.(71) ومُعبِّرًا عن ازدرائه الفكرة بأنّ المفكرين الصينيين كانوا يؤمنون «بالدين الطبيعي»، جادل بالأحرى، متصاديًا عمليًّا مع مالبرانش، بأن الفلسفة الصينية لا تعترف بالخلق ولا بالعناية الإلهية وبالتالي «لا تعترف بوجود إله، مفارق للكون، أنتج أو خلق العالم»، أو يحكمه ويحافظ عليه وَفْقَ القوانين التي وضعها.(72)

وفي مُلاحَظاته على عمل كوبليه **كونفوشيوس، الفيلسوف الصيني**، سخر فريري بحرية من سذاجة اليسوعيين وتضليلهم لأنفسهم فيما يتعلق بالمعجزات واللاهوت الطبيعي، مُتمسِّكًا بأن كونفوشيوس لم يتحدث مطلقًا «عن الحاكم أو خلود النفس أو الحياة الآخرة». ويصر على أن هذا

(68) Pinot, *La Chine*, 331; Mungello, 'Malebranche and Chinese Philosophy', 561.

(69) Mungello, 'Malebranche and Chinese Philosophy', 564.

(70) Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret*, 72; Pocock, *Barbarism*, i. 161.

(71) Larrère, 'Fréret et la Chine', 109; Spence, *Question of Hu*, 16, 139.

(72) ذُكر في:

Spence, *Question of Hu*, 166; Pinot, La Chine, 345-6.

الحكيم الصيني العظيم يحضّ البشر على الفضيلة في حد ذاتها وعلى المزايا «التي تجلبها معها بالضرورة كنتيجة طبيعية»، وزعم أن كل شيء أكده اليسوعيون عن التَصوُّرات الصينية حَوْلَ الإلوهية والكون كان زائفًا.[73] وعبر تمجيده نفور كونفوشيوس من الميتافيزيقا واللاهوت، يشرح الروحانية التي يتحدث عنها كونفوشيوس على أنها شيء مُتَّحِد بشكل وثيق مع كل الأشياء «التي لا يمكن فصلها»، وبالتالي بوصفها شيئًا يشبه نفس العالم «أو طاقة نشطة وَفْقَ الإسبينوزيين».[74] ويخلص فريري إلى أنه لم يكن لدى كونفوشيوس أي تَصوُّر حَوْلَ العناية الإلهية، وأن فكرته عن المبدأ الخالق في الطبيعة على أنه بالكامل «عمل المادة، مستخدمًا نسق الهيلوزوية».[75] وبالتالي، فإن الكونفوشية تتعارض في الواقع بشكل كامل مع ما اعتبره معظم الفلاسفة الغربيين المبادئ والثوابت الأولى للحقيقة الأبدية «الأخلاقية والميتافيزيقية».[76] ولذلك اتفق فريري تمامًا مع مالبرانش، بينما عارض في الوقت نفسه إستراتيجيته، حَوْلَ أن موضوع الإسبينوزية يُؤسِّس بشكل حاسم لمجمل الجدل الأوروبي حَوْلَ الفكر الصيني.[77]

2. لايبنتز، وولف، و«لاهوت برسكا» الصيني

على الرغم من أن لايبنتز كان مهتمًا بشكل مُكثَّف بالبعثة اليسوعية في الصين، على الأقل منذ زيارته إلى روما في 1689،[78] واقتنع منذ عهد بعيد «بأنه ليس هناك أي شيء وثني أو إلحادي في تعاليم كونفوشيوس»،[79] فإنه في أواخر أيام حياته تدخل بشكل مباشر في الطريق المسدود المُحيِّر بشكل كبير حَوْلَ الفلسفة الصينية. وعبر التراسل مع الأب بوفيه خلال الفترة 1697 إلى 1704، اقتنع بفكرة مصدر قديم مشترك مُتصوَّر للدين الصيني واليهودي-المسيحي، على الرغم من أن ذلك لم يكن في النهاية جوهريًا لموقفه العمومي بأنه بقَدْر ما أنهما يتأسسان على العقل والبحث عن الحقائق الأبدية، فإن المسيحية والفكر الصيني الكلاسيكي يتماثلان بشكل وثيق ويُحدِّدان بشكل مُتساوٍ العناصر الرئيسة للاهوت الطبيعي. ثم، في 1713، اتصل به رجل علم شاب، هو نيكولا دو رمون (Nicolas de Remond)، بعد أن قرأ كتابه **ثيوديسيا** وشجعه على دحض كتاب مالبرانش **الحوار** (*Entretien*) وأطروحات لونغوباردي والخصوم الآخرين للاهوت برسكا الكونفوشي عند اليسوعيين. وبعد أن علّق على نص مالبرانش في تشرين الثاني (نوفمبر) 1715، قام لايبنتز في الشهور الأخيرة من حياته بتأليف كتابه **خطاب عن اللاهوت الطبيعي الصيني**

(73) ذُكر في:

Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret*, 54, 91.

(74) ذُكر في:

Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret*, 54; Vernière, *Spinoza*, 352-3; Larrère, 'Fréret et la Chine', 113-14.

(75) Larrère, 'Fréret et la Chine', 114; Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret*, 55.

(76) ذُكر في:

Larrère, 'Fréret et la Chine', 163.

(77) Ibid., 114-15; Israel, *Radical Enlightenment*, 374.

(78) Cook and Rosemont, 'Leibniz', 257; Hsia, 'Euro-Sinica', 22-3.

(79) Leibniz, *Opera omnia*, iv. 82-4; Leibniz, *New Essays*, 501.

(Discours sur la théologie naturelle des Chinois) (1716) الذي قُدم في شكل رسالة إلى دو رمـون.(80) وهنا يناقض المفكر الألماني العظيم مالبرانش بشكل كامل، حيث تَمَسَّك بأن الكونفوشيين الحقيقيين يميزون العقل المتعالي عن الكون المادي (intelligentsia supra mundana)، مُوافِقًا بحرارة على التقليد الرئيس للفلسفة الصينية الكلاسيكية، وقبل بصفة عامة مزاعم لو كونت، وكوبليه، وبوفيه التي رفضها أرنو، وبيل، ومالبرانش.

وقد أظهر لايبنتز في هذه المرحلة المتأخرة من حياته المهنية اهتمامًا نشِطًا ومتلهِّفًا لتعلم الحقيقة حَوْلَ الثقافة والفلسفة الصينية بصورة أكثر كمالًا من الفلاسفة الغربيين الآخرين.(81) وكان من المهم جدًّا بالنسبة له بشكل جوهري أن الصينيين الكلاسيكيين لم يكونوا، في النهاية، «مَلاحدة» ولكنهم آمنوا بإله هو عقل مُتعالٍ، فضلًا عن الجوهر الروحي، والعناية الإلهية، وخلود النفس.(82) بالإضافة إلى ذلك، كان مُعجبًا بشكل متزايد بقدم الفكر الصيني الكلاسيكي الذي لا يُضاهى، مُعتبرًا كونفوشيوس مُجرَّد مُصْلِح لتقليد أقدم عهدًا بكثير يرجع إلى شخصية بوفيه الغامضة فو هسي (Fu Hsi)، وكان مقتنعًا بأن المرء يجد في فو هسي «منهجًا عامًّا، وعلمًا أكثر تكاملًا، ونظامًا نقديًّا يشبه نظام فيثاغورس»؛ وقاده هذا إلى التأمل على الأقل في فكرة أن الحكمة الصينية والغربية الأولية ربما تنحدر من مصدر مشترك في هرمس ثلاثي العظمة أو مثيل لها،(83) على الرغم من أنه، في ما يُقترح أحيانًا، لم يذهب إلى حد الموافقة على أطروحة بوفيه بأن كل نظام الدين الصحيح تقريبًا «يجد نفسه متضمنًا في الكتب الصينية الكلاسيكية».(84)

وفي فقراته حَوْلَ ستراتون، المُوجَّهة ضد إسبينوزا وبيل، في ثيوديسيا، يعتقد لايبتز أن فكرة الخلق التلقائي للطبيعة متناقضة ذاتيًّا، وأنه لا يمكن تَصوُّر هذا الشيء إلا إذا كان هناك إله يُؤسِّس بشكل مُسبَق كُلًّا من المادة وقوانين الحركة.(85) وللسبب نفسه رفض لايبنتز تفسير لونغوباردي للفكر الصيني الكلاسيكي بوصفه متناقضًا ذاتيًّا، وهو دحض لا تعوزه المفارقة بحسبان أن أرنو، الذي حاول لايبنتز من دون جدوى كسبه إلى جانب مشروعه المُحبَّب لتوحيد الكنائس المسيحية وأن وجهة نظره المخالفة حَوْلَ كونفوشيوس كانت معروفة جيِّدًا له، قد أعلن، في 1691، أنه ليس هناك شيء أكثر فائدة أو جمالًا «من أن تتعرف على دين الصينيين، في مقالات الأب لونغوباردي».(86) ويجادل لايبنتز بأن مذهب لاي يثبت في الواقع أن كونفوشيوس وحكماء الصين القدماء، بعكس

(80) Mungello, 'Malebranche and Chinese Philosophy', 575-7; Schmidt-Glintzer, '«Atheistische» Traditionen', 273-5.

(81) D'Argens, *Lettres chinoises*, i, preface pp. 2-3; Mungello, 'European Philosophical Responses', 88, 97.

(82) Leibniz, *Discours*, 170, 174, 204-5; Cook and Rosemont, 'Leibniz', 259; Davis, 'China', 535-6; Lach, 'Leibniz and China', 109-11.

(83) Wolff, *Oratio*, 40-5; Cook and Rosemont, 'Leibniz', 261-3; Albrecht, 'Einleitung', pp. xx, xxii.

(84) *Bibliothèque germanique*, 35 (1736), ii. 175.

(85) Leibniz, *Theodicy*, 245-7, 336; Roy, *Leibniz et la Chine*, 76.

(86) Arnauld, *Morale pratique*, in *Œuvres*, xxxiv, 305.

الكونفوشيين المحدثين الملحدين في الأزمنة اللاحقة، قد تَصوَّروا «جواهر روحية» منفصلة عن «المادة وخارجها تمامًا».[87]

وقد رفض لايبنتز وجهة النظر البيلية-المالبرانشية حَوْلَ الفكر الصيني القديم بالإشارة إلى الارتباك الظاهر عند لونغوباردي ومنتقدي اليسوعيين الآخرين، زاعمًا أن هؤلاء يكشفون في الواقع عكس ما يُؤكِّدون. وفي حين أن الإسبينوزيين يَتصوَّرون أن المادة يوجد بها بشكل مُتأصِّل «العنصر النشط»، فإن كونفوشيوس تَصوَّر المادة بوصفها «مُجرَّد شيء خامل».[88] وحاول لايبنتز أن يبيّن أن كونفوشيوس وحكماء الصين القدماء الآخرين وعبر تَصوُّرهم للروح التي تحكم السماوات بوصفها الإله الحقيقي «واتخاذهم لاي نفسه»، أي القاعدة الحاكمة أو «العقل الحاكم»، قد تغلغلوا في الواقع في حقيقة الأشياء وليسوا من ثَمَّ «إسبينوزيين» بأي حال من الأحوال؛[89] بدلًا من ذلك، فإن تصورهم للكون قريب جدًّا من الكونية العقلانية المسيحية لتناغمه المُبرَم إلهيًّا، وذلك لأن الصينيين القدماء، مثلما أكد لو كونت وبوفيه، كانوا يعتنقون شكلًا من «اللاهوت الطبيعي، المُبَجَّل لقدمه»، تم تطويره منذ حوالى ثلاثة آلاف سنة ميّز بشكل كامل وجود كائنات روحية، وفهمَ الطبيعة الحقيقية للمادة. ولذا يمكن القول بحق إن «الفلاسفة الجدد» الصينيين، أو الكونفوشيين المحدثين هم فقط الذين ماهوا بين الطبيعة والعقل. غير أن لونغوباردي، من خلال التركيز أكثر مما يجب على وجهات نظرهم، خاصة وجهات نظر تشو هسي، شَوَّه حسب لايبنتز بشكل كبير صورتنا عن التقليد الكونفوشي.[90]

وعلى الرغم من أنه الفيلسوف المُبرَز الوحيد الذي ينحاز لليسوعيين في جدال الطقوس الصينية،[91] كان لايبنتز مُهِمًّا بما يكفي لأن يمارس بمفرده نفوذًا قويًّا على الجدل اللاحق. وإذا كان فشل في حَلّ النزاع الأوسع حَوْلَ الكونفوشية أو تهدئته، وأسوأ من ذلك أنه أخفق في حَلّ الجدل المتصاعد بين المفكرين الغربيين حَوْلَ ما إذا كان «الدين الطبيعي» أم «الإسبينوزية» النزعة الأكثر انتشارًا بشكل عام في تَصوُّر الإنسان للواقع،[92] فإنه، بالتوكيد، قد عادل كفة الميزان بين الكونفوشيين والكونفوشيين المحدثين الأوروبيين، عبر إصراره على أن كونفوشيوس الحقيقي وعلماء الصين القدماء تَصوَّروا لاي بوصفه «الجوهر الحاكم» الذي نعبده تحت اسم الله. وقام أيضًا بوضع مفهومه «الكوني» عن لاهوت طبيعي متناغم مع المسيحية بشكل قوي في مُواجَهة التَصوُّر المادي للحقيقة الشاملة. وقد أدت حجته بأن الصينيين فاقوا الأوروبيين في «الفلسفة العملية»، وبالتالي كانوا أكثر تَفَوُّقًا في الحكمة الأخلاقية من

---

(87) Leibniz, *Discours*, 170-2, 188, 204-5; Yuen-Ting Lai, 'Leibniz and Chinese Thought', 155.

(88) Leibniz, *Discours*, 175-6, 180.

(89) Leibniz, *Discours*, 170-1, 188; Roy, *Leibniz et la Chine*, 93; Yuen-Ting Lai, 'Leibniz and Chinese Thought', 159-63; Stewart, *Courtier*, 275-6.

(90) Leibniz, *Discours*, 169-70, 197; Bilfinger, *Specimen*, 48; Lach, 'Leibniz and China', 110, 112; Lach, 'Sinophilism', 123.

(91) Wolff, *Oratio*, 40-5; Zoli, *Europa libertina*, 232; Lach, 'Leibniz and China', 108-9.

(92) Leibniz, *Discours*, 174; Wing-Tsit Chan, 'Study of Chu His', 571.

المسيحيين،[93] مع النظر أيضًا إلى كونفوشيوس ليس بوصفه مخترع فلسفة صينية كلاسيكية، بل بوصفه مُجرَّد مُجدِّد لهذه الفلسفة التي ترجع إلى زمن بعيد، إلى رَبْطَ مجمل النزاع بمسألة «الدين الطبيعي» بوضوح وقوة كانتا مفقودتين من قبل.

وقد ساعدت وجهة نظر لايبنتز الإيجابية بشكل قوي حَوْلَ الفلسفة الصينية القديمة على كسب تأييد باربيراك؛[94] ولكن لم يتم إعادة توكيد ذلك إلا جزئيًا من قبل تلميذه، كرستيان وولف، في المحاضرة العامة المثيرة حَوْلَ موضوع الأفكار الأخلاقية الصينية التي ألقاها في هاله في تموز (يوليو) 1721. وهي السنة التي تلت قيام التوماسي الانتقائي هويمان بنشر مقالة طويلة تُؤكِّد من جديد أن المفكرين الصينيين الكلاسيكيين اكتسبوا ببساطة معرفتهم عن الحقيقة الأخلاقية من شعوب أخرى، رافضًا تقريظ إسحق فوسيوس للفلسفة الصينية بوصفه مفرطًا في المبالغة.[95] وهكذا كان هجوم وولف المضادّ على هويمان في الوقت نفسه تقريظًا بليغًا للفلسفة الصينية الكلاسيكية واستفزازًا للنقاد المتدينين الميّالين لتلمس طبيعانية مشبوهة في نسقه. ونتج عن هذا نزاع عامّ غاضب اندلع عندئذ، أدى إلى شجبه رسميًا بوصفه إسبينوزيًا مُتَخَفِّيًا وإلى طرده الحاسم من بروسيا بمرسوم من الملك فريدريك فيلهلم الأول (Friedrich Wilhelm I) (حكم 1713_1740) في الثامن من تشرين الثاني (نوفمبر) 1723 وما تلاه من خلاف فلسفي هائل.[96]

وقد أكد وولف، وبشكل متهور، كما اتضح فيما بعد، في محاضرته التي نُشرت بعد تأخير طويل، في 1726 (بعد ظهور طبعة غير مُرَخَّصة)، أن الحقيقة المسيحية بعينها، ودورها في خلاص الإنسان، لا تتدخل في سياق التقصي الفلسفي إلا في الموضوع الذي تتوقف عنده الحقائق التي يكتشفها العقل الطبيعي. وبهذا، يَتعيَّن على أي فلسفة مسيحية مستنيرة بحقّ، بطبيعة الحال، أن تبين موضع هذه الحدود. ويعتقد أن هناك، في سياق الحقائق الميتافيزيقية والأخلاقية، بالنسبة للفيلسوف المسيحي، ثلاثة مصادر للمعرفة، هي الوحي الإلهي، والحقائق التي يكشفها «الدين الطبيعي»، وتلك التي يكتشفها العقل الطبيعي.[97] وفي حين أن وولف تَأَسَّى بلايبنتز في الاعتقاد بأن الصينيين الكلاسيكيين لم يكونوا «مَلاحدة»، فإنه لم يُحاكِه في تأكيد روحانية فكرهم وبعده الديني أو إنجازاتهم في «الدين الطبيعي».[98] في الواقع، وحسب ما ارتأى وولف، لم يكن لدى الصينيين سوى تَصوُّر غامض ومعتم عن الله ولم يسعوا في الواقع إلى تأسيس أخلاقياتهم على «الدين الطبيعي». بدلًا من ذلك، أسسوا فلسفتهم الأخلاقية، حسب رأيه، على العقل الطبيعي بشكل بحت، حيث مضوا شوطًا أبعد في استخدامه، وأكثر نجاحًا في مجال الفلسفة العملية والأخلاق من أيّ أمة

(93) Ibid., 101; d'Argens, *Lettres chinoises*, i, preface pp. 2-3; Lach, 'Leibniz and China', 101; Perkins, 'Virtue, Reason', 452-4.

(94) Barbeyrac, 'Préface', pp. iii, xviii, xxxvii.

(95) Heumann, *Acta philosophorum*, 11 (1720), 753, 759, 774.

(96) Wolff, *Oratio*, pp. xlvi-xlvii, l; Israel, *Radical Enlightenment*, 544-58.

(97) Wolff, *Oratio*, 23, 25-7; Albrecht, 'Einleitung', pp. xliv, lxii.

(98) Lach, 'Leibniz and China', 115; Lach, 'Sinophilism', 119.

أخرى.[99] وفي ما يُعتقد، فإن هذا أعطى الصين والصينيين أهميّة بشكل متفرد بوصفهم تجربة فكر فلسفي للفيلسوف المسيحي المستنير، ما يمكننا من تحديد إلى أي مدى يمكن للعقل البشري من دون مُساعَدة اكتساب مفاهيم أخلاقية صحيحة من غير وحي أو «دين طبيعي».

وفي حين تجاهل تورط لايبنتز مع «الدين الطبيعي» وبالتالي تَجنُّب التعقيدات الشائكة لموقف الأخير، فإن إستراتيجية وولف في الواقع سَلَّطت الضوء على الصدام بين العقل الطبيعي والوحي الموجود ضمنيًّا في تَصوُّر لايبنتز. ذلك أنه إذا كان الصينيون قد أَسَّسوا نظامًا أخلاقيًّا أروع حتى من المسيحيين ومن دون توجيه رجل الدين، مُعوِّلين على العقل الطبيعي وحده، فما هو على وجه الدقة إسهام والوحي المسيحي في العالم ووظيفته؟ وبحسبان أن الفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية والتعليم الصينيين، وَفْقَ لايبنتز وولف على حد سواء، قد فاقا فلسفة وتعليم الشعوب الأخرى، فإن هذا يُبيِّن أن الامتياز الأخلاقي والسياسي، والتنظيم المثير للإعجاب للمجتمع، يمكن تحقيقه عبر «الفلسفة العملية»، وبتطبيق مبادئ علّمها العقل من دون مساعدة أي شيء آخر. ويبدو، في الواقع، أن وولف كان يؤمن بهذا بل إنه أعلن في محاضرته، ناسيًا للحظات أن معظم الناس يربطون الكونفوشية بالإسبينوزية، أن الكونفوشية تتفق في جوانب أساسية مع فلسفته الأخلاقية.[100] ولم يقم الصينيون الكلاسيكيون، في ما يرى وولف، بأي شيء يتناقض مع الطبيعة البشرية أو يعارضها: لأن المعيار الوحيد للحقيقة في فلسفة أخلاقية نقية، من دون مساعدة «دين طبيعي»، إنما يَتعيَّن في ما يُشكِّل أفضل ما يناسب الطبيعة البشرية ويفضي إلى سعادة الفرد والمجتمع.[101] ويتماهى «الخير الأعلى» عند الصينيين، في ما يعتقد، مع وجهة نظره، لأنهم يعتقدون كذلك أن «الإنسان لا يمكن أن يكون بأيّ حال أسعد من أن يتقدم يوميًّا إلى اكتمال أعلى».[102]

وفي الطبعة المنشورة في 1726، صمد وولف في وجه هجمة نقد عنيفة ولكنه قام بحكمة بتخفيف المقارنة الجريئة التي عقدها في المحاضرة العامة بين كونفوشيوس ومانحي القانون الثلاثة العظام في الأديان المنزلة، موسى، والمسيح، ومحمد، إلى الحد الذي جعله على الأقل يُخرج يسوع من المعادلة، ولاحظ أنه لم يكن يقصد إنزال المسيح الحقيقي إلى مستوى الآخرين، أو ينتقص من إلوهيته، وعصمته، ودوره الخاص بوصفه مخلّص الإنسان.[103] وقد أكد مرة أخرى أنه كان يناقش فحسب «الخير الأعلى» للإنسان فلسفيًّا، مستشهدًا بكونفوشيوس لإظهار أنه يمكن للإنسان الحصول على الخير الأعلى في المجال الأخلاقي عبر العقل الطبيعي وحده. وأضاف أنه قَبِلَ بالكامل، احترامًا لعلماء اللاهوت، أنه لا يمكن للإنسان أن يطمح في الخلاص الكامل عبر وسائل طبيعية من دون مُساعَدة.

---

(99) Albrecht, 'Einleitung', p. xliv; Wolff, *Oratio*, 25-6; Perkins, 'Virtue, Reason', 457-8.

(100) Wolff, *Oratio*, 64-5; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 442; Hochstrasser, *Natural Law Theories*, 158.

(101) Wolff, *Oratio*, 23, 25; Albrecht, 'Einleitung', pp. xl-xlii.

(102) Wolff, *Oratio*, 56; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 441.

(103) Wolff, *Oratio*, 119-21; Cassirer, *Philosophy*, 166; Albrecht, 'Einleitung', p. lxiii.

وكان وولف جريئًا في ما يتعلق بقضية الفلسفة الصينية بحيث إنه لم يكن مُستغرَبًا إلا بالكاد أن أنصاره العديدين لم يؤيدوه في هذه القضية إلا بشكل فاتر. وقد اندفع بيلفينغر، كما كان دائمًا، إلى مُساعَدته، وتدخّل بكتابه **عيّنة من مذهب الحياة الأخلاقية والسياسية في الصين** (*Specimen doctrinae vetorum Sinarum moralis et politicae*) (1724)، ولكنه كان بشكل لافت أكثر حذرًا، وتقليدًا، من وولف ولايبنتز، حيث زعم أنه على الرغم من كل خصائصه التي تستحق الثناء، فإن الفكر الصيني، الروحي والأخلاقي، يعوزه تمامًا «كمال المسيحية».[104] ولكن علماء اللاهوت ظلوا غير راضين، حيث أصَرَّ لانغ، الخصم المُتديِّن الأبرز لوولف، بوجه خاص على أن الصينيين بالكامل «مَلاحدة»،[105] وأن وولف أقر بذلك ولكنه تجرأ مع ذلك، أمام كل المجموعة المهنية ومئات الطلبة في هاله، على توكيد أن الصينيين القدماء، بعد كونفوشيوس وبفضله، كانوا أكثر البشر حكمة، واستقامة أخلاقيّة، ومهارة سياسية.[106] وكان من المستحيل، في وجهة نظره، تأويل تدخله الفظيع بوصفه أي شيء أكثر من مُحاوَلة لنشر إسبينوزية خفية بين كل الكيان الأكاديمي الألماني اللوثري.

وفي الوقت نفسه، فإن خصوم وولف التوماسيين الانتقائيين، في حين تركوا العمل الرئيس المتعلق بإثارة شجب وولف لرجال اللاهوت، أضافوا بهدوء صوتهم في الخلفية. وخلال 1724ـ 1725، تصادم بوديوس وبيلفينغر في مقالات مُتبادَلة جزئيًا حَوْلَ مسألة الفكر الصيني، حيث إن بوديوس قبل ذلك بزمن طويل، في كتابه **الإسبينوزية قبل إسبينوزا** (1701)، أيّد وجهة نظر بيل بأن الكونفوشية جوهريًّا إسبينوزية.[107] وبالنظر إلى تقريعه من قبل بيلفينغر ووولف، كرر بوديوس آنذاك رأيه في أنه بحسبان أن الفلاسفة الصينيين لم يقروا مبدأ اللامادية، فإنه يَتعيَّن أنهم اعتبروا الكون مادي التكوين بصورة نقية. وبالتالي، كان من المستحيل تصنيف الكونفوشيين على أنهم أي شيء عدا كونهم إسبينوزيين عمليًا.[108]

ومن جانبه، انتقد كرستيان توماسيوس علنًا كتاب وولف عنوان (*Oratio*) في 1726، وألقى باللائمة عليه لمقارنته من دون خجل بين «حكمة كونفوشيوس» وفلسفته الأخلاقية.[109] وقد تأسى فالش (Walch) بسيده بوديوس، مثلما تأسى هويمان بتوماسيوس، ولاحظ أنه بعكس لايبنتز وولف، لم يقم معظم البُحّاث الألمان، بمن فيهم هو، بإيلاء قيمة أو أهمية بعينها للفلسفة الصينية أو الفكر الاجتماعي الصيني.[110] وقد شجب مريد آخر لبوديوس، هو يوهان ديفيد ليونهارد (Johann

(104) Bilfinger, *Specimen*, 36, 48-9; Reimmann, *Historia philosophiae sinensis*, 53; Lach, 'Leibniz and China', 115.

(105) Albrecht, 'Einleitung', p. lxxi; Walch *Einleitung*, i. 11.

(106) Lange, *Kurtzer Abriss*, 10; *Fortgesetzte Sammlung* (1737), ii. 577; Lach, 'Sinophilism', 118-20.

(107) Buddeus, *De Spinozismo ante Spinozam*, 351-2; *Gründliche Auszüge*, 9 (1741), 412-13.

(108) Buddeus, *Compendium historiae philosophicae*, 530.

(109) Ibid. 121; Albrecht, 'Einleitung', p. lxxii; Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, iii. 342.

(110) Walch, *Einleitung*, i. 11.

(David Leonhard، الذي كتب بالاسم المستعار «إليوس سابين» (Aelius Sabinus)، بشكل كامل مزاعم وولف حَوْلَ الفلسفة الصينية في منشور صدر في ليبزغ في 1727، مبتهجًا بإشارة توماسيوس اللاذعة إلى الوولفيين بوصفهم «كونفوشيين»، وهو ما كان مكافئًا، في سياق اللحظة المشحون، لنعتهم «بالإسبينوزيين».(111)

3. فولتير، ومونتسكيو، والصين

كون قضية الفلسفة الصينية الكلاسيكية دربًا خطرًا بشكل استثنائي للبحاث هو موضوع أُثير في أكثر من مناسبة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر. وقد أصر لا كروز، مُؤَيِّدًا لوجهة نظر بيل حَوْلَ المسألة، في رسالة في 1721، حيث رفض منظور صديقه المتوفى لايبنتز المناصر لليسوعيين، على أن الكونفوشية تُعلّم أن «الكل واحد»، ويَتعيَّن مماهاتها بالإسبينوزية، وأن كونفوشيوس كان أساسًا «يقول بمذهب وحدة الوجود».(112) وقد قامت المناظرة العامة التي عُقِدت في غرايفسفايلد في أيار (مايو) 1739، في ما يتعلق بالمخاطر الكامنة في دراسة الفكر الصيني، بتذكير الطلاب بأن كُلًا من بوديوس وبيل، ولكن ليس بروكر الذي فضل مُقارَنة الكونفوشية بالرواقية القديمة، اعتبرا الكونفوشية إسبينوزية.(113) وخلصت المناظرة إلى أنه «نظرًا لأن الصينيين لا يعترفون بالإله الأعلى»، فإنه لم يكن مستغربًا أنهم لا يفهمون شيئًا عن الواجبات التي يدين بها المرء للمعبود.(114)

وأثناء التنوير المبكر، الذي تُوج في ثلاثينيات القرن الثامن عشر، أصبحت معركة الفلاسفة الغربيين حَوْلَ الفلسفة الصينية بشكل متزايد صراعًا بين المُؤلِّفين الراديكاليين متأسين ببيل في مماهاته بين الفكر الصيني القديم والإسبينوزية، في حين كانوا ينظرون إليها كذلك بوصفها تعبيرًا عن أخلاقيات وفلسفة اجتماعية نموذجية، من جانب، وربوبيي العناية الإلهية في التيار الرئيس المعتدل، من جانب آخر، ومتأسين بلايبنتز في سعيه لإحلال هيبة كونفوشيوس والكونفوشية في الفلسفة الأخلاقية مَحَلّ مبدأ «دين طبيعي» عام مفروض من إله خيّر. وكان فولتير بوجه خاص حازمًا في اتباعه إستراتيجية مضادّة للإسبينوزية والبيلية تجمع بين الإعجاب بالمجتمع والأخلاقيات الصينية والتركيز على أساسها في اللاهوت الطبيعي، وعمليًا قام بتعديل موقف لايبنتز وعلمنته. بالنسبة له، كانت فكرة الاستقامة الأخلاقية بين الحكماء السياسيين، ونظرتهم «للمصلحة العامة بوصفها الواجب الأول»، دليلًا ملموسًا على أنه لا يمكن القول إن «الدين الطبيعي»، وإنّ الأخلاقيات، وبينما تستند من الناحية الفكرية حصريًا على العقل، تعمل، في العالم الفعلي، بشكل مستقل عن العقيدة، لأنه لا يمكن في رأيه مطلقا فصل نظام أخلاقي مقصود للمجتمع عن العناصر الرئيسة للدين أو العقيدة الشعبية.(115) وعلى الرغم من إعجابه العظيم، مثل فريري، بقدم وطول استقرار الإمبراطورية الصينية، تَصوَّر فولتير، خلافًا له، أن الصينيين كانوا دائمًا منذ تاريخ مبكر وبشكل ثابت «مُوحِّدين».

---

(111) Albrecht, 'Einleitung', p. lxxiii.

(112) Leibniz, *Opera omnia*, iv. 212-13; d'Argens, *Lettres chinoises*, i, preface pp. 4-5.

(113) *Gründliche Auszüge*, 9 (1741), 407, 411-13.

(114) Ibid., 414.

(115) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 216; Cassirer, *Philosophy*, 166; Pocock, *Barbarism*, i. 155.

وبالتالي، رفض فولتير، خلافًا لأرنو، وبيل، ومالبرانش، وبوديوس، وفريري، بعناد المُوافَقة على أن الفلسفة الصينية الكلاسيكية كانت إلحادية أو يمكن ربطها بأي طريقة بالإسبينوزية، متمسكًا بدلًا من ذلك، مثل لايبنتز وسان هياسنت، بأن الفلسفة الأخلاقية الكونفوشية، على العكس، مُؤسَّسة على فكرة الله-الخالق والعناية الإلهية. وعبر رفضه أطروحة بيل بأن مجتمعًا من الملحدين مُتصوَّر وممكن، زعم فولتير، مثل لايبنتز، أن المفكرين الصينيين الكلاسيكيين، متحاشيًا دائمًا «الإلحادية»، كانوا (مثله) مناصرين «للدين الطبيعي» من دون وحي إلهي.[116] وإذا كان الصينيون في مرتبة أدنى من الأوروبيين الحديثين في الرياضيات، والفيزياء، والطب، كما زعم دورتو دو ميران في 1734، فإن اليونانيين والرومان، فيما يشير فولتير، كانوا كذلك، ولكن الصينيين، على أي حال، هم مَن «استكمل الأخلاق، وهي العلم الأول مرتبةً».[117]

والزعم بأن العبادة الصينية القديمة كانت تتسم «بعبادة بسيطة، لله وحده» وأن قدمها في حد ذاته، مع فلسفة أخلاقية تُؤسَّس على العقل، تضع الصين في منبع الإنسانية، ما يجعل الإنجيل زائدًا عن الحاجة، وقد وصف فولتير الصينيين القدماء بـ«النوحيين» («Noachides»)، في إشارة ساخرة إلى مزاعم اليسوعيين بأن الصين كانت مأهولة بأحفاد نوح.[118] ذلك أن مقاربة فولتير، مثل مقاربة لايبنتز، كانت جوهريًّا نسخة شبه معلمنة من مقاربة اليسوعيين. كيف يمكن لأحد، في ما يزعم، أن يطلق نعت «ملحد» على مجتمع معظم قوانينه «مُؤسَّسة على الاعتراف بكائن أسمى، يثيب ويعاقب؟»[119] وهناك تناقض صارخ، في ما يؤكّد، مرة أخرى مثل لايبنتز، في حجج خصوم اليسوعيين، بحسبان أنهم يصرون بشكل متزامن، ضد بيل، أن مجتمعًا مُنظَّمًا من «المَلاحدة» مستحيل، ومع ذلك فإنه عمليًّا «الإمبراطورية الأكثر حكمة في الكون مُؤسَّسة على الإلحاد».[120]

وخلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، ظلت مشكلة الفكر الصيني الكلاسيكي في عَلاقته بالعقل الطبيعي والدين الطبيعي، كما أورثه بيل، ولايبنتز، ووولف، مشكلة مركزية بالنسبة للتنوير الأوروبي. ويعتبر صديق فيكو، دوريا، من بين الذين انضموا إلى هذا الصراع المُعقَّد على الرغم من أنه، لكونه عاش في إيطاليا التي تهيمن عليها الكنيسة، لم يقم بذلك إلا في دراسة خاصة، ألفها بعد 1728، وهي مخطوط أطروحة من ستين صفحة عن كونفوشيوس، عنوانها **رسالة نقدية وميتافيزيقيّة وتاريخية في تَقَصّي فلسفة الفيلسوف الصيني كونفوشيوس** (*Lettera critica, metafisica, e istorica fatta a fine di esaminare qual sia stata la filosofia di Confugio filosofo cinese*)، وظلت غير منشورة عدة قرون. واعتقد دوريا، مثل وولف وفولتير (الذي كان يكره أن يتفق معه على أي شيء)، أن الصين وتاريخها يوفران استثناء حاسمًا ومُلهِمًا للقصة البائسة المعتادة عن الوحشية، والعدوان، وخداع الذات، والفشل الإنساني، وأنه نظرًا لاستقرارهم السياسي،

(116) Lussu, *Bayle, Holbach*, 237-8; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 459-62; Pocock, *Barbarism*, i. 168.

(117) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 68; Pinot, *La Chine*, 417; Rihs, *Voltaire*, 122-3.

(118) Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 51; Pinot, *La Chine*, 279; Gay, *Enlightenment*, ii. 391-2.

(119) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 70, 220-1.

(120) Ibid., 71, 224; Hsia, 'Euro-Sinica', 22-4.

وتماسكهم الثقافي، وامتياز نظامهم الأخلاقي، فإن الصينيين قَدَّموا للعالم، في الواقع، مثالًا لا نظير له.

وإذا كان هناك من يرغب في معرفة لماذا كانت الصين استثنائية، فإن ذلك، وبعكس سائر العلم، يرجع، في ما يؤكد، مضفيًا على منظوره لمسة ضد يسوعية ومُتجنبًا اللجوء إلى «اللاهوت الطبيعي»، إلى وجود فلسفة متساوقة مُؤسَّسة حصريًا على العقل، وبالتحديد فلسفة كونفوشيوس، والفلسفة العملية التي درّسها، قامت بوضع خطة العمل العامة للمجتمع ككل.[121] وبعكس فيكو، الذي ركز بدلًا من ذلك على التأثير الأخلاقي لمُؤسَّسات قديمة جماعية،[122] لم يشك دوريا في أن فلسفة كونفوشيوس كانت مسؤولة بشكل رئيس عن المعايير الأخلاقية العالية في الصين، وعن تقليد الحكومة المستقيمة وعن كبح ميول ضد اجتماعية نحو العنف، والاضطهاد، والطغيان.[123] وقد جادل دوريا بأن المشكلة الرئيسة التي يُشكِّلها الفكر الصيني الكلاسيكي للفلاسفة، والتي ظلت على حالها مدة نصف قرن، تتعين في ما إذا كانت فلسفة كونفوشيوس إسبينوزية، أو كما فضل أن يصوغها، ما إذا كان كونفوشيوس من أتباع أفلاطون أو إسبينوزا. وإلى أن تُحل هذه المسألة، بدا له أنه ليس هناك شيء مهم يمكن أن يقال عن الفكر الصيني. لو كان كونفوشيوس قد أقر فعلًا بأن الكون، أو العالم، هو الله، فإن ذلك سوف يعني، كما يعتقد دوريا، أنه يُؤسِّس فلسفته الأخلاقية المثيرة للإعجاب على ميتافيزيقا «متفقة مع إسبينوزا ومناقضة بشكل مباشر لأفلاطون».[124]

ومن المُؤكَّد أنه كانت هناك أسس للتردد. كونفوشيوس يأمر الناس بعبادة السموات. «ولكن عندما نأخذ في الاعتبار أن كونفوشيوس أقرّ خلود النفس، والثواب والعقاب بعد الموت، فإنني أرى أن كونفوشيوس يشبه أفلاطون أكثر من إسبينوزا وأنه لم يقم بفرض عبادة السموات إلا من أجل غرس مفهوم عن الله بوصفه شيئًا جليلًا، وجميلًا، وأسمى من البشر».[125] ولكن بتصنيفه أخيرًا لكونفوشيوس بوصفه في النهاية أفلاطونيًا، بدلًا من إسبينوزيًّا، فإن ما يهم، في ما يُؤكِّد دوريا، أنه يعزو عقلًا وعناية إلهية إلى الله.[126] ولو كان كونفوشيوس قد «منح الصين المعايير الأكثر اكتمالًا للأخلاقيات البشرية والسياسة»، لما كان من الممكن مطلقًا أن يحدث هذا لو أنه تبنى فعلًا الفكرة نفسها عن الله مثل الإسبينوزيين؛ لأنه من فكرة عن الله بوصفه شيئًا ماديًّا لا يمكن للمرء أن يشتق مِثال المحبة الأخوية، أو المفاهيم التأسيسية للعدالة، والثبات، والرصانة، والحصافة، «وكلها فضائل يُعلِّمها كونفوشيوس ويُنكر الربوبيون وجودها الفعلي وماهيتها الفعلية».[127]

---

(121) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 17-18, 90, 112, 115.

(122) Vico, *Nuova scienza terza* (1744), 32-3, 137.

(123) Doria, *Manoscritti napoletani*, v. 108.

(124) Ibid., iv. 33; Zambelli, *Formazione filosofica*, 306-8.

(125) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 89.

(126) Ibid., iv. 36-7.

(127) Doria, *Manoscritti napoletani*, iv. 90.

وكان مونتسكيو، الذي ساعد شرحه للمُؤسَّسات السياسية الصينية بشكل لافت على الانتقاص من هيبة الصين في الغرب، يميل سرًّا إلى وجهة نظر بيل أكثر من ميله لنظرة لايبنتز عن الفلسفة الصينية الكلاسيكية. وقد تأثرت آراؤه حَوْلَ هذا الموضوع، في ما يذكر، بالمناقشات «التي أجراها مع السيد هوانغ»، أي، مرة أخرى، أركاد هوانغ (Arcade Huang) الذي تعرف عليه، في 1714، في باريس، افتراضًا عبر معرفتهما المشتركة بفريري. وكان هوانغ، المصدر الثقافي الثمين في الغرب، قد كلفه بينيون (Bignon) بتجميع أدلة مُصمَّمة لتشجيع المعرفة بالثقافة الصينية، والمجتمع الصيني، والتاريخ الصيني،[128] ومنه عرف مونتسكيو أن الكونفوشية كانت ولأمد طويل الطائفة الفلسفية المهيمنة في الصين، على الرغم من أن «تاو» و«فو» بوذيّان، وفي حالة الأخير مع الرهبان من الجنسين الذين عزفوا عن الزواج، كانوا كذلك مهمين في الصورة.[129] وفي ملاحظاته المبكرة، أو شذراته، حوالى 1718، علق مونتسكيو أنه اكتشف أن كونفوشيوس لم يؤيد، على الرغم من مزاعم اليسوعيين، خلود النفس.[130] بدلًا من ذلك، فإن النفس، عند الكونفوشية، مُجرَّد شيء مادي رقيق أو بخار، يتخلل الجسم، يَتبدَّد تمامًا عند الموت.

وبالعودة إلى هذه المواضيع عدة مرات، لاحظ مونتسكيو في خربشات، ترجع إلى ثلاثينيات وأوائل أربعينيات القرن الثامن عشر، أن كونفوشيوس والأدباء الصينيين بصفة عامة، ولأنهم جزئيًّا عاشوا بلا شك خمسمائة سنة قبل المسيح، لم تكن لديهم فكرة على الإطلاق عن «اللامادية وبشكل دقيق عن الملحدين والإسبينوزيين». مع ذلك، فإن نظرتهم إلى «تيان»، بوصفه نفس العالم أو العالم نفسه شيئًا يتصرف بالضرورة و«مُحدَّد بشكل قاطع، ومُحدِّد لنفسه»، كانت لها مترتبات جيدة على الأخلاقيات والسلم الاجتماعي حتى وإن ساعدت على تعزيز إمبراطورية اعتبرها مستبدة ولم تترك إلا مجالًا محدودًا للحرية الفردية.[131] وبعكس فولتير، وسان هياسنت، ودوريا، تبنى مونتسكيو منظورًا معاديًا لليسوعيين بشكل واضح حَوْلَ الصين ولكن، في الوقت نفسه، لم يكن بإمكانه مطلقًا الهروب تمامًا من مسحة تناقض في نتائجه حَوْلَ هذا الموضوع الشائك. وفي الواقع، فإنه نظر إلى امتياز الفلسفة الأخلاقية الصينية التي لا يمكن إنكارها بوصفها مفارقَة، وخصوصية محلية، وقد ساعدته نسبويته الثقافية وتركيزه على خصوصيته الثقافية للأديان، على جعلها خاصة بالصين. ويكرر مرة أخرى في **روح القوانين** أن الكونفوشية، مثل الرواقية، وعلى الرغم من إنكارها خلود النفس، فإنها مع ذلك تشتق من هذه المبادئ «السيئة» مترتبات «للمجتمع مثيرة للإعجاب».[132]

وخلال محاولته التوفيق بين ما اعتبره سمات إيجابية وسلبية في النظام السياسي والثقافي الإمبراطوري الصيني، زعم مونتسكيو في ملاحظاته الخاصة، **أفكاري** (*Mes pensées*)، أن

---

(128) Ibid., iv. 47; Spence, *Question of Hu*, 16, 54.

(129) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 368.

(130) Ibid., 395.

(131) Ibid., 369; Carrithers, 'Democratic and Aristocratic', 137.

(132) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 702; Courtney, 'Montesquieu and Natural Law', 58.

الصينيين، على الرغم من كل نقائص دستورهم السياسي، عاشوا وَفْقَ شرعة أخلاقية «أكثر اكتمالًا وأكثر ملاءمة» من أي شرعة طَوَّرها أي شعب في ذلك الجزء من العالم.(133) ويخلص مونتسكيو إلى أنه يَتعيَّن على المرء أن يقبل ببساطة أن الصينيين الكلاسيكيين شكلوا ثقافة سياسية استعبادية مُؤَسَّسة على «الطاعة» وسطوة الصولجان، وأنهم كانوا في الوقت نفسه «إسبينوزيين» عمليًّا ومع ذلك، وعلى الرغم من كل هذا، طوّروا فلسفة عملية رائعة بشكل فائق في المجال الأخلاقي. وفي الواقع، بدا واضحًا له أن اليسوعيين رفعوا بشكل زائف آمال مشروعهم المسيحي التبشيري عبر سرد غير دقيق للفلسفة الصينية ضلل الصينيين والأوروبيين على حد سواء، إذ خُدع الصينيون بدفعهم إلى افتراض أن المسيحيين «كانوا طائفة دينية صينية»، والأوروبيون بتصوّر «أن الصينيين طائفة دينية مسيحية»، وهو الأمر الذي، على وجه التحديد في ما يتعلق بجغرافيته الثقافية الخاصة، لم يكن له معنى على الإطلاق.(134)

وعلى الرغم من خفوت الخلاف الأساسي في التنوير المبكر حَوْلَ ما إذا كانت الكونفوشية إسبينوزية فإنه لم يحسم قط. الذي تغيّر هو أنه مع حلول منتصف القرن أصبحت «الورقة» الصينية إلى حد كبير تحت حيازة فولتير وربوبيي العناية الإلهية وأهملها الطرف الراديكالي فضلًا عن تزايد رفض الكنائس وأنصار مونتسكيو لها الذين صدتهم السمة الاستبدادية للإمبراطورية الصينية. ولعدة عقود قبل 1750، اتفقت كل تيارات التنوير (ربما باستثناء التوماسيين) على أن المجتمع الصيني الكلاسيكي كان مجتمعًا نموذجيًّا يلتزم بنظام أخلاقي وإدراك لقانون الأمم لا يضاهيه في هذا أي مجتمع آخر. وسواء قارب المرء المسألة من موقف مالبرانشي-بيلي، أم من منظور لايبنتزي-يسوعي، أم وولفي، أم فولتيري، كان يبدو أنه ليس هناك حاجة للأناجيل، أو أي وحي، لتحقيق مجتمع آمن ومنظم مُؤَسَّس على الحكمة، والعدالة، والفضيلة، و«المصلحة العامّة». غير أنه، حوالى 1750، بدأ الموقف يشهد تغيُّرًا ملحوظًا، حيث تخلت النزعة الراديكالية عن كثير من حماسها السابق تجاه الصين وطورت الكنائس إستراتيجية مضادّة لإضعاف حجج فولتير والربوبيين منكري العناية الإلهية عبر الانتقاص من المجتمع الصيني نفسه وتقويض هيبة فلسفته العملية.

وعلى سبيل المثال، اتهم الأب نيكولا سيلفستر برجييه (Abbé Nicolas-Sylvestre Bergier)، في كتابه دفاع عن الدين المسيحي (*Apologie de la religion chrétienne*) (1769)، «الفلاسفة» بأنه ليست لديهم سوى وساوس قليلة حَوْلَ تضليلهم الجمهور الفرنسي بالأكاذيب، وأنهم لم يضيعوا أي فرصة للحط من العقيدة والدين عبر تضليل القراء حَوْلَ موضوع الأخلاقيات الصينية والمجتمع الصيني. وعادة ما يحتفي «الفلاسفة» «بالأعراف والحكومة الصينية بوصفها معجزة»؛ غير أن تقارير الرحالة الموثقة الحديثة تناقضهم بصورة كاملة، وتقدم صورة مختلفة تمامًا.(135) وبعيدًا كل البعد عن كونهم نتاجًا للفضيلة الكونفوشية، فإن الصينيين، في ما يردّ برجييه، كانوا كسالى،

(133) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 1075; Pinot, *La Chine*, 409-10.

(134) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 368; Kingston, 'Montesquieu on Religion', 379.

(135) Bergier, *Apologie*, ii. 16-17.

وأذلة، وجشعين، ومخادعين، ولا يجتهدون إلا في فنون الخداع والكذب. وقد يكون كل الماندرين [الكتبة الصناعيين] تلاميذ مجتهدين لكونفوشيوس؛ ولكن بدلًا من أن يطبقوا قوانينهم لكبح الجريمة والاعتداءات، فيما يزعم، فإنهم غالبًا ما قاموا بذلك لإثراء أنفسهم على حساب كل الآخرين. هؤلاء الحكام الحكماء «حققوا تقدمًا كبيرًا في الأخلاق»، كما يلاحظ بسخرية، لدرجة أنهم تآمروا مع اللصوص لسلب الغرباء.

ومع تزايد تيسُّر التقارير المُفصَّلة عن المجتمع الصيني ومظاهر قصوره، وبدء اهتراء صورة المجتمع الصيني من أطرافها، كان رد فعل المفكرين الراديكاليين مثل ديدرو، وبولانجيه، ومابلي، على هذا التغيّر في المزاج الإصرار على قَدْر أكبر من الواقعية ورفض السماح بأن تشغل مسألة الفكر الصيني المكانة المُهِمَّة التي كانت تتمتع بها سابقًا، وأخيرًا الانسحاب من الجدل تمامًا، متخلّين عن هذا الموضوع لفولتير ومونتسكيو. وقد قام ديدرو، الذي أعد شخصيًا المقالة المُهِمَّة «الصيني» («Chinois»)، مستفيدًا بشكل مُكَثَّف من مقتطفات من لو كونت وبروكر، المنشور في المُجلَّد الثالث من **الموسوعة** في تشرين الثاني (نوفمبر) 1753، بتصوير المجتمع الصيني على أنه في الأساس وثني وفاسد، وفنونه وعلومه متخلفة وراكدة، وسياسته استعبادية ومُؤسَّسة على طاعة مذلة؛ مع ذلك، وعلى الرغم من أنه اعتبر ميتافيزيقا كونفوشيوس منافية للعقل، ظَلَّ في الوقت نفسه يثني بحرارة على فلسفة كونفوشيوس الأخلاقية ومسؤوليته الاجتماعية.[136]

وهكذا كان هذا المنظور الراديكالي الجديد ردًا جزئيًا على وجهات نظر فولتير ومونتسكيو ذات التأثير الواسع، وجزئيًا على حملات التشهير لكتّاب مسيحيين وسرديات رحالة حديثين غير محابية عن الصين. كذلك، فإنه يعكس ارتيابية ديدرو وغيره من «الفلاسفة» الراديكاليين الفطرية في وجود أي «أمم من الحكماء».[137] وبدلًا من تمجيد شعب بعينه، فإنهم فضلوا تشجيع وجهة النظر التي تقول إن البشر متماثلون عمليًا في كل مكان، كونهم محدّدين بالميول والرَّغبات نفسها. ومن الأرجح جدًا، أنّ تغيّر المنظور بعد 1750 كان يرتبط أيضًا بتعزز النزعة الجمهورية المعادية للحكم المطلق عند الجناح الراديكالي من الحزب الفلسفي مصحوبًا باستعداد للقبول بأن فولتير ومونتسكيو كانا محقين في النظر إلى كونفوشيوس وأتباعه على أنهم مُناصرون للاستبدادية الملكية حيث تُناط السلطة العليا بشكل حصري بالإمبراطور.[138]

وفي الوقت نفسه، فإن زعم فولتير في كتابه **بحث في الأعراف** (*Essai sur les mœurs*)، بأن الحكم الإمبراطوري الصيني كان خيّرًا لدرجة أنه يمكن النظر إلى الإمبراطور بشكل منصف بوصفه «الفيلسوف الأول» في الصين، شخصية يرشدها مستشارون حكماء، رفضه ديدرو بازدراء.[139]

(136) Koseki, 'Diderot', 126, 131; Roberts, 'L'Image', 94; Hsia, 'Euro-Sinica', 26-7; Cohen, 'Diderot and the Image', 223-4.

(137) Hsia, 'Euro-Sinica', 27.

(138) Proust, *Diderot*, 122, 368, 410; Benítez, *Face cachée*, 420; Cohen, 'Diderot and the Image', 225.

(139) Cohen, 'Diderot and the Image', 230.

وهكذا أصبح التيار الراديكالي ينظر إلى المجتمع الصيني بوصفه غارقًا في الأبوية، والخنوع، والحقارة، ونظامًا من الطغيان السياسي من البلاط نزولًا عبر كل مستوى من المجتمع إلى أسرة الفلاح البسيطة؛ وأُضيف إلى هذا بشكل متزايد إدراكهم (ومرة أخرى تأسّيًا جزئيًا بمونتسكيو) بأن الثقافة الشعبية الصينية، على الرغم من تأثير كونفوشيوس العميق، كانت غارقة في الخرافة بقدر أي ثقافة أخرى، واعتبر ديدرو أن «الأديان الثلاثة» للصين الحديثة، الطاوية والبوذية والكونفوشية المحدثة، ليست سوى ثلاث تركيبات مختلفة من الخرافة الشعبية، والوثنية، والشِّرك، والإلحاد.[140]

(140) Diderot, 'Chine', 339-41; Roberts, 'L'Image', 94-5.

26

هل الدين ضروري لوجود مجتمع مُنظَّم بشكل جَيِّد؟

1. فصل الأخلاق عن اللاهوت

صاغ إسبينوزا وحلقته، وتأسّى بهم بيل، وكولنز، وماندیفیل، ثم الماديون الفرنسيون، حججًا تُقِرّ أن الوحي الإلهي والمعجزات مستحيلة وأن كل السلطة الدينية المُؤسَّسة على تأويل الوحي الإلهي غير حقيقية، ومُضلِّلة، وعندما لا تكون غير خاضعة بشكل كافٍ للسلطة المدنية تصبح خَطِرة، وهي حجج من الصعب دَحْضها. وفي الوقت نفسه، ذهب إسبينوزا وبيل، وبعض المُؤلِّفين الراديكاليين الأقل شأنًا، إلى أن الأخلاق، في حين أنها طبيعية وجوهرية لكل المجتمعات الإنسانية، ليست شيئًا فطريًا في عقول البشر ولا يمكن تأسيسها بشكل مقنع على اللاهوت أو السلطة الدينية، على الرغم من أن الغالبية الساحقة تعتقد خلاف ذلك. الأخلاق، بالنسبة للهامش الراديكالي، شيء يُفهم حصريًا عبر قوة العقل، على الرغم من أن الدين قد يكون ضروريًا لنشر بعض أهم قواعدها الأساسية.

وبالطبع، رفض معظم المجايلين بشكل كامل هذه النتائج وانحازوا للدين المُنَزَّل. ولكن ذلك لم يكن كافيًا لمنع الأفكار الراديكالية من أن تُشكِّل تحدّيًا جارفًا للتصوُّرات التقليدية حَوْلَ الأخلاق أثناء التنوير المبكر. ذلك أنه لا يمكن إنكار أن السلطة الدينية كانت في كل مكان منقسمة ومختزلة بصورة عميقة بسبب الانقسامات الإصلاحية التي لم تُحسم داخل الدين المسيحي، والأزمة الفكرية العامة بعد 1650. وفي ضوء الظروف الجديدة، تعيّن حتى على أكثر المتصلبين في عدائهم للأفكار الراديكالية أن يتساءل عمّا إذا كان هناك حقًّا، في الواقع، اختبار عقلاني يمكن البرهنة عليه بشكل واضح يثبت أن الوحي، والعقيدة، والسلطة الكنسية لا غنى عنها أو على الأقل مفيدة لرفاه المجتمع من دون أي شك. ولم يُشكِّك إلا قلة في أن الدين ضروري، أو أن المسيحية هي العقيدة التي تتأسس عليها قيم، ومُؤسَّسات، وقوانين، وإجراءات المجتمع المعلنة. ولكن حقيقة أن تحدي السلطة الدينية والليبرتانية الفلسفية كانت تنتشر، إلى جانب إدراك متزايد بتَنَوُّع أديان العالم وروايات حَوْلَ وجود مجتمعات «ملحدة» تؤدي وظائفها من دون أي دين مُنَظَّم، ساعدت على جعل تساؤل بيل «عما إذا كان الدين المُنظَّم ضروريًا لوجود مجتمع جيد التنظيم؟» التساؤل الأخلاقي المركزي في تلك الفترة.[1]

(1) Harris, 'Answering', 229-30, 252.



الشكل 3. صورة منقوشة بالنحاس لإسبينوزا (1677) ضُمِّنت بعض النسخ اللاتينية والهولندية للطبعة الأولى من كتابه **الأعمال الصادرة بعد الموت** (*Opera posthuma*).

ولا يمكن إنكار أن هذا لم يكن جدلًا جديدًا تمامًا. جوهريًا، كان جيوردانو برونو قد طرح هذا السؤال وأجاب عنه على منوال راديكالي. وبتركيزه على لانهائية الكون وتناغمه ووحدته بدا له أنه لا يمكن أن يكون لأيّ وحي أو طائفة دينية أي مصداقية عامة. ويَتعيّن أن تستند العدالة والأخلاقيات على أسس عامة ودنيوية بشكل خالص. وعلى الرغم من ميله جزئيًا للمصلحين البروتستنتيين، خاصة لرفضهم الصور، والرهبنة، وعبادة القديسين، كان رد فعله في ما بعد قويًا ضد عدم التسامح الكالفني ومبدأ لوثر في الخلاص عبر «الإيمان وحده» بوصفهما مُدمِّرين في النهاية للأخلاق؛ لأن العمل الصالح لا يعود قادرًا على الإسهام في الخلاص، وتصبح النعمة هدية غير مستحقة تُسبغ مقابل مُجرَّد الإيمان.[2] وقد أقنعت مذاهبهم فيلسوف نولا (Nola) أنه لا الكاثوليكية، ولا الكالفنية، ولا اللوثرية مقنعة أخلاقيًا، وبالتالي لا يُشكِّل أيّ منها الحقيقة. غير أنه لم يكن بإمكان برونو البحث عن الأساس العام للأخلاق إلا في شكل خصوصي صارم، كونه فيلسوفًا متأملًا في عزلة عميقة؛ وفي المقابل، نقل إسبينوزا وبيل قضايا الأخلاق، والإحسان، والعدالة، منزوعًا عنها اللاهوت، بشكل مباشر إلى الساحة العامة.

وقد جاهد فان دين إندن، ومابر، وكورباخ، وكوفيلير، وفان بالين، وفالتن، وبفرلاند، في هولندا، وتلاهم بولانفيلييه، وتولند، وكولنز، ومانديفيل، ورادبكاتي، وجان فريدريك برنار، وبروزين دو لامارتينيير، وكونتزن، وواغنر، وستوش، ولاو، وهاتزفيلد، وإيدلمان، ودو مارسي، وفريري، وميسلييه، وماركيز آرجون، وديدرو، وموريللي، وبلا ريب عشرات غيرهم، لتقويض سيطرة الكنائس على القيم الاجتماعية والسياسية في مجتمعاتهم بينما أدركوا أن ذلك ليس له معنى من دون القيام بطريقة متزامنة بإحلال أخلاقيات علمانية مقنعة ومستقلة عن التقليد الديني مُؤسَّسة فحسب على احتياجات الإنسان الاجتماعية والسياسية الملموسة.

وقد تَعيَّن البديل الوحيد الممكن تَصوُّره لهذا الانفصال الراديكالي عن الماضي، وبطريقة مُتحرِّرة من مناشدة السلطة الدينية، جوهريًا في «الربوبية المسيحية» غير الفلسفية لدى تشوب (Chubb)، وتوماس وولستون (Thomas Woolston) (1670ـ1733)، وتوماس مورغان (Thomas Morgan) (المتوفى عام 1743). وقد رفض مورغان، القسيس المنشق السابق والذي حُرم من العيش في فروم في سوميرسيت بسبب ميوله السوسينية، في عمله الرئيس **الفيلسوف الأخلاقي** (*The Moral Philosopher*) (1737)، كل «الخرافات الكهنوتية»، والاعتقادات غير العقلانية مثل الثالوث، والنبوءات، والمعجزات، ولكنه أكد في الوقت نفسه أن الصينيين، والفرس، واليهود، واليونانيين القدماء قد فشلوا كلهم تمامًا في تأمين أساس أخلاقي سليم للإنسانية عبر استخدام العقل وحده، فالمسيحية المعقلنة وحدها، المُؤسَّسة على التعاليم الأخلاقية للإنجيل، هي التي تكشف «أكثر الحقائق وضوحًا وضرورة، مثل تلك المُؤسَّسة في العقل الأبدي غير القابل للتغيير وملاءمة الأشياء».[3] وما لم يتبنَّ المرء رفض مورغان، ووولستون، وتشوب الإنجيلي والتصويري والصوفي

(2) Gatti, 'Giordano Bruno', 151-6; Mendoza, 'Metempsychosis', 280-4, 297.

(3) Morgan, *Moral Philosopher*, 144-5, 168; Young, *Religion and Enlightenment*, 38-9, 188-9; Trapnell, 'Peut-on dégager', 322.

المتحمس «للفلسفة» وخطابهم البلاغي شبه اللاهوتي العاطفي، فإن مُهِمَّة إعادة تقويم كل القيم وإعادة تشكيل الأخلاق على أساس عامّ ومساواتي بشكل كامل لا يمكن إلا أن تُعهد إلى الفلاسفة الذين فَصَلوا تمامًا الأخلاق عن الدين واللاهوت.

ويمكن أن يُطلق المرء على هذا النوع من الفلسفة الأخلاقية الذي يرفض كل الركائز الدينية، مصطلح التصوف، وهي مناشدة لفاعلية فوق طبيعية «نفعية» بحسبان أنها لا تستثير سوى وظائف وقيم دنيوية. ولكن هذا لن يكون صحيحًا تمامًا، بالنظر إلى ارتباط المصطلح الوثيق بجيرمي بنثام (Jeremy Bentham) (1748_1832) الذي، على الرغم من أنه جزئيًّا وريث للتنوير الراديكالي، عدل إرثه في بعض الجوانب في اتجاه سلطوي مناصر للاستعمار. وبالتالي، فإن مصطلح «النفعي» يشير إلى منظور حكومي من أعلى إلى أسفل غير متوافق في النهاية مع الافتراضات الإسبينوزية الليبرتانية. وَفقًا لذلك، يبدو من الأفضل اعتبار المُقارَبة الإسبينوزية_البيلية للفلسفة الأخلاقية مُقارَبة واحدية أو ببساطة راديكالية.

وعلى أي حال، كانت نقطة انطلاقهم مقولة هوبز في **ليفياثان**: «لا تفعل بالآخرين ما لا ترغب أن يفعلوه بك». وجوهر ولشرعة الأخلاقية الإسبينوزية هو بالفعل واضح، ولو أنه مَصوغ ببساطة، في فصل «الصالح والطالح» في كتاب كورباخ **نور ساطع في أماكن مظلمة** (*Een Ligt Schijnende in Duystere* Plaatsen) (1668).[4] ويلزم أن تستند الأخلاقيات الإنسانية المتحررة من الوصاية اللاهوتية، في ما يعتقد كورباخ، على مبدأ أن الجميع يتصرفون وَفْقَ مصالحهم، أو وَفقًا لما يبدو الأفضل لهم، بحيث يكون الشيء «لاأخلاقيًّا»، أو «خطأً»، فقط عندما يلحق الضرر بصاحبه أو بآخر. «أي أن كل أفعال الشخص صالحة أمام الله ما دام لا يلحق الضرر بنفسه، أو بجاره».[5] وهذا كان افتراضًا مرتبطًا بمساواة أساسية بين المرء والناس الآخرين، استنادًا على زعم هوبز أن من قوانين الطبيعة أن «يعترف كل إنسان بأن الآخر مُساوٍ له بحكم الطبيعة»،[6] ولكن مع التوسّع في هذا القانون لينطبق بشكل أكثر اتساقًا مما هو عند هوبز، ليصبح المبدأ الجوهري في السياسة والتسامح فضلًا عن الأخلاق.

على الرغم من ذلك، لم يكن كورباخ واضحًا إلا بالكاد. فما الذي يعنيه قول «الإضرار» أو عدم الإضرار بالنفس، أو بآخر؟ ففي ما كان يُرجَّح أنه عمله الأول، **رسالة قصيرة** (*Short Treatise*)، في أواخر خمسينيات القرن السابع عشر، يتوسع إسبينوزا في فكرة أن «الصالح والطالح ليسا سوى علاقة»، حيث يؤكد أنه لا شيء صالح أو طالح في حد ذاته ولكن فقط في علاقته بشيء آخر: وبالتالي فإن الخير والشر الأخلاقيين لا يوجدان في الطبيعة وكل الأحكام على صلاح أو طلاح أي شيء لا توجد إلا في الذهن، بوصفها أحكامًا حَوْلَ فائدة الأشياء لنا، أو مقارنات بين شيئين، أو أنها أحكام حَوْلَ ما إذا كان الشيء الصالح أو الأقل صلاحًا نموذجًا لنوع بعينه.[7] مع ذلك، فإنه لم يقل

---

(4) Koerbagh, *Een Ligt Schijnende*, 226.

(5) Ibid., 227-9; Jongeneelen, 'Philosophie politique', 254-5.

(6) Hobbes, *Leviathan*, ch. 15.

(7) Spinoza, *Korte Verhandeling*, 289; Jarrett, 'Spinoza', 159-61, 166.

في هذه المرحلة إلا القليل عن الأنواع المختلفة للنسبية القيمية (نفعية، ومقارنة، ومُنسَّبة لنموذج) قادرة على إنقاذ الأحكام القيمية الإنسانية، وبالتالي الأخلاق، من نسبوية كاملة حيث لا توجد هناك طريقة لترتيب «خير» إنسان مقابل «شر» إنسان آخر، أو خير إنسان ثالث أقل أو أفضل، وهي ذاتية تمنع أن يُعتبر سلوك أي شخص أو نمط حياته أفضل أو أسوأ من سلوك أو نمط حياة شخص آخر، أو أنه تَحَسَّن، أو بقي ثابتًا، أو أصبح أسوأ.

في البداية، كان من الأسهل رؤية ما كان يقوم إسبينوزا بتفكيكه مما كان يضعه بديلًا عنه. وفي الواقع، ولعدة عقود صُوِّر حصرًا على أنه عدوّ الإطلاقيات الأخلاقية. وعلى سبيل المثال، فإن كتاب لوران فرانسوا **أدلة على دين يسوع المسيح ضد الإسبينوزيين والربوبيين** (*Preuves de la religion de Jésus- Christ contre les Spinosistes et les Déistes*) (أربعة مُجلَّدات، باريس، 1751)، يُعرِّف مُحِقًّا فكر إسبينوزا الأخلاقي على أنه الدعامة الأساسية للمادية الفرنسية المعاصرة، ولكنه يفسِّره على أنه مُجرَّد مساواة البشر بمكانة الحيوانات والنباتات. ويُزعم أن إسبينوزا، بإلغائه الخير والشر المطلقين، طرح مذهبًا ليبرتانيًّا خالصًا شرعنَ الفسوق، والعلاقات الجنسية المثلية، والزنا، والسرقة. وأن مذهبه الأخلاقي الذي يقرّ بأن «كل واحد يحافظ على نفسه»، سوف يختزل المجتمع حتمًا، حسب فرانسوا، إلى فوضى أخلاقية وحرب عامة من الجميع ضد الجميع.[8]

وعلى الرغم من ذلك، حاول إسبينوزا، في كتاب **الأخلاق**، تشكيل إطار أخلاقي يوفق بين نسبويته الطبيعانية، التي تقول بأن الخير والشر لا يعنيان أي شيء في حد ذاتهما، ومعيار مطلق حَوْلَ ما هو صواب أو خطأ أخلاقيًّا. وبتطويره مفهومًا عن نسبية النوع حَوْلَ فكرة الاكتمال الأعظم أو الأقل في الحياة البشرية، جعل إسبينوزا من الممكن للمرء أن يقول إن الشيء، بشكل جوهري، صالح أو طالح أخلاقيًّا، أو إن مشاعرنا تضرنا أو تساعدنا، في علاقتها بنموذج للاكتمال الإنساني مُعرَّف بطريقة طبيعانية والقيام بذلك حصريًّا على أساس العقل، المعيار الوحيد للحقيقة الذي يسمح به.[9] وفي حين أن هناك أخلاقيات ونظمًا قيمية مختلفة، في ما يجادل، فإنها ليست بأي حال صحيحة بشكل مُتساوٍ : فكلها باستثناء واحدة تنبع بنسب مختلفة من التقليد، والوحي، والنبوّة، فضلًا عن العقل. وإذا كان من المقلق رؤية البشر ينتجون عددًا لا يُحصى من نظم أخلاقيات مختلفة، فإنها جميعًا تتداخل إلى حد ما وواحد منها فقط، العقلاني النقي، يمكن أن يكون «صحيحًا» بشكل مطلق.

وبالإضافة إلى ذلك، يجادل إسبينوزا بأن البشر سوف يتفقون على الاعتراف بالقوة الأخلاقية لهذا النظام الصحيح الوحيد حَوْلَ الصالح والطالح، ما داموا عقلانيين، وهو يسعى لإثبات ذلك في الجزء الرابع من كتابه الرئيس. ومن السمات اللافتة لهذا المذهب، الذي يقرّ بأن «الصالح» هو «الأداة التي قد نقترب وفقها رويدًا رويدًا من نموذج الطبيعة البشرية الذي نضعه أمام أنفسنا»، أنه ليس هناك عمليًّا أي اختلاف بين ما هو «صالح» أو «طالح» في علاقته مع النوع (أي الإنسان العقلاني)، والصالح والطالح نسبة لما هو مفيد للآخرين، بحيث، كما سوف يذهب دو مارسي في ما بعد كل من

(8) [François], *Preuves*, i. 370-81.

(9) Spinoza, *Collected Works*, i. 545-7, Jarrett, 'Spinoza', 161-2, 165, 168.

هو عقلاني، بدرجة أو أخرى، هو في المجتمع في واقع الحال مسؤول اجتماعيًا، وأخلاقي، ومفيد للآخرين بدرجة أو أخرى.(10)

ومن الأسئلة الحاسمة عند إسبينوزا، مثل بيل، وبولانفيليه، ودو مارسي، وفوفنارغ وديدرو، وليفيك دو بويي من بعده، هو كيفية التوفيق بين مذهبه الأخلاقي ونزعته الحتمية. وهو يقوم بذلك عبر الربط بين الفضيلة، والقوة، والرغبة، والمتعة (الفرح) بأسلوب أصيل تمامًا. ومعرفة الخير والشر والسعي من أجل الخير هو شاغل كل شخص، في ما يجادل، لأن كل واحد يريد أن يكون سعيدًا، ما يعني أن كل واحد يرغب في ما يعتبره خيرًا، سواء كان مالًا، أم متعة حسية، أم كسلًا، أم ترفًا، أم حياة عقلية، وكل واحد يتجنب ما يعتقد أنه سيئ.(11) هذه الشهية، أو الرغبة، هي «جوهر» الإنسان ذاته، والجميع يتحدد بها وبالطريقة نفسها. ولكن كلما ازداد سعي المرء لتحقيق مصلحته، كما تُفهم بشكل واقعي، أي الحفاظ على بقائه، كان «متمتّعًا بالفضيلة»، وَفْقَ مصطلحات إسبينوزا. ولكن «التصرف بشكل مطلق وَفْقًا للفضيلة»، حسب الافتراض 24 في الجزء الرابع من كتاب **الأخلاق**، «ليس شيئًا آخر فينا سوى التصرف، والحياة، والحفاظ على بقائنا (وهذه تعبيرات مترادفة) وَفْقَ توجيه العقل، على أساس سعي المرء لتحقيق مصلحته».(12) وبالتالي وبقَدْر ما نكون عقلانيين سوف نحاول دوما أن نؤمّن لأنفسنا أفضل توازن بين الخير والشر بقَدْر الإمكان، وهذا، في ما يُزعم، سيكون بحكم طبيعة الحال الناتج الأفضل للجميع، حيث يحقق رضًا أوسع ويشجعه.

ويكمن هنا كل من المحتوى الأخلاقي والموضوعية المزعومة التي تتسم بها الطبيعانية الأخلاقية عند إسبينوزا وأسس الزعم بأن الدين يفشل في تشجيع وإدراك أنه يمكن إلى حد كبير تعزيز المصلحة الشخصية الفردية عبر الالتزام بما أطلق عليه دو مارسي «قوانين المجتمع».(13) وكان السعي لتحرير الرغبة والإشباع هو الذي دفع كثيرين إلى إنكار وجود أي محتوى أخلاقي هنا على الإطلاق. بالنسبة لإسبينوزا، حسب فرانسوا، في 1751، الخوف من العقاب وحده عمليًا هو ما يردع البشر من انتهاك القوانين المدنية. ومن الناحية الأخلاقية، يترك إسبينوزا للفرد حرية طاعة قوانين بلده، أو عدم طاعتها، كما يشاء، حيث انشغال المرء الحقيقي الوحيد هو تَجنُّب صرامة القانون الذي قد يُطبَّق ضده. ويثير إسبينوزا المحبة الفكرية لله ولكن ما تعنيه الأخلاق عنده في الواقع، في ما يعتقد فرانسوا، هو «مفارقات صعبة» تشرعن السلوك ضد الاجتماعي، حتى أكثر الجرائم فظاعة.(14) ومحبة الله هنا ليست أكثر من «جشع أو حب خيرات حسية». أليست الشهوانية، والفجور، والزنا أمورًا لا تُشكّل أهمية إطلاقًا «للمفكرين الأحرار»؟ ويقول الإسبينوزيون إن السعادة الفردية لا يمكن «فصلها

---

(10) Jarrett , 'Spinoza', 168-9, 175; Spinoza, *Collected Works*, i. 545; [Du Marsais], *Le Philosophe*, 176-7, 188, 200.

(11) Spinoza, *Collected Works*, i. 556; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 183, 202, 205; Klever, *Ethicom*, 495-6.

(12) Klever, *Ethicom*, 504-5; Spinoza, *Collected Works*, i. 558; Jarrett, 'Spinoza', 169-71.

(13) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 192-3.

(14) [François], *Preuves*, i. 382-3.

عن سعادة المجتمع»؛[15] ولكن لا يمكن لهذا أن يُغيِّر حقيقة أن معظم الناس يضعون انشغالاتهم الأنانية قبل انشغالات المجتمع.

ويعارض هذا الجمع المُميِّز بين الحتمية و«الحرية» الذي دفع به هوبز، وإسبينوزا، وبولانفيلييه، وكولنز، ودو مارسي، والبقية، التيار الرئيس في فكر التنوير ومعظم رجال الكنيسة. مع ذلك، وعلى الجانب المقابل، كان هناك تلميح بدعم للحتمية الربوبية الراديكالية من قبل جهة مثيرة للدهشة: الجناح الكالفني المُتشدِّد من معارضي-التنوير. وقد بدا الموقف اللوكي في التنوير، فضلًا عن الإصرار الكاثوليكي، واللوثري، والأرمينيني على الإرادة الحرة، في حين يؤكدون في الوقت نفسه معرفة الله غير المحدودة واستحالة معرفته المسبقة بالعارض، تناقضًا صارخًا في المعنى ليس بالنسبة لبيل والإسبينوزيين فحسب، بل بالنسبة للمتشددين الكالفنيين من أمثال جوناثان إدواردز الذي جادل، عمليًا مثل بيل، بأن «خطة الأرمينيين لا خطة الكالفنيين، هي التي تتعارض بشكل تام مع الحكومة الأخلاقية، ومع كل القوانين، والتعاليم، والمحظورات، والوعود، والتهديدات».[16]

وحسب إدواردز، بقَدْر ما يعتقد الأرمينيون وآخرون أنه من الصحيح «استمالة الناس إلى الفاضل ماديًّا» عن طريق التعاليم، والإقناع، والوصايا، والقدوة، فإنهم يناقضون بشكل صارخ تَصوُّراتهم الزائفة عن الحرية والفاعلية الأخلاقية. وبالطبع، رد الأرمينيون باتهام الكالفنيين المتشددين مثل إدواردز بأنهم «يتفقون مع الرواقيين القدماء في مذهبهم عن القَدَر، ومع السيد هوبز، في رأيه عن الضرورة»،[17] وقد رد إدواردز بأنه لم يقرأ لهوبز على الإطلاق، وأنه ليس كل شيء، على أيّ حال، عند هوبز والضرورانيين الفلسفيين الآخرين خطأ. وقد لا يكون إدواردز قد قرأ لإسبينوزا هو الآخر؛ ولكن من المُؤكَّد أن عالم اللاهوت انطلاقًا من بيل قد فحص رواية كلارك عن نسق إسبينوزا، واستشهد به هنا لتعزيز زعمه بأن الموقف الأرميني متناقض ذاتيًا.[18] والأقل إقناعًا كانت إضافته بأنه يَتعيَّن عدم خلط الضرورة الأخلاقية المتأصلة في «الطبيعة الكاملة للعقل الإلهي» بمفهوم الماديين الأقل شأنًا والحقير حَوْلَ «الخضوع للضرورة».[19]

وقد اكتسب إصلاح إسبينوزا للأخلاقي مزيدًا من المواقع بفضل جهود بيل المتواصلة للتوكيد على الإسفين الذي غرسه سلفه بين الأخلاق والدين. وكان الفصل الكامل بين الأخلاق واللاهوت بالفعل حجر الزاوية لدى التنوير الراديكالي، والنقطة التي يندمج فيها نسقا إسبينوزا وبيل بشكل كامل. ولفصل الأخلاق عن اللاهوت، أضاف بيل، بشكل أثار رعب كل الشتات الهيغونوتي، افتراض أن الدين المُنزَّل المُؤسَّس على المعجزات، وعقيدة الكنيسة، والحياة الآخرة، سواء أكانت مسيحية أم خلاف ذلك، ليست ضرورية ولا مفيدة، في التمسك بنظام أخلاقي مُوجَّه لرفاهية المجتمع. وهنا تَوغَّل بيل وبعده ديدرو أبعد من إسبينوزا: لأنه في حين أن المسيحية، بالنسبة للأخير،

---

(15) Ibid., i. 388.

(16) Edwards, *Freedom of the Will*, 182, 212-13; Mori, *Bayle philosophe*, 227; Kueklick, *History*, 20-4.

(17) Edwards, *Freedom of the Will*, 257-9, 270, 284, 322.

(18) Ibid. 259-60, 263-4; Marsden, *Jonathan Edwards*, 73.

(19) Edwards, *Freedom of the Will*, 282, 284, 305-6, 311.

تقرّ بأن «طاعة» المبادئ أخلاقية مفيدة اجتماعيًّا، فإن بيل ينزع القوة حتى عن هذا، زاعمًا أن المجتمع المخلص في تمسكه بالأخلاقيات المسيحية لن يتكيف بشكل جيِّد مع حقائق الحياة ولن يكون قادرًا على البقاء طويلًا. وكلما أكثرَ المرء من دراسة تاريخ عصره والقرون السابقة، في ما يجادل، فإنه سوف يرى بصورة أوضح أن كل مجتمع مُهدَّد من جيرانه سوف ينهار قريبًا «إذا امتثل لروح الإنجيل».[20]

وقد ادّعى بيل أنه بهذا لا يهاجم الدين ولكنه يبرهن فقط على أن الفلسفة ليست لها علاقة بالعقيدة ولا تستطيع أن تدعمها.[21] وقد أخذ البعض هذا الموقف المُزيَّف المناصر للنزعة الإيمانية على ظاهره؛ ولكن سواء أقبلنا هذا أم لم نقبل، فإن كتابي بيل الأخيرين، **مواصلة أفكار متنوعة**، **ورد على أسئلة ريفيّ**، يزعمان أن المجتمع «الملحد» يمكن أن يكون حيويًّا من الناحية الأخلاقية، وأكثر في ذلك من مجتمع مسيحي، فهو أكثر قدرة على الدفاع عن نفسه وأرجح أن يتمسك بالتسامح؛ كما أن كتابيه الأخيرين يؤكدان أيضًا أنه لا توجد أسس لاعتبار الدين، أكان منزّلًا أم خلاف ذلك، ضروريًّا للحفاظ على القيم الأخلاقية الأساسية التي تُعدّ جوهرية للمجتمع.[22] ويقول بيل إنه لا يمكن تبرير عدم التشكك في إخضاع العقيدة، فلسفيًّا، إلا بواسطة النزعة البيرونية (Pyrrhonism)، ما جعل كثيرًا من المُؤوِّلين المتأخرين يفترضون خطأ أن «نزعته الإيمانية» يَتعيَّن أن تكون، لذلك، «بيرونية» وأن بيرونيته المفترضة تنطبق كذلك على المفاهيم الأخلاقية.[23] مع ذلك، ليس هناك ما هو أبعد عن البيرونية من نسق بيل في الفكر الأخلاقي والاجتماعي والسياسي. وفي الواقع، فإنه يرفض البيرونية بشدة في هذه المجالات، خاصة لأن البيرونية (بشكل غير مفهوم لمن يصرون على تَديُّن بيل الكالفني) لا تسمح بارتباط مناسب بين الصلاح والعدالة. ولا يمكن اشتقاق الأفكار الأخلاقية السليمة، حسب بيل، إلا بالعقل الطبيعي، وبالتالي، فإنه يقف تمامًا ضد كل من العقيدة وأي نوع من الارتيابية بما فيها النزعة الإيمانية.

كما أنه لا يوجد تضارب هنا. ولا يوجد تناقض أساسي إلا إذا حمل المرء «إيمانية» بيل على محمل الجدّ، وهذا أمر لم يعد يصدقه في نهاية حياته إلا القليل ممن كانوا يعرفونه.[24] وبعيدًا عن شرح البيرونية، فإن بيل في الواقع يُسلِّط الضوء على مستنقع الصعوبات التي تخلقها البيرونية عبر هدفها الظاهري المتعين في إبراز أن الإيمانية وحدها يمكنها أن تُبرِّر العقيدة التي، في ما يضيف بأسلوب مجازي، يتفق الجميع على أنها الأساس الحقيقي لنظامنا الأخلاقي والاجتماعي. ولكن قصده الحقيقي كان، فيما يرى القراء المعاصرون، إقناعنا بالعكس تمامًا، وتحديدًا بأنه لا يمكن مطلقًا أن تكون العقيدة أساس نظامنا الأخلاقي. ما هو «إلهي» في الكتاب المُقدَّس لا يمكن معرفة أنه كذلك إلا عبر اختبار تعاليمه ومزاعمه بواسطة عقلنا الطبيعي، وهذا وحده يثبت قيمتها

---

(20) Bayle, *Continuation*, ii. 600; Pascual López, *Bernard Mandeville*, 97-8.

(21) Bayle, *Réponse*, iii. 642-3.

(22) Bayle, *Continuation*, ii. 591-2, 598-600, 757-9; Gros, 'Tolérance et le problème', 436-7; Brogi, *Teologia senza verità*, 177, 182.

(23) McKenna, 'Pierre Bayle et la superstition', 59-60; Mori, 'Scepticisme', 277-8.

(24) Bayle, *Réponse*, iv. 139; [Jurieu], *Philosophe de Rotterdam*, 106-7.

الأخلاقية أو لا يثبتها؛ وبالتالي لا يمكن للعقيدة الدينية أن تقوم بأي دور في تحديد ما هو قيّم في الكتاب المُقدَّس ولا في بناء صرح أسسنا الأخلاقية، وهذا موقف يُقصد به أن يكون برهان خلف (*reductio ad absurdum*) ضد الإيمانية.

ومهما كانت حقيقة قناعات بيل الدينية النهائية، فإن تأثير حججه، كما لاحظ لايبتز في كتابه ثيوديسيا هو تعزيز زعم إسبينوزا أنه ليس هناك شيء إعجازي في عمل القوانين العامة، ولا أي أساس للإيمان بالمعجزات بوصفها استثناءات لهذه القوانين. وكانت النتيجة أن المسائل الطبيعية، والنصية، والفلسفية مهما كان نوعها لا يمكن تقصيها بشكل حقيقي إلا باستبعاد كل ركون إلى العقيدة، والله، واللاهوت، والسلطة الكنسية.[25] ويلزم عن ذلك أن قضايا الأخلاق، والتسامح، والسياسة، التي يعتقد بيل، وبدرجة ليست أقل من إسبينوزا، أنه يجب تنظيمها وَفْقَ «العقل»، يَتعيَّن تسويتها دائمًا بشكل مستقل عن اللاهوت والعقيدة. وحتى إذا ظَلَّ هناك كثير من المؤمنين في المجتمع، فإنه لا يمكن أن يكون للقيم المسيحية أي دور في تفسير الأخلاقيات، والقوانين، والمُؤسَّسات، والمثل الاجتماعية للدولة، أو تبريرها. وقد حاول بيل في فترة سابقة، في كتابه **شرح فلسفي** (1686)، أن يشرح كيف يَتعيَّن علينا أن نُشكِّل أخلاقيات علمانية عامة من مبادئ أساسية: إذا عَوَّلنا على العقل الطبيعي وحده يكون لدينا، حسب قوله، «قاعدة مُؤكدة ومعصومة» يمكن من خلالها الحكم على كل قضية أخلاقية من دون استثناء حتى التساؤل عما إذا كان «هذا الشيء أو ذاك واردًا في الكتاب المُقدَّس»، لأنه في غياب العقل تنتهي تمامًا وبالمطلق قدرتنا على تقويم أي شيء يتعلق بالحياة في هذا العالم، أو أي معضلة أخلاقية أيًا كانت.

الارتيابية، وَفقًا لبيل، هي الأداة المناسبة للحكم على المسائل الميتافيزيقية والروحية؛ ولكن رفض العقل على أسس ارتيابية عند مناقشة الأمور الدنيوية سوف يخلق، حسب قوله، فوضى أخلاقية هي الأكثر ترويعًا «وأكثر أنواع البيرونية التي يمكن تخيلها مقتًا». وفي الواقع، من القواعد الأساسية للجدل الاجتماعي والسياسي أن كل مذهب بعينه، سواء أكان المرء يناصره لأنه إنجيلي بشكل واضح، أم وَفْقَ أسس أخرى، يَتعيَّن اعتباره مُزيَّفًا إذا دُحض «بواسطة مفاهيم واضحة ومميزة من الضوء الطبيعي، ولا سيما في ما يتعلق بالأخلاق».[26] وبالتالي، حسب بيل، عند النظر في القضايا الأخلاقية والاجتماعية، للعقل الخالص، الذي يعني به العقل الفلسفي استنادًا على معايير هندسية، دومًا أولوية على كل من العقيدة والارتيابية. وإنكاره أنه يمكن للاهوت، و«الإيمانية» بوصفها داعمًا رئيسًا للدين، أن يُؤسِّسا أخلاقيات عامة، أو قواعد للمجتمع، إنكار نهائي وقاطع بحكم أنه ينكر إمكان التيقن من هذه الأخلاقيات عن طريق غير العقل، الأساس الممكن الوحيد «للمصلحة العامّة»، ولكل العدالة في السياسة والقانون. ومهما اختلف الأسلوب، فإن نسقه يبعث رسالة إسبينوزية-خفيّة بشكل قطعي معارضة تمامًا لرسالة لوك وفولتير.

---

(25) Leibniz, *Theodicy*, 334, 338.

(26) Ibid., 97; Gros, 'Tolérance et le problème', 417, 429; Mori, *Bayle philosophe*, 46.

العقل إذًا، بالنسبة لبيل، أشد وضوحًا وأكثر سلطوية من العقيدة أو اللاهوت عند الحكم على مسائل العدالة الاجتماعية، والتشريع، والسياسة، والمُؤسَّسات.[27] أما زعمه أن العقيدة ليست مُهِمَّة للأخلاق وأفكاره المقلقة حَوْلَ «الملحد الفاضل» فقد أضفى عليها مزيدًا من التفصيل كل من كولنز، ومانديفيل، وغودفيل، وراديكاتي، وجان فريدريك برنار، وماركيز آرجون، وغيرهم من الجيل التالي من الكتاب الراديكاليين الذين يعتبرون أنه متأصل في كل دين ألّا يعبأ بالمصلحة المشتركة و«المصلحة المدنية» وأنه يقوم في النهاية بمعارضتهما.[28] ولذلك، أخلاقيًا واجتماعيًا، كان الفكر الراديكالي كما هو مُؤسَّس من قبل إسبينوزا وبيل ثوريًا بالفعل وبصورة ثلاثية. فهو أولًا يرفض اللاهوت كله وبالتالي يطيح بالسلطات الكنسية بوصفها حَكَمًا أو قاضيًا على الأخلاق التي يَتعيَّن أن يُؤسِّس عليها المجتمع وقوانينه. وهو ثانيًا يُؤكِّد أن صالح المجتمع هو الصالح الأعظم في الأخلاق وأن المجتمع والأخلاقيات الجديدة يجب أن تُبنى بالتالي وحصريًا على مبادئ المساواة والتبادلية بحيث تُدمِّر، ضمنيًا على الأقل، كل شرعنة للمَلكية، والتراتبية الاجتماعية، والعبودية. وأخيرًا، تضمن مساواته الأساسية حقًا متساويًا في المِلكية الذي بدا أنه يشجع بمعنى غامض جدًّا «المساواة بين الخيرات»، أو على أي حال ليس تفاوتًا كثيرًا جدًّا في الوسائل، وهو نزوع على الأقل تجاه تعديل التفاوت الضخم القائم والممأسس والمشرعن في الثروة.

وأثناء التنوير المبكر، أُعيد التوكيد على نسق إسبينوزا الأخلاقي بشكل مذهل في عدد كبير جدًّا من السياقات المختلفة وغالبًا الغريبة، بما فيها عمل لاهونتان وغودفيل **الهورونيون الكنديون** (*Canadian Hurons*)، الذين اعتبرهم بروزين دو لامارتينيير «متوحشين، والأذكى والأحكم».[29] ويزعم الهوروني «أداريو» في نسخة غودفيل في 1705 من كتاب لاهونتان رحلات، أن أخلاقيات شعبه تستند فقط على مبدأي «الفطرة السليمة» و«الإنصاف» ومنع إلحاق المرء الضرر بنفسه أو بالآخرين، «وأن يفعل كل الخير الممكن بشكل معقول لنفسه ولغيره: هذا هو قضاؤنا، وهذه هي قوانينا».[30] ويُنظر هنا إلى عمل الخير للنفس وللآخرين بوصفه مُسلَّمة مثلما هو الحال في مذهب إسبينوزا أن «الخير الأعظم للذين يسعون للفضيلة هو أمر مشترك بين الجميع، ويمكن أن يتمتع به الجميع بالتساوي».[31] وتحكم هذه المُسلَّمة نظامهم الأخلاقي، فيما يقول أداريو، لأن «العقل هو قاضينا المتفرد ذو السيادة»، والعقل يملي علينا أنه يَتعيَّن على الناس «أن يَجعل بعضُهم بعضًا سعداء، وأن يسهموا في السعادة المشتركة بخيرات متساوية».[32] ويسود نظام أخلاقي مماثل في الطوباويات الاجتماعية التي صَمَّمها بعد سنوات قليلة تيسو دو باتو. وبالمثل، نشر ماركيز آرجون في 1746 ببرلين حكايته الساخرة حَوْلَ مجتمع طوباوي من القرود الفلسفية حيث يسود النظام الأخلاقي

(27) Bayle, *Continuation*, ii. 640-1; McKenna, 'Pierre Bayle: moralisme', 343.

(28) Bernard, *Réflexions morales*, 22-3, 170-1, 292; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 417-24.

(29) Bruzen de La Martinière, *Abrégé portatif*, i. 273.

(30) Lahontan, rev. Gueudeville, *Voyages du baron*, ii. 269.

(31) Spinoza, *Collected Works*, i. 564.

(32) Lahontan, rev. Gueudeville, *Voyages du baron*, ii. 271.

المُؤسَّس نفسه على المساواة الكاملة وحيث يَتعيَّن المبدأ الأول في أنه يجب ألا نفعل بالآخرين ما لا نرغب أن يفعلوه بنا.(33)

وموريللي، الذي يؤمن بقوة بأن السعادة الإنسانية تستند على الفضيلة، وأن الشقاء ينجم عن الأكاذيب، والتملق، والسرقة، والاستغلال، طوَّر جمهورانية راديكالية وشيوعية بداثية مشبعة بنزعة أخلاقية شديدة، تحثّ الحكام على فهم أنهم لا يمارسون السيادة للدفاع عن أطروحات كالفن، أو لوثر، أو محمد «المنافية للعقل»، بل لحماية «الجمهورية»، وحرية وكرامة رعاياهم، وقمع «الجريمة وكل الاضطهاد المُتعصِّب فقط».(34) وكان من المهم لهذا التقليد الراديكالي أنه لا يمكن الحفاظ على القوانين الأساسية الحقيقية للمجتمع، أو ما يطلق عليه موريللي «القوانين المُقدَّسة للإنسانية»، من دون مُحارَبة ما سماه «حقائق اللاهوت فوق الطبيعية» في الوقت نفسه. بالتالي فإن الأخلاقيات الجديدة، مترجمة في السياسة، استلزمت بشكل قاطع إمّا فصلًا كاملًا بين الكنيسة والدولة وإما إخضاع الكنيسة العامة لرقابة مسؤولي الدولة الذي يقول به إسبينوزا وماير. وفي جمهورية قرود ماركيز آرجون، تتأسس القوانين المساواتية على القيم الأبدية للنظام الأخلاقي؛ ولا يزال المرء يجد معابد مُكرَّسة للفضيلة ولكنها خالية من الرهبان بحسبان أن كل من يعيش «بطريقة فاضلة» يكفي لاعتباره على هذا الأساس كاهنًا للحقيقة.(35)

والأساس الحقيقي الوحيد للأخلاق هو العقل والطبيعة، بحيث إن الأخلاق، أو هكذا يفترض موريللي، مثل راديكاليين آخرين، يمكن أن تتحقق تقريبًا بدقة رياضية.(36) ولأنها مُؤسَّسة على المساواة الأساسية بين كل البشر، وعلى الناس بوصفهم أفرادًا، فإن هذه الأخلاق تستلزم سياسة جمهورية بشكل غير مهادن، وبحسبان تَنَوُّع نظم العالم السياسية التي نراها في الواقع، فإنها تستلزم أيضًا واجبًا بإدراك أن بعض الشعوب أكثر حرية، ولذلك أكثر سعادة، من شعوب أخرى. وقد جعل لاهونتان (غودفيل) أداريو يُصوِّر المجتمع الهوروني على أنه جمهورية كاملة الحرية والمساواة شُيدت على أخلاقيات محكومة حصريًا «بالعقل الصحيح»، وهو شيء، حسب قوله، نبذته الأمم الأوروبية بملوكها، ورجال كنائسها، ولاهوتها من بين ظهرانيها، بتكلفة ضخمة لها. ولجبر الضرر، فيما يحض أداريو، يَتعيَّن على المفكرين الأوروبيين التعلم من الهنود. «إنه هنا»، كما يُؤكِّد لمحاوره الفرنسي، «حيث يجب على عُقلائكم المزعومين القدوم للاستماع لصوت الطبيعة الذي لا يستمعون إليه أو قليلًا ما يعملون بِوَحْيه».(37)

ويُؤكِّد جان فريدريك برنار، على لسان فيلسوفه الفارسي الخيالي الرحالة في الغرب، في 1711، انتقادات بيل اللاذعة للأخلاق التقليدية المنحرفة في أوروبا بمصطلحات أكثر حدة. وأثناء سخريته من غطرسة ونفاق المسيحيين الذين يزعمون أخلاقًا أسمى ثم يتصرفون مثل أي شخص

(33) [D'Argens], *Songes philosophiques*, 14; Ehrard, *L'Idée*, 682.

(34) [Morelly], *Basiliade*, i. 166-9, 189; [Morelly], *Le Prince*, ii. 55.

(35) [D'Argens], *Songes philosophiques*, 12-13; Ehrard, *L'Idée*, 484, 683.

(36) [Morelly], *Basiliade*, i. 206-7, ii. 53; Coe, *Morelly*, 76.

(37) Lahontan, rev. Gueudeville, *Voyages du baron*, ii. 258.

آخر، اشتكى من الترتيب المجحف لافتراضهم أنه سيتحقق «خلاصهم» وَفْقَ عفو إلهي خاص، عبر الإيمان بيسوع المسيح، بينما الآخرون، الذين ليسوا أخلاقيًا أسوأ، أو أفضل، منهم، يجب لعنهم بشكل أبدي. وبالنظر إلى عدم إعجابه بالمعايير الأخلاقية الغربية واستدلالها العقلي على حد سواء، فإن «فيلسوف برنار الفارسي» يسرد الحروب المُتكرِّرة والرهيبة التي جَرَت في أوروبا كبرهان كافٍ، إذا كانت هناك حاجة ماسة لبرهان، على الإفلاس الأخلاقي للمسيحية. وفي حين أن الجوهر المعلن للأخلاقيات المسيحية هو الدماثة والصبر، في ما يحتج، فإن الأخلاقيات الفعلية للمسيحيين هي عمومًا «حماسة زائفة وقاسية ممزوجة بالانتقام والكراهية والكبرياء».[38] وقد كان التناقض صارخًا، وانقسامات الدين خَطِرة، بالدرجة التي جعلته يتخيل أنه قد يأتي يوم تُجبر فيه «انشقاقات غير المختونين» كل طوائفهم على الخضوع لوَحدة الإسلام وتماسكه الأكثر تَفَوُّقًا.[39]

ولم يكن زعمه بأن الوثنية، وعبادة الأصنام، والخرافات أكثر ضررًا بالمجتمع من الإلحاد، أقلّ تخريبًا من فصل بيل الفلسفة عن اللاهوت، والأخلاق عن الدين، وتقويضه لتوافق الأمم، فقد كان على المستوى الأخلاقي أشد ضررًا.[40] بالنسبة للعقليين، مثل لوك ولايبنتز، كان من البدهي أن الخلاص عبر يسوع المسيح هو الدرب الوحيد للافتداء الفردي، وفي الوقت نفسه الأساس الأفضل والأكثر موثوقية للنظام الاجتماعي والأخلاقي. وفيما بعد واصل مونتسكيو النقاش، منتقدًا بقوة ما أطلق عليه «مفارقة بيل»، حيث رفض الزعم بأن عدم الإيمان بدين أقلّ ضررًا اجتماعيًا من الإيمان بدين زائف.[41] وهو يعتقد أن العكس هو الصحيح، رافضا بذلك زعم بيل أن المجتمع المسيحي حقًا سوف يكون مُجَهَّزًا تجهيزًا سَيِّئًا للبقاء في العالم الواقعي على أنه مُنافٍ للعقل بشكل جلي. وفي حين ينكر بيل أن المسيحية هي الأفضل للحفاظ على المجتمعات، زاعمًا أن الأخلاق مستقلة عن الدين وأنها مسألة تطابق مع العقل، فإن مونتسكيو يعكس ذلك، ويؤكد من جديد أنه لا غنى عن الدين المُنظَّم للحفاظ على الأخلاقيات.

ومن بين أكثر مُلاحَظات بيل إثارة للاستفزاز قوله إن فكر إسبينوزا الأخلاقي «مثال ساطع» على حقيقة أنه حتى النسق المُؤسَّس على أكثر «إلحادية رسمية» عُلِّمت على الإطلاق قد ينتج بسهولة فلسفة أخلاقية مثيرة للإعجاب ومجموعة من المبادئ القَيِّمة في ما يتعلق بواجبات الإنسان النزيه.[42] مقابل هذا، يجادل جاك برنار بأن أطروحة مكيافيلي، وإسبينوزا، و«المَلاحدة» الآخرين أن الدين من اختراع «السياسة» لإجبار الناس على واجباتهم هي بمثابة اعتراف بأن الدين، بِغَضّ النظر عن كنهه، أكثر فعالية من «الإلحاد» بصفة عامة في الحفاظ على المجتمعات.[43] ويتساءل إسبينوزا عمّن يمكنه

---

(38) Bernard, *Reflexions morales*, 189.

(39) Ibid., 222-3.

(40) Brogi, *Teologia senza verità*, 175-6, 179.

(41) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 698-9; Kingston, 'Montesquieu on Religion', 389-90; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 273, 283-4.

(42) Bayle, *Continuation*, ii. 728, 759; Brogi, *Teologia senza verità*, 163-5; Israel, 'Pierre Bayle»s Political Thought', 379.

(43) Bayle, *Réponse*, iv. 249.

ألا يرى أن «كِلا العهدين مُجرَّد تمرين على الطاعة، وأن لكل واحد منهما غرضه الخاص، وأنه يَتعيَّن على البشر أن يصغوا بإخلاص إلى الله؟»[44] ولكن بجدله على هذا النحو، في ما يرى برنار، فإنه يُقِرّ عمليًا بأن الإلحاد يُدَمِّر الضمير، واحترام الواجب، وكل إحساس بالالتزام، وهي أشياء يحتاج إليها كل مجتمع لبقائه.

المجتمع لا يمكنه البقاء، حسب برنار، من دون «ممارسة هذه الواجبات»، وبالتالي فإن «الإلحاد»، بِقَدْر ما يعني إنكار الخالق، والعناية الإلهية، والوحي، ينتهك انشغالات المجتمع الأعلى أكثر مما تفعل عبادة الأصنام أو الوثنية، وفي الواقع يستلزم «التدمير الكامل للمجتمعات».[45] ولكن بيل يختلف مع ذلك تمامًا. ومُرَكِّزًا على العواقب الوخيمة للتعصب والوحشية والسذاجة، وبملاحظته أن الطوائف الوثنية الإغريقية تغرس الخوف من آلهة غير أخلاقية تمامًا غالبًا ما تُحرِّكها مشاعر خسيسة وعنيفة، يحاجّ بأن كل من تَرَبَّى في هذه البيئة سوف يكون غير قادر على فهم أن الكبرياء، والجشع، والطموح، والمجون، وحب الترف، والعنف، والرغبة في الانتقام سلوكات لاأخلاقية. وعلى العكس، تعيّن ما تطلبته الطوائف الوثنية في العالم الإغريقي-الروماني من البشر، حصريًا في الخنوع والعبادة والتملق. وبالنسبة لبيل، كان الدين الوثني الإغريقي يعني «عكس الأخلاقي» ولهذا السبب، في ما يزعم، شعر سقراط أنه من الضروري أن يخاطر بحياته ضد هذه الوثنية.[46]

ويرفض بيل أطروحة برنار حَوْلَ المنفعة العامة للدين، حتى الدين المُزيَّف، في تنظيم واستقرار المجتمعات بوصفها غير متساوقة، رافضًا بحزم افتراضها الأساسي. وينكر أن عموم الناس لا يحترمون القوانين أو يسخرون من حكامهم عندما لا يكونون مدعومين بمذهب ديني، حتى وإن كان دينًا زائفًا.[47] ليس صحيحًا، في ما يجزم، أن الدين الكلاسيكي ألهم الفضيلة وقطّب جبينه من الآثام، وجعل الوثنيين أكثر اتساقًا في أخلاقهم من أولئك الذين لا يعبدون «الأصنام ولا الله الحقيقي».[48] إذا كانت القيادة السياسية لدول المدن الهلّينية والجمهورية الرومانية قد واجهت بنجاح الخبث الذي عَزَّزته طوائفهم الدينية القائمة بشكل علني، فإن ذلك يرجع بالكامل، في ما زعم بيل، إلى تأثير العقل والفلاسفة على الحياة العامة. وقد لاحظ أن المفكرين الأثينيين مثل أبيقور لم يؤمنوا بالآلهة ومع ذلك كانت لديهم قدرة مثيرة للإعجاب على صياغة مفاهيم أخلاقية عبر تقصي ما كان وما لم يكن «متطابقًا مع قواعد العقل».[49] ومن أجْل تقدير إنجازات الإغريق السياسية والأخلاقية المثيرة للإعجاب، في ما جادل، يَتعيَّن على المرء النظر في حكمة رجال دولتهم وفلاسفتهم؛ ذلك أن هؤلاء

(44) Spinoza, *TTP* 221.

(45) Bayle, *Réponse*, iv. 267; Bernard, *De l'excellence de la religion*, 352-3.

(46) Bayle, *Continuation*, ii. 560, 610-20, 630-1, 643, 658.

(47) Ibid., ii. 519; Bost, *Pierre Bayle*, 105-9.

(48) Bayle, *Continuation*, ii. 519, 566.

(49) Ibid., ii. 722-3.

هم الذين حاربوا بشكل رئيس تأثيرات الوثنية التي لم تُغذِّ، حَسَبَ رأيه، سوى الفوضى الأخلاقية، والرذيلة، والخرافة.(50)

فكرة أن الفلاسفة القدماء، قبل المسيح، كانوا قادرين على صياغة نسق من النظرية الأخلاقية قابل للحياة «حيث يمكن وَفقَه»، حسب تعبير لوك، «إقناع العالم»، وهي أخلاقيات قادرة على أن تكون دعامة للقانون والمُؤسَّسات كما تفعل، من وجهة نظرهم، المسيحية، كانت فكرة أنكرها العقليون تحديدًا، فضلًا عن لوك. بالنسبة لهم، كان حقيقيًا بشكل واضح بذاته أن العقل وحده غير كافٍ. أما لوك، في حين رفض فطرية الأفكار، فقد اعتقد أنه يمكن اكتشاف مبادئ الأخلاق الحقيقية عبر الخبرة والعقل؛ ولكنه زعم أيضًا أن هذا غير كافٍ للحفاظ على النظام الأخلاقي الذي يستلزمه المجتمع. حتى إذا كان في الوسع أن «نستخلص من أقوال الوثنيين الحكماء قبل زمن مخلّصنا، مجموعة من كل قواعد الأخلاق التي توجد في الدين المسيحي»، في ما يَعتقد، «فإن هذا لن يكون عائقًا على الإطلاق، ومع ذلك ظَلَّ العالم في حاجة لمخلّصنا وللأخلاقيات التي قدمها لنا».(51) وحتى ولو افترضنا أنه كان هناك جامع للتعاليم مثل ستوبيوس (Stobaeus) الذي «جمع في تلك الأزمنة المقولات الأخلاقية من كل حكماء العالم»، لن يكون لهؤلاء أي «سلطة». معرفة الحقيقة لا تعني نشرها الفعال؛ من أجْل ذلك، السلطة العليا جوهرية وإذا عزا المرء سلطة مهيمنة للتعاليم الأخلاقية لدى حكيم قديم بعينه، في ما يقول أبيقور، يَتعيَّن عليه عندئذ أن يعتبر سائر مذهبه مُلزِمًا أيضًا، إذا كان هذا الشيء ممكنًا تَصوُّره. ولكن لا أحد فيما اعتقد لوك سوف يقول إن مثل هذه الأخلاق، «التي ثبت من مبادئ العقل أنها قانون الطبيعة والتي تعلمنا كل واجبات الحياة كانت موجودة في العالم قبل زمن مُخلِّصنا».(52)

وكانت مقولة لوك، ولوكلرك، وبرنار «أنه ليس في وسع الجزء الأعظم أن يعرفوا، ولذلك يجب أن يؤمنوا»، مقنعة في واقع الأمر.(53) قد لا تكون الفلسفة والعقل مرشدَيْن فعّالَيْن تمامًا لمعظم الناس، في ما يردّ بيل، ولكنها كانت كافية لتوجيه الحكام في دول المدن الإغريقية، وفي روما، ومن ثَمَّ لتقديم تشريع مُؤسَّس فلسفيًا وأخلاقيًا يردع بشكل فعال غير المتعلمين ويحدّ من لاأخلاقية الأغلبية المستثارة دينيًا. كل المجتمعات، أكانت مسيحية أم خلاف ذلك، تتطلب مُؤسَّسات مُضَمَّنة في قوانين مُؤسَّسة على أخلاقيات مقبولة بحيث إنه في المجتمع الوثني كذلك، بفضل الفلسفة، سواء كانت سقراطية، أم أفلاطونية، أم رواقية، أم أبيقورية، وحكمة رجال دولة قليلين، استقر سياق اجتماعي بشكل حكيم وفعال، على الأقل في الفترات الأفضل، حين لم يكن من الممكن احترام الحاكم علنًا إلا إذا كان مشهودًا له بالشرف والاستقامة.(54)

---

(50) Ibid., ii. 574, 610-31, 640-3; Bayle, *Réponse*, iv. 267, 272-3, 348, 366-7.

(51) Locke, *Reasonableness of Christianity*, 172, 175.

(52) Ibid., 172-3; James, *Passion and Action*, 241; Schneewind, 'Locke's Moral Philosophy', 218.

(53) Schneewind, 'Locke's Moral Philosophy', 218; Locke, *Reasonableness of Christianity*, 178-9.

(54) Bayle, *Continuation*, i, *avertissement* pp. 8V-9, 238-9, ii. 635-6.

ومن الناحية الأخلاقية والتربوية، في ما يجادل بيل، وقف الدين والفلسفة في اليونان وروما القديمتين على طرفي نقيض. وقد نجمت إنجازاتهما الإدارية، والقانونية، والمدنية المثيرة للإعجاب عن العقل الفلسفي الذي خاض قتالًا مع «اللاهوت الخرافي»؛ ولم يكن الصالح الذي حققاه بسبب الأخير، بل على الرغم منه. قد يكون الفلاسفة الإغريق قد فشلوا في أن يدلّوا على الطريق إلى الجنة؛ ولكن كهنتهم، وبصورة مساوية، حسب رده، «لم يُبيِّنوا المسار إلى الفضيلة»،[55] وهو زعم مُصمَّم بدهاء ليناسب الأبحاث الحديثة والنقاشات حَوْلَ الدين القديم. وقد أقر لوك كذلك بوجود درجة من التعارض في العالم الإغريقي-الروماني الوثني بين الدين والأخلاقيات، مُلاحظًا أن تنظيم «مراسم التطهير والمواكب الدينية» أسهل بكثير من السعي للحقيقة الأخلاقية وأن «الكهنة الذين يُقدِّمون نبوءات السماء، ويدّعون أنهم يتحدثون باسم الآلهة، تحدثوا قليلًا عن الفضيلة والحياة الصالحة».[56] ولكن بالنسبة له، فإن هذا لا يبرهن على تفوق الفلسفة، الذي يحث عليه بيل، بل يبرهن بالأحرى على أنه لا غنى عن رسالة يسوع المسيح والأناجيل.

مع ذلك، كان لاهوت لوك إلى حد ما، معرقلًا لإمبيريقيّي ومرتابي التنوير المتأخرين الذين كانوا يخوضون حربًا مع الفكر الراديكالي. ويتحدث هيوم عن لوك مازحًا بوصفه «المسيحي الأول، الذي غامر علنًا بالتأكيد على أن العقيدة لم تكن سوى نوع من العقل، وأن الدين لم يكن سوى فرع من الفلسفة، وأن سلسلة من الحجج، مشابهة لتلك التي أسست أي حقيقة في الأخلاق، أو السياسة، أو الفيزياء، كانت مطبقة دائمًا في اكتشاف كل مبادئ اللاهوت، الطبيعية والموحى بها».[57] مع ذلك وفي حين أنه رفض استدلاله العقلي، فإن هيوم يؤيد لوك، ولوكلرك، والعقليين في ما يتعلق بالسؤال الرئيس حَوْلَ ضرورة الوحي لتعليم الأخلاق، وقد أثنى على موقف لوك بوصفه معارضًا تمامًا «للاستعمال السيئ الذي قام به بيل وليبرتانيون آخرون للارتيابية الفلسفية لدى الآباء»، من أجْل جعل العقل، بما في ذلك الارتيابية ذاتها، يصطف مع المادية و«الإلحادية».[58] وبالطبع، لم تكن «إلحادية» بيل، أو الارتيابية المُزيَّفة، هي موضع إنكار هيوم ورفضه بقَدْر ما كان رفضه للدور الكلي في المجال الاجتماعي والأخلاقي الذي يسبغه سلفه على الفلسفة. ومن خلال النظر بشكل لمّاح عبر مفارقات بيل، ظل هيوم معاديًا بقَدْر عداء لوك للهيمنة التي يضفيها بيل، مثل إسبينوزا وفي ما بعد ديدرو، على العقل.

وقد ظَلَّ المحتوى الأخلاقي للأديان السابقة نقطة خلاف رئيسة. لنترك برنار يتأمل في الاضطهاد الرهيب الذي مارسه الحكام الإقليميون الرومان على المسيحيين الأوائل إلى زمن ديوقلديانوس، في ما يجزم بيل، ثم ننظر لنعرف إذا كان لا يزال يعتقد أن الطوائف الدينية الإغريقية-الرومانية مناسبة بشكل أفضل من الإلحاد للحفاظ على «استقرار الدولة ومصلحة المجتمع».[59] وكانت المذبحة

(55) Ibid., i. 238-9; Brogi, *Teologia senza verità*, 181-3.

(56) Locke, *Reasonableness of Christianity*, 169-70, 176.

(57) Hume, *Dialogues*, 111; Fogelin, 'Hume's Scepticism', 90-1.

(58) Hume, *Dialogues*, 111.

(59) Bayle, *Réponse*, iv. 273.

التي قادها الحكام الإقليميون الرومان، حسب قوله، من دون رحمة، وشرسة، وقاسية بشكل لا يمكن وصفه، ومجحفة. ولكن ما الذي دفع الأباطرة إلى اللجوء إلى هذه القسوة إذا لم تكن قوة الإيمان وسخط الناس الغاضب؟ لو أن الوثنيين الذين أضروا بالمسيحيين كثيرًا استشاروا فقط نور العقل الطبيعي، كما نصح إسبينوزا، في ما يضيف، من كان له أن يشك في أنهم لن يفكروا في قتل، وتعذيب، وإفساد حياة عدد لا يُحصى من الناس الأبرياء؟[60] لقد زودهم الدين بما «رفضه العقل»، وحوّل الحكام والقضاة إلى مضطهِدين حقراء و«مربكين للسلم العام».

ومن الطوائف الدينية الوثنية ينتقل بيل إلى مجمل الدين المُنظَّم: ليس هناك بلاء أو بؤس يعصف بأي مجتمع أعظم من أن يكون المجتمع مُمَزَّقًا بأديان متنافسة أو منقسمًا إلى طوائف دينية متحاربة، كما تَبيَّن بشكل رهيب تمامًا من الصراع المخيف أثناء الحروب الدينية الفرنسية. ذلك أن أي طائفة تحوز مُؤقتًا على ثقة الملك تُهدِّد بشكل مباشر حياة الباقي. وعندئذ ينقسم كل مواطن في ولاءاته ويعتريه القلق على سلامته: والمشاكل والفوضى التي تنتج في ذهن أي شخص بسبب هذه الولاءات المنقسمة، في ما يضيف، «لم تَدُرْ قط بخلد إسبينوزا!»[61] وما هو الأفضل وَفْقَ حجته، في ما يفكر بصوت عال، لو أن وباء أهلك إنكلترا: أليس الحل الأفضل، للجميع، هو إعادة إسكان الأرض بإسبينوزيين بدلًا من كاثوليك؟[62]

ويواصل بعاطفة واضحة من يُشكِّك، في أن كل هيغونوتي اجتُثّ وطُرد من فرنسا بسبب تَعَصُّب لويس الرابع عشر المقيت وطغيانه، حتى الذين تأثروا بدرجة أقل من هذا الاضطهاد المُروِّع، ملزم بالاعتراف ولو على مضض بأنه كان من الأفضل لكل البروتستنتيين الفرنسيين، بمن فيهم حتى أشد القساوسة الكالفنيين، وللجميع، أن يحكم بلدهم «ملك إسبينوزي» رعاياه «كلهم إسبينوزيون» بدلًا من ملك مشحون بحماسة كاثوليكية وتوقير للبابوية، ومعظم رعاياه «مدفوعون بالروح نفسها». وبوجود إسبينوزي بقوة على العرش بدلًا من لويس الرابع عشر، في ما زعم بيل، كان للجميع أن يكونوا في وضع أفضل ولما تَشكَّك أحد في ولاء الهيغونوتيين ووطنيتهم في حين ظلوا على ولائهم للدولة مطيعين لمُؤسَّساتها وقوانينها المدنية.[63]

وتتهاوى حجّة برنار ولوكلرك، في ما يُؤكِّد بيل، لأن لدى الذين يُعبِّرون عن حماسهم الديني أسبابًا مُلِحَّة لتدمير السلم الاجتماعي، وزعزعة استقرار المجتمع، وهذا لا يصدق على المَلاحدة. ففي المجتمع الذي يفكر معظمه لاهوتيًا، لا يمكن للتسامح أن ينتج عن الرفق، أو الارتيابية، أو السوائية بل عن طريق بعض الآليات السياسية غير الدينية فحسب، التي تضبط عدم التسامح وتكبحه بشكل فعال.[64] ومعبرًا عن استيائه من انزلاق خصومه المرواغ بين الوثنية والدين المُنزَّل، يذّكر برنار، بيل بأن نزاعهما ليس حَوْلَ الوثنيين بل يتعلق بما إذا كانت المسيحية

---

(60) Ibid., iv. 276.

(61) Ibid., iv. 289-90.

(62) Gros, 'Tolérance et le problème', 434.

(63) Bayle, *Réponse*, iv. 285.

(64) Gros, 'Tolérance et le problème', 437.

«مناسبة للحفاظ على المجتمع أم لا»، وهذا سؤال لا يمكن الإجابة عنه بشكل مسؤول وعقلاني إلا بالإيجاب. وعبر سخطه من زعم بيل أن المجتمع المُكوَّن من مسيحيين حقيقيين لا يمكنه درء حسد، وجشع، وعدوانية جيرانهم، يوصي برنار بأنه لكي يُحرِّر نفسه من هذه «المُفارَقة الغريبة» قد يرغب في أن يسعى وراء المتحررين الإنكليزيين، تيلوتسون (Tillotson) وشارب (Sharp)، ويتعلم منهما أنه لا شيء أفضل تكييفًا لسعادة كل إنسان بصورة فردية، «وللمجتمع بصورة عامة»، من العقيدة المسيحية.(65)

وإذا كنا نعرف، عبر الإيمان، أن المسيحية هي الدين الحقيقي، في ما يجيب بيل، فلا شيء يثبت أن المسيحية تُقدِّم معايير أفضل أو أكثر منفعة في المجالين الأخلاقي والسياسي من المذاهب الأخرى. ذلك لأن المذهب الديني يستند على الإيمان وحده، في حين أن الأخلاق، وهي شيء تحتاجه كل المجتمعات، مُجرَّد مسألة عقل.(66) وهو يُؤكِّد أن الإسبينوزيين، مثل الكونفوشيين في الصين (الذين يعتبرهم مَلاحدة)، يرون بدرجة لا تقل وضوحًا عن معظم المسيحيين الورعين أهداف وتنويعات الصالح الأخلاقي والاجتماعي.(67) وإذا كان برنار يودّ قراءة مؤلفات إسبينوزا، في ما يَردّ، بهدف واضح للاستفزاز، فإنه سيجد هناك نسقًا أخلاقيًا مثيرًا للإعجاب مشروحًا ومُكيَّفًا مع احتياجات المجتمع المدني.(68) في النهاية، يلاحظ بيل، مستشهدًا بإنجيل متى 10: 34، 35، أن المسيح لا يقول إن إنجيله «لا يُسبِّب مشاكل للمجتمع»، بل يزعم عكس ذلك، أنه سوف يدخل المجتمع في فوضى؛(69) وفي الواقع، برهنت المسيحية إلى حد كبير على أنها أكثر عرضة للصراع والانقسام من الإسلام أو الأديان الأخرى وأنه ليس هناك أسوأ في المجتمع أيًا كان من الصراع الديني.

استبعاد الوحي، والوصايا الإلهية، والسلطة الكنسية بوصفها الأسس الرئيسة للعدالة الإنسانية، والأخلاق، والمُؤسَّسات السياسية إنما يترك بيل، مثل إسبينوزا قبله ومانديفيل بعده، في مُواجَهة تأمين أساس فلسفي خالص للأخلاقيات، وحكم القانون، والشرعية السياسية. وفي ما يتعلق بالأخلاقيات والعدالة، فإنه يمضي وَفْقَ الافتراضات المشروحة في كتاب شرح فلسفي، وبعد ذلك في كتابي مواصلة ورد، حيث أرجع الأسس الحقيقية للسلوك الصحيح، أو ما أطلق عليه «القانون الطبيعي والأبدي الذي يُظهر للناس كافة الأفكار النزيهة»، بشكل صرف إلى مقتضيات العقل.(70) والمنطق نفسه الذي يُبيِّن أن الكل «أكبر من أجزائه» يبرهن أيضًا بطريقة لا يشوبها الخطأ، في ما يرى

---

(65) [Bernard], *Nouvelles de la republique des Lettres* (Jan.-June 1705), 322.

(66) Bayle, *Continuation*, ii. 574, 591-2, 640-1, 726-7, 757-9.

(67) Bayle, *Réponse*, iv. 434; Pinot, *La Chine*, 324-5.

(68) Bayle, *Réponse*, iv, 434-5;

انظر أيضًا:

Bayle, *Continuation*, ii. 430, 470.

(69) Bayle, *Réponse*, iv. 456-7.

(70) Bayle, *Commentaire philosophique*, 92; Mori, *Bayle philosophe*, 42-3.

بيل، على الأساس الأخلاقي للإنصاف، والامتنان للمحسنين إلينا، والامتناع عن أن نفعل بالآخرين أي شيء «لا نود أن يفعلوه بنا».[71]

إنّنا نصوغ هذه القوانين الأخلاقية بصورة غريزية، أي طبيعية، ومن المهمّ في أطروحة بيل أنه عبر هذه المفاهيم الطبيعية حَوْلَ «الصلاح» والتعامل العادل يمكننا صياغة فكرتنا عن «الله»، كون الله أساسيًّا لأفكار البشر، وهو كائن يلتزم بشكل ضروري بالصلاح والعدالة، ليس طوعًا، ولكن، في أذهاننا. و«إله» بيل رمز قوي في عالم الإنسان الذهني الداخلي، ولكن مثل إله إسبينوزا، يبدو أنه ليست له عَلاقة بالعناية الإلهية أو بالتنظيم الفعلي للكون، وحكمه ضمائرنا وتَصوُّراتنا الأخلاقية حَوْلَ السلوك إنّما هو مُجرَّد فكرة في أذهاننا.[72] ولا يمكن إنكار أن بيل يقول إن هذا «الكمال بشكل فائق الذي يحكم كل الأشياء» يثيب بعض أفعال البشر، ويعاقب آخرى؛ ولكنه لا يقول إن هذا يحدث بشكل فوق طبيعي، أو في الحياة الآخرة.[73]

بالطبع، لم يكن هناك قط شك كبير في أن العقليين والمتسامحين اللوكيين سوف يكسبون معركتهم مع إسبينوزا وبيل أمام العموم، في الدوريات وفي المواعظ اليومية، ولا في أن الهيمنة الفكرية للتيار الرئيس المعتدل سوف تدوم طويلًا. ما كان أقلّ وضوحًا، مع ذلك، ما إذا كانوا قد تغلبوا على إسبينوزا وبيل على أسس فكرية، بحيث إن الصراع استمر خلف الكواليس، ما استلزم المزيد من الأسلحة الفكرية المتطورة، من جانب التيار الرئيس المعتدل. وقد أضاف عمق لايبنتز الميتافيزيقي الجديد وتحسينات باربيراك في القانون الطبيعي البوفندورفي إلى الترسانة التي جمعها لوكلرك ولوك. ومع قبول الحاجة إلى صياغة أخلاقيات مدنية مستقلة عن رجال الكنيسة والمذهب الديني، عبر العقل،[74] فإن باربيراك، بعكس بيل، رفض العلمنة الكاملة للأخلاقيات ساعيًا بدلًا من ذلك، مثل لوك، إلى نقل مسؤولية أخلاقية إلى الفرد، عبر إبراز ارتهان الأخلاق لتعاليم الأناجيل، حيث إن المذهب المسيحي بالنسبة له عقلاني وقابل للتطبيق العام، وهذا على وجه الدقة ما أنكره بيل.[75]

ومتفقًا مع لوك في أن إنكار إله خيّر يجعلنا في حِلّ من كل الالتزامات، بل من فكرة القانون الطبيعي نفسها، بحيث نتخلى عن كل حق في التسامح في مجتمع «تنويري»،[76] أكد باربيراك التشابك الضروري بين القيم المسيحية واللاهوت وبين السياسة، والأخلاق، والقانون. وفي هذا الإطار، وعلى الرغم من مُكوِّن القانون الطبيعي فيه، فإن فكره كان نتاجًا نمطيًّا للتنوير الأرمينيني-اللوكي، حيث كان رفض فَصْل بيل الراديكالي للسياسة عن الدين جزءًا مُهِمًّا في الواقع من النظرة الهيغونوتية في ذلك العصر. ولم يكن هناك أيّ مكان تبدو فيه الحملة المضادّة لبيل أكثر إلحاحًا بالنسبة للعقليين من سياق الجدل العلني حَوْلَ الترف، والرذيلة، وفساد الأخلاق، وعلى وجه الخصوص تصاعد

(71) Schlüter, *Französische Toleranzdebatte*, 196-7; McKenna, 'Rationalisme moral', 264, 269.

(72) McKenna, 'Rationalisme moral', 267, 272; Mori, *Bayle philosophe*, 253, 338.

(73) Bayle, *Commentaire philosophique*, 98.

(74) Lomonaco, 'Jean Barbeyrac', 253-4; Lomonaco, 'Natural Right', 139-40, 150.

(75) Lomonaco, 'Religious Truth', 422-3.

(76) Gros, 'Tolérance et le problème', 434-5; Lomonaco, 'Natural Right', 137.

الليبرتانية والتفكير الحر، وهو انشغال عام في أوروبا الغربية في أوائل القرن الثامن عشر خصوصًا في فرنسا حيث، خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر، أصبح المجتمع بشكل سريع أكثر تسامحًا، وعرضة للحجج الفلسفية.

وكان نُصح جاكلو بأن الدين العقلاني هو الرد على «المفكرين الأحرار» وأن «الفساد الكبير في الأعراف» الذي يؤثر على المجتمع كان يرجع إلى حقيقة أن «حقائق الدين المسيحي لا تُعلّم بطريقة قوية بما فيه الكفاية»، شعورًا سائدًا بشكل واسع.[77] لكن زعم جاكلو أنّ المزيد من التعليم والنصح المسيحي، خاصة عندما يُشرح بصورة عقلانية، سوف يواجه التفكير الحر والليبرتانية ويضمن مستوًى عاليًا من النظام الاجتماعي والأخلاقي، هو ما يعتبره بيل زعمًا باطلًا ولا يمكن الدفاع عنه.[78] ليس هناك شيء، في ما يُؤكّد جاكلو، أصعب من تقويم فجور البشر وتصرفاتهم الفوضوية. كيف يمكن إذًا أن ينجح المجتمع في هذه المُهِمَّة ما لم يقتنع الناس تمامًا بحقائق الدين، وبقدسية قوانينه وامتياز وعوده؟[79] من المُؤكّد إذًا، في ما يخلص، أن الأصل الحقيقي لليبرتانية واللادين ينبثق من تعليم غير مناسب، وتعاليم غير كافية عن المسيحية، يُعطَى لصغار السن.[80] وحتى بين المسيحيين، في ما يردّ بيل، فإن الخبرة «تدحض هذا بشكل قاطع» على الرغم من أن لديهم تَصوُّرات عن قوة الله وغضبه «أكثر وضوحًا وأكثر اتساعًا» من تَصوُّرات الوثنيين وعَبَدَة الأصنام.[81]

لم تكمن المشكلة، في ما يحاجّ بيل، في عدم كفاية التعليم الديني، بل في قصور الحكومة، والشرطة، وفرض القانون. وبتوكيده مبدأه في أن الناس لا يتصرفون وَفْقَ معتقداتهم المعلنة، يستشهد بالنبلاء، وهي مجموعة كانت هدفًا مُتكرِّرًا لنقده الاجتماعي. وهو يرى أن النبلاء كانوا في العادة على دراية كافية بالدين ولكن مع ذلك فإنهم غالبًا ما يلتزمون، في حياتهم اليومية، بشرعتهم الخاصة في ما يتعلق بالشرف والسمعة الأرستقراطية، وهي قيم تثير طموحهم ورغباتهم بطرق لا تستطيع «حقائق الدين» القيام بها.[82] ولذلك، فإن الأرستقراطيين، ينخرطون بصفة عامة في كل نوع معروف من النشاط الماجن، والمثير للشقاق، والمُضخِّم للذات، من القمار، والمبارزة، والإغواء إلى التآمر السياسي، وليس عن طريق الجهل بالدين ولكن تُحرِّكهم عواطفهم بشكل مضادّ للضمير. الأرستقراطيون، إذًا، يُشوِّشون ويتصرفون بشكل سيئ على الرغم من كونهم «واثقين جدًّا من أنها [تصرفات] تُسيء إلى الله».[83]

(77) Jaquelot, *Conformité*, preface pp. 13-14, 16; Bayle, *Réponse*, v. 216.

(78) Bayle, *Réponse*, iv. 434-6, v. 216, 237-8.

(79) Jaquelot, *Conformité*, preface pp. 13-14.

(80) Ibid., preface p. 16.

(81) Bayle, *Continuation*, ii. 690; Mori, *Bayle philosophe*, 175-6; Braun, 'Diderot', 47.

(82) Bayle, *Réponse*, v. 226.

(83) Ibid., v. 229-30.

ولدحض زعم العقليين بأن المبادئ المسيحية أفضل ما يضمن مجتمعًا منظّمًا تنظيمًا مُحكَمًا، يستشهد بيل بملاحظة لاهونتان، من تجربته الكندية، أن عدد الجرائم في إقليم بعينه ترتفع وتنخفض في أوقات مختلفة من السنة وَفقًا لتغيّر الظروف. ومن هذا يستنتج بيل أن الدين لا يكبح مشاعر البشر، وليس عوزه هو الذي يطلق جماح الشهوات: عاطفة الانتقام «وقلة الخوف من العدالة الإنسانية»، في ما يجادل، هو ما يُفسِّر التفاوتات الموسمية، والجغرافية، والظرفية في حوادث الجريمة.[84] وبصفة عامة، حسب قوله، يتبيَّن من الخبرة أن الفوضى والانحلال يكثران بسهولة متساوية بين الشعوب من كل الأنواع والطوائف الدينية، وتثبت المسيحية ليس بأقل من الوثنية، في ما يقول، أن الدين لا يكبت «شرور الإنسان التي يجب أن تُعزى إلى مبادئ أخرى»، أي الحواجز التي تحافظ على النظام الاجتماعي.[85] القوانين المُطبَّقة جَيِّدًا وحدها تستطيع كبح العواطف. وقد اعتبرَ مغالَطة فكرة أن الخوف من العقاب الدنيوي له تأثير على البشر أقلّ من الخشية من «القوانين الإلهية»: على العكس، لأنه مقابل كل مسيحي حقيقي يفضل طاعة الله بدلًا من البشر، في ما يُؤَكِّد بيل، هناك ألف يطيعون، عمليًا، البشر بدلًا من الله.[86]

وإذا كان المعتقد الديني يعلّم الطاعة، فإن بيل، مثل ديدرو فيما بعد، يعتقد أنه لا يمكن للاهوت ولا للسلطة الكنسية تأسيس مبادئ الأخلاق الجوهرية أو الحفاظ عليها، أو تعزيز قضية الاستقرار والسياسة الحيوية.[87] ونتيجة لذلك، اتضح أن فكر بيل السياسي، وبعيدًا عن كونه «سلبيًّا» بشكل خالص في بعض الجوانب، وأهمها تقويض السلطة الكنسية ومأسسة التسامح والأخلاقيات العلمانية، هو أداة إيجابية بشكل مفاجئ لإصلاح المجتمع. ذلك أن بيل لا يتردد في إعادة تعريف «الدين» الصحيح، مثل إسبينوزا وكثير من الراديكاليين المتأخرين (ولكن بطريقة قاومها مونتسكيو بقوة)،[88] بحيث يعني تأسيس التشريع على مبادئ أخلاقية سليمة. يجب أن تَتَرسَّخ القوانين البشرية في «الدين الصحيح»، ما يعني، فوق كل شيء، الإنصاف، والمساواة، والحرية الفردية، والتسامح الشامل. وفي هذا الإطار أصبح أبيقور يمثل بالنسبة لبيل، إلى أن تولى ستراتون هذا الدور في أعماله الأخيرة، ليس مُجرَّد المفكر الذي يفسر بشكل أكثر اتساقًا الظرف الإنساني ضِمْنَ إطار طبيعي بحت، بل وبصورة مساوية إنسان «الدين» في العالم القديم بامتياز. وقد استمتع بيل بهذه المفارقة بدرجة أكبر لأنها استهانت تمامًا بكل تَصوُّر تقليدي حَوْلَ الموضوع، وبشكل نَمَطيّ، فإن جاكلو اعتبر أبيقور أسوأ «المَلاحدة» والمكافئ القديم لإسبينوزا.[89]

---

(84) Ibid., v. 236-8.

(85) Ibid., v. 241; Gros, 'Tolérance et le problème', 432-3.

(86) Bayle, *Continuation*, ii. 690.

(87) Jenkinson, 'Introduction', p. xxxiv; Gros, 'Tolérance et le problème', 433-5.

(88) [Bruzen de La Martinière], *Entretiens*, ii. 553-5; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 698.

(89) Israel, *Radical Enlightenment*, 460.

2. الأخلاقيات الربوبية في التنوير «المعتدل»

يُقِرّ لايبنتز أن «الأخلاقيات الصالحة والدين الصحيح» شيء يُعلّمنا إيّاه العقل الطبيعي نفسه ولكن على نحو ليس مستقلًا عن العناية الإلهية والوحي.[90] بالنسبة للايبنتز، ومالبرانش، ولوك، مثل مونتسكيو، وفولتير، وهيوم، تَعَيَّن جزء من تحدي الفلسفة الأخلاقية في عصرهم على وجه الدقة في مُواجَهة الإستراتيجية التي تدفع صوب استقلالية صارمة للأخلاق، وتأسيسها الحصري على الحاجة الطبيعية، الناشئة من أنساق إسبينوزا، وبيل، وكولنز، ومانديفيل، والماديين الفرنسيين. وقد اقترحوا القيام بذلك عبر صياغة أنساق أخلاقية تتأسس، في النهاية، على إرادة الله والأوامر الإلهية. ومن بين أولئك المفكرين الرئيسين الذين رفضوا فَصْل الراديكاليين للأخلاقيات بشكل كامل عن الدين، كان لايبنتز هو الذي غاص، فعليًا، أكثر عمقًا، وكان الأكثر اتساقًا وفعالية من الناحية الفلسفية، في تطوير إستراتيجية مضادّة.[91]

ولكن إذا كان لايبنتز ووولف، كما زعم مندلسون (Mendelssohn) في 1753، أكثر عمقًا واتساقًا في الفلسفة الأخلاقية والعامة من نظرائهما الفرنسيين مثل فولتير،[92] وكانا متلهفين بشكل مماثل لتوفيق الفلسفة مع العناية الإلهية، فإن فولتير هو من رَبَطَ بشكل بارز التنوير الفرنسي برؤية أخلاقية مُؤَسَّسة على فاعلية إلهية، وبلاهوت طبيعي وثواب وعقاب فوق طبيعي وهو الذي، خاصة في فرنسا، ثَبَتَ أنه الأكثر فاعلية في مُواجَهة التحدي الإسبينوزي-البيلي. ومع ذلك، لم يكن بأي حال وحده بين الحزب الفلسفي في هذا الجهد: فقد اعتقد سان هياسنت، وريومور، وموبرتوي، وتيرغو، فضلًا عن الكافرين المتخفّين مثل مونتسكيو، وهيوم، وبنجامين فرانكلين (Benjamin Franklin)، أيضًا أن الإسبينوزية والمادية تقودان بشكل حتمي إلى التهكمية الأخلاقية والعدمية. وقد ترأس تيرغو، المتحمس الشديد للوك، الجناح الأكثر مسيحية بالقطع من هذه النزعة المضادّة للمادية في التنوير الفرنسي العالي، زاعمًا أن البشر أنانيون ومنحرفون بطبيعتهم وأن الدين وحده، وعلى وجه الخصوص الدين المسيحي، يمكنه أن يغذي حب المرء لمجتمعه وإخلاصه «التنويري» للإنسانية عمومًا، ما يمكّن من تقدم التشريع وبناء الدولة.[93] ومما لا شك فيه أن كتابات تيرغو الفلسفية كانت دائمًا مُوجَّهة ضد ديدرو، والربوبيين الراديكاليين، والمَلاحدة بقَدْر ما كانت موجهة ضد التقليد، والسلطة، والتعصب.

ويوجد هنا، إذًا، خلاف واسع لم يحسم حَوْلَ الأساس الاجتماعي، فضلًا عن الديني، للأخلاق، والقانون، والمُؤسَّسات، وهو شيء أصبح كثيرون يرون أنه يشكل حاجة ماسة للرد على استخدام إستراتيجيات جديدة. ذلك لأن الأنساق القديمة لدى لوكلرك، ولوك، وبرنار، وجاكلو، وباسناج، وكروزاس، وباربيراك، ولايبنتز، وتوماسيوس، التي تحث على تناغم العقل والعقيدة وارتهانهما

---

(90) Leibniz, *New Essays*, 463.

(91) Schneewind, *Invention of Autonomy*, 237.

(92) Mendelssohn, *Philosophical Writings*, 106, 112.

(93) Turgot, *Discours sur les avantages*, 208-11; Turgot, *Plan de deux discours*, 284; Gay, *Enlightenment*, i. 373 n., ii. 110-11.

المتبادل، أثارت كلها صعوبات فكرية مستعصية خاصة في محاولتها أن تستعيض عن الثنائية الديكارتية بمُعالَجة أكثر إقناعًا لتمايز الجواهر. ولعله كان من الممكن التغلب على هذه المشكلة، أو الالتفاف حولها، بصورة أفضل عبر استخدام مُقارَبات ذات تَوجُّهات أقل لاهوتية. وبالتالي، برزت خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر طرق مستندة على أسس أكثر إمبيريقية، وأقل شحنًا ميتافيزيقيًّا، لمُحارَبة إسبينوزا وبيل بخصوص العناية الإلهية، والإرادة الحرة، والأخلاق، والمجتمع، والعقيدة، وهي إستراتيجيات هيمنت على التيار الرئيس المعتدل وطَوَّرها بأسلوب لافت ثلاثة من أعظم مفكري التنوير، مونتسكيو، وفولتير، وهيوم.

وقد بدأ فولتير بتأكيد الأهمية الأخلاقية الحاسمة للإيمان بخلق الكون عن طريق ألوهية عليمة وبفكرة أن الأخلاقيات مقدرة إلهيًّا. وأضاف إلى هذا دفاع لوك (المُتردِّد جدًّا) عن «حرية الاختيار»، حيث زَعَم أن هذا كذلك جوهري للحفاظ على النظام الأخلاقي والاجتماعي، كونه لا غنى عنه للاعتقاد في الثواب والعقاب في الحياة الآخرة.[94] وبعكس علماء اللاهوت، ولكن مثل شافتسبري وهيوم، يوافق فولتير على أن «مصلحة المجتمع» هي المقياس الحقيقي الوحيد للخير والشر الأخلاقيين.[95] ويقرّ كذلك بأن «الخير» و«الشر» نسبيان إلى حد ما وليسا تَصوُّرين مطلقين، بينما يؤكد أن كائنًا ساميًا خيرًا غرس في الإنسان «مشاعر بعينها لا يستطيع التخلص منها» وهي تُحدِّد «الارتباطات الأبدية والقوانين الأولى» للمجتمع البشري.[96] بعبارة أخرى، كان فكر فولتير الأخلاقي مُؤسَّسًا على لاهوت منزوع-المسيحية (de-Christianized). وفي حين اعترف بأن الإغريق قد أنجزوا الكثير في الأخلاق، فإنه ارتأى، مناقضًا بيل، أن هذا كان راجعًا إلى أن جهودهم هنا استندت بشكل مباشر على مبدأ «الإله السامي» وعلى البنود الرئيسة الأخرى من اللاهوت الطبيعي.[97]

وفي عمله **بحث في الأعراف** (*Essai sur les mœurs*) في أوائل أربعينيات القرن الثامن عشر، دفع بنقده لبيل إلى درجة أعلى. ففي حين وافق على أن الصينيين ذهبوا أبعد من أي شعب آخر في الاستقراء من الخبرة وبنوا نظامًا أخلاقيًّا جديرًا بالثناء، وخلقوا أكثر المجتمعات قدرة على البقاء واستقرارًا، فإنه أنكر إمكان تأويل هذه الإنجازات على أنها تعني، كما زعم بيل، أن المجتمع «الملحد» يمكن أن يكون أكثر أخلاقًا وتنظيمًا من المجتمع المسيحي، كون الأخلاقيات الصينية الكلاسيكية تستند، وَفقًا له، على الاعتقاد في «كائن أسمى، يثيب ويعاقب». ومن خلال جدله، مثل لوك، بأن القانون الأخلاقي الحقيقي هو الأخلاق التي أمرنا بها الله، يؤكد فولتير، ضد بيل، أن كل مدارس الفلسفة الإغريقية، عدا الأبيقوريين والستراتونيين، اعترفت «بمهندس العالم».[98] وبجمعه بين الطبيعانية والتطوعية، أكد أن القيم الأخلاقية التي يسنّها الله، يكتشفها البشر عبر ميولهم

(94) Marshall, *John Locke*, 152-4; Schneewind, 'Locke's Moral Philosophy', 201, 204; Harris, *Of Liberty and Necessity*, 20-1.

(95) Voltaire, *Traité de métaphysique*, 459, 475, 477.

(96) Ibid.; Wade, *Intellectual Development*, 598, 631, 649-50.

(97) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 70-1, 94; Ehrard, *L'Idée*, 409-10; Mason, 'Voltaire devant Bayle', 448-9.

(98) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 94; Schneewind, 'Locke's Moral Philosophy', 204-5.

واحتياجاتهم الطبيعية؛ كما أن الغريزة الممنوحة إلهيًّا ترشد الإنسانية إلى تشكيل مُؤسَّسات الأسرة والحياة الاجتماعية وَفْقَ خطوط متشابهة بشكل عامّ في كل أرجاء العالم، فإن محتوى الأخلاقيات قد اكتُشف تدريجيًّا على مدار التاريخ بطرق تجعل الحقائق الأخلاقية الأساسية واحدة بشكل جوهري في كل مكان.[99] لم يعلن الله عن الأخلاقيات التي يقصدها للبشر عبر أي وحي، أو عن طريق إرسال مخلِّص أو أي وسائط إعجازية؛ لكن هذا لا يجعلها مُقدَّرة ومُراقَبة إلهيًّا بدرجة أقل. وقد أثبت نيوتن بشكل قاطع أن العناية الإلهية لا تتم عادة عبر المعجزات والوحي، بل عبر الطبيعة نفسها. لقد حدد الله شرعة أخلاقية عامة، في ما يعتقد فولتير، حيث وصاياه متساوقة بشكل عقلاني، ومنتظمة، ومُلْزِمة للجميع.

وينعكس هذا التساوق العام للمعايير الأخلاقية، في ما يجادل، في ما اعتبره الخيوط الناظمة التي تربط معًا كل أديان العالم الرئيسة، جوهرًا مُوَحَّدًا يتخلل على الأقل بطريقة بدائية كل مذاهب العالم الكثيرة، وهذا هو الذي يسميه «الدين الطبيعي»: «وأعني بالدين الطبيعي المبادئ الأخلاقية التي عرفها الجنس البشري».[100] بالإضافة إلى ذلك، اعتبر أن هذا الربط عملية طويلة من التخلل تحدث على وجه التحديد عن طريق الاستعارة: فالمرء يرى بوضوح، في ما يجزم، أن أديان العالم قد استعارت «كل عقائدها وشعائرها بعضها من بعض».[101] لذلك، فإن الانقسام والتنوع الديني حقيقي، ولكن يكمن خلفه وحدة مقنّعة أخلاقية بالدرجة الأولى، قدّرها خالق خيّر.

ولمُواجَهة تقويض بيل حججَ توافقِ الأمم، من جانب، ورفع لاهونتان، وغودفيل، وجان فريدريك برنار من شأن «المتوحش النبيل» من جانب آخر، أحيا فولتير الاستدلال العقلي الذي طرحه سابقًا باسناج، وإيلي بنوا في 1712 (ضد تولند فضلًا عن بيل)، بأن «الإلحاد» المُؤكَّد لدى الشعوب البدائية مثل الكاريبيين، وشعوب أفريقيّة قليلة، والهنود البرازيليين والغويانيين لا يمكن أن ينتقص من توافق أمم أكثر تَحَضُّرًا، ولا يمكن لتَصوُّراتهم البدائية حَوْلَ الإنصاف أن تكون أساسًا لأخلاقيات متطورة بالكامل، لكون الشعوب البدائية، حيث العقل محدود جدًّا، غير قادرة على التفكير المنتظم: ذلك أن المعرفة بالله والأخلاق تتطلب، حسب فولتير، «عقلًا مصقولًا، وعقلهم ليس كذلك».[102] وقد حدث تَقدُّم الإنسانية بشكل رئيس في أوروبا، والصين، وكذلك الهند، في المجتمعات الثلاثة الأكثر تَطَوُّرًا، من وجهة نظره، وليس في الأقاليم النائية الأقل تَحضُّرًا.[103] أما بالنسبة لبراهين بيل، مستشهدًا باليونان والصين، بأن الصراع والاضطرابات تكثر في كل مكان، وفي ظل كل الأديان، وأن المسيحية لم تبرهن على أي تَفَوُّق أخلاقي على العقائد الأخرى،[104] فإن

(99) Voltaire, *Traité de métaphysique*, 475-7; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 459-60.

(100) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 219, 221; Cassirer, *Philosophy*, 244-5.

(101) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 274; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 35-6.

(102) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, ii. 343; Benoist, *Mélange*, 80-1; Ehrard, *L'Idée*, 412.

(103) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 239; Rihs, *Voltaire*, 123.

(104) Bayle, *Continuation* ii. 566, 590-2, 610-20; Basnage, *Traité*, i. 10-11, ii. 9; Bayle, *Réponse*, v. 226-42.

موقف فولتير الربوبي العمومي الجديد كان في الواقع أقل عرضة للنقد في هذا الإطار من أنساق لوكلرك، وباسناج، ولايبنتز، ولوك.

العناية الإلهية في نسق فولتير، وكذلك في نسق نيوتن، تحكم كوننا وكل التاريخ البشري، وترسم الأخلاقيات والواجبات الإنسانية عبر عمليات مُحدَّدة سلفًا وداخلية في الطبيعة نفسها.[105] وكان نسقا يعتمد في قوة حجته الفكرية - مهما كانت في هذا السياق كوارث من قبيل زلزال لشبونة في 1755 مقلقة، على مذهب نيوتن في الإله الخيّر الذي خلق العالم ويُنظِّمه على أساس العقل وَفْقَ مبادئ رياضية.[106] ويرفض فولتير تمامًا في كتابه **عناصر من فلسفة نيوتن** (1738)، زعْم بيل المضادّ أنه لا يمكن لأحد التوفيق عقلانيًّا بين السطوة العامة لخالق عليم خيّر وحجم الشر والشقاء الذي يعانيه العالم، بوصفه «الملجأ الكبير للملحد»، حيث تَمَسَّك بأن النيوتنية تحديدًا مدعومة بكلارك، بتوكيدها «أنّ معرفة كائن أسمى خلق كل شيء، ورتب كل شيء بحرية»، هي ما يفنّد قَطْعًا هذا الاستدلال العقلي.[107]

وحتى أربعينيات القرن الثامن عشر، كبح «البرهان المؤسَّس على التصميم» في الواقع انتقادات إسبينوزا وبيل المتعلقة بالعناية الإلهية. إذا كان هيوم ومونتسكيو، قد اعتقدا، مثل فولتير، أنّ شكلًا من الدين يتوج خالقًا إلهيًّا ومُشرِّعًا عامًّا، ويَعِدُ بالثواب والعقاب في الحياة الآخرة أمر لا غنى عنه، فإن فولتير اختلف بشكل لافت مع هيوم، فضلًا عن بيل والإسبينوزيين، عبر محاجته بأنه يَتعيَّن أن تنعكس حرية الكائن الأسمى بقَدْر ضئيل ومُتَشَظٍّ في حرية إرادة الإنسان أيضًا. إذ في غيابها، كيف يمكن أن يُحمّل أحد مسؤولية تصرفاته اللاأخلاقية؟ إذا كان هناك جوهر واحد فقط، وكل ما يوجد متصل واحد، يعمل بطريقة ميكانيكية وضرورية، فإن الإنسانية أيضًا سوف «تكون مُحتَّمة بالضرورة»، مثلما يعتقد كولنز وماندفيل، تأسيًا بإسبينوزا؛ ولكن فولتير اعتبر هذا مغالَطة مناوئة للغاية للأخلاق والنظام الاجتماعي.[108] ويرى فولتير أن لوك، ونيوتن، وكلارك كلهم يبيّنون أن «الكائن الحرّ بلا حدود» منح مخلوقه الإنسان جزءًا محدودًا من هذه الحرية.[109] وكانت هذه الفكرة، التي يَعتقد أنها أساسية للأخلاقيات البشرية، جوهريّة في نسقه ويمكن البرهنة عليها بطريقة غير ممكنة بالنسبة لخلود النفس، على الرغم من أنّه أيضًا شيء يَتعيَّن حَضّ البشر على الإيمان به.[110]

ومع ذلك، لم يكن من السهل رفض حجج بيل، وكولنز، وماندفيل ضد الإرادة الحرة، ولا زعمهم أن الدين لا يكبح، في النهاية، شرور البشر وآثامهم «وأنه يجب أن يُعزى، حسب تعبير بيل، «إلى مبادئ أخرى»، الحاجز الذي يحافظ على المجتمعات، وتحديدًا الكوابح الدنيوية التي تفرضها

(105) Bayle, *Réponse*, v. 226-42; Rihs, *Voltaire*, 111, 120-32, 144-5; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 458-60.

(106) Fichera, *Il Deismo critico*, 100; Benelli, *Voltaire metafisico*, 78-9.

(107) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 196; Porset, 'Voltaire et Meslier', 196-8.

(108) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 92; Wade, *Intellectual Development*, 698-9; Ehrard, *L'Idée*, 453-5; Walters and Barber, 'Introduction', 113; Berman, 'Determinism', 252.

(109) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 213-14, 216; Benelli, *Voltaire metafisico*, 72-3, 78-9, 96.

(110) Voltaire, *Traité de métaphysique*, 458; Diderot, *Œuvres philosophiques*, 23 n.

الحكومة.[111] وبعد دو مارسي وميسليه، جادل المفكرون الراديكاليون الفرنسيون في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، مثل فوفنارغ في كتابه **رسالة في حرية الاختيار** *Traité sur le libre arbitre*) (حوالى 1737)، مرة أخرى بأنّ الأخلاق و«الأعمال الصالحة» ليست متحيّزة «تؤسّس للحاجة إلى أفعالنا» وليست حتمية يناقضها إقرارٌ بأنّ «الإنسانية» أعظم الفضائل.[112] والعقاب وَفْقَ هذه الخطة، كما يحثّ كولنز، براغماتي ونفعي، بالتأكيد، لكنّه أيضًا «عادل».[113] ومنذ 1747، رفض ديدرو أيضًا بشكل مطلَق حرية الاختيار بينما ناصر، مثل إسبينوزا، وبيل، وكولنز، ومانديفيل، وبولانفيلييه، وميسليه، ودو مارسي، وفوفنارغ، في الوقت نفسه، صحة أخلاقيات علمانيّة مستقلة وعدالة العقاب في ظلّ القانون.[114]

وتكشف إستراتيجيّة مونتسكيو، في الوقت نفسه، عن تماثلات كثيرة مع إستراتجية فولتير. وبعد سنوات من البحث «الفلسفي» التاريخي الدقيق على منوال المسار الذي ارتاده بيل، وبولانفيلييه، وفريري، حيث تأمّل في القضايا التي ورثها منهم، يقرّ اكتشاف مونتسكيو العظيم حَوْلَ الإنسانية، كما وضّحه في كتاب **روح القوانين**، أن التاريخ الإنساني ليس في النهاية، مُتّصلًا وحيدًا، مثلما تصور بيل، وفونتنيل، وفولتير، بل بالأحرى تعدُّديّة ضخمة من السياقات المختلفة حيث تكوّن العادات، والقوانين، والمُؤسَّسات، فضلًا عن الأخلاقيات والدين، حزمًا معقدة من مجموعات مترابطة معيّنة من العلاقات والظروف. وفي حين كان مونتسكيو يشاطر إسبينوزا وبيل في نفورهما من الطغيان، والقمع، والحرب، والسطوة الكنسية، وكان مستعدًّا لأن يقبل، مثلهما، وجود معايير مُفَضَّلة ينبغي على كل المجتمعات أن تصونها، خاصة تلك التي تحابي الاستقرار الاجتماعي، والتسامح، والحرية الفردية، فإنه رفض فكرة الأخلاقيات العامة، وفي الواقع، وكما صيغت بشكل مناسب، لم يكن «يؤمن بالحلول العامة، ولا بأي حلول بسيطة أو نهائية على الإطلاق».[115]

ويكمن جوهر الحكمة، السياسية والفلسفية، بالنسبة له، في الاعتدال وخاصة الاعتدال الذي يُكيِّف مع طبيعة الأشياء كما نجدها.[116] وعلى هذا الأساس، قام بتطوير الفكرة بأنه ليست هناك أخلاقيات واحدة بل عدة أخلاقيات مختلفة، يتطلب تصنيفها دراسة دقيقة بحسبان أن مبادئ أخلاقية مختلفة تناسب بشكل أكثر أو أقلّ، حسب الظروف، أنواعًا بعينها من الحكومة والمجتمع. ومتَّفقًا مع فولتير على أن المعتقد الديني مع الإيمان الشعبي بالجنة والنار والثواب والعقاب فوق الطبيعي أمور جوهرية للأخلاقيات وحكم القانون، يهاجم مونتسكيو بيل حَوْلَ هذه المسألة، في كتابه **شذرات صحفية**، وهي مجموعة من الخربشات، في 1715.[117]

---

(111) Bayle, *Réponse*, v. 241; Pascaul López, *Bernard Mandeville*, 79-80.

(112) Vauvenargues, *Traité sur le libre arbitre*, 195, 197-8; McKenna, 'Vauvenargues', 217, 223-4.

(113) Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 422-3.

(114) Duflo, *Diderot philosophe*, 59-61, 406; Dupré, *Enlightenment*, 119.

(115) Berlin, 'Montesquieu', 284; Courtney, 'Montesquieu and Natural Law', 57-9.

(116) Ehrard, *L'Idée*, 378-9; Goyard-Fabre, *Montesquieu*, 273-4.

(117) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 396.

وفي حين أنه بالنسبة لإسبينوزا أو بيل ليس هناك اختلاف جوهري بين المجتمع المسيحي، أو الوثني، أو الملحد فيما يتعلق بالحيوية السياسية والأخلاقية،(118) فإن مونتسكيو يعتقد أن هناك، ويَتعيَّن أن يكون هناك، انسجام بين الدين والأخلاق في الدول المسيحية وغير المسيحية على حد سواء، نظرًا لأن الدين، حتى إذا كان باطلًا، يُؤمِّن أفضل احتمال «لاستقامة البشر».(119) ويُوظِّف هذه الحجّة بشكل صريح ضد الإسبينوزية. غير أن أسلوبه في القيام بذلك، كما لاحظ الأب جان باتيست غوتييه في 1752، يحتوي داخله على بذرة «شريرة» من الاستسلام لمذهب إسبينوزا القائل بأن الأديان صياغات بشرية، وبدلًا من كونها مُقدَّرة إلهيًّا، فإن «العدالة ترتهن لاتفاقات بشرية».(120)

ويجب أن نأمل في أن الله موجود، في ما يتفكر مونتسكيو، وإذا لم يكن موجودًا، يَتعيَّن إذًا أن نقبل أنه يظل يُنصح بالدفاع عن الدين والحفاظ عليه.(121) غير أن هذه الإستراتيجية جعلته عرضة بشكل خَطِر للنقد من اليسار واليمين على حد سواء. وبتذكير القراء أن فلسفة إسبينوزا تعني أنه يجب على المجتمع والدولة أن يسمحا للناس بالحصول على قَدْر ما يريدونه على المستوى الفردي بشرط توافق الفرد مع أي واحد آخر يقوم بالشيء نفسه، أي «فلسفة سياسية وأخلاقية مُؤسَّسة على مبدأ المساواة في المتعة وإشباع الرغبة»، وهو معتقد ليبرتاني أساسًا، فإن منتقدي مونتسكيو الجانسينيين أشاروا إلى أنه على الرغم من رفضه المساواة، وتحفظاته المُتعلِّقة بحرية الفكر، ونفوره من الحرية الجنسية للنساء (خاصة في الجمهوريات)، فإن تَصوُّر مونتسكيو للحرية المدنية لا يختلف بأي حال بالكامل عن تَصوُّر إسبينوزا.(122) ويشكو غوتييه من أن مونتسكيو يسعى لتجنب عواقب تَصوُّر إسبينوزا في العدالة، مسلّمًا بأنه إذا لم تكن العدالة مطلقة وأبدية، وإذا كانت ترتهن فقط لبراعة الإنسان، «فإنها ستكون حقيقة رهيبة» يَتعيَّن إخفاؤها، بقَدْر الإمكان، عن الناس العاديين. ولكن بالتلميح، كما فعل، إلى أن «مبدأ إسبينوزا قد يكون صحيحًا»،(123) ألم يقم مونتسكيو، على مستوى ميتافيزيقي أعمق، بإماطة اللثام عن الحقيقة القبيحة، أي إنه في الواقع لا يحارب إسبينوزا على الإطلاق ولكن بدلًا من ذلك يتراجع ببساطة أمامه؟

مع ذلك، كان مونتسكيو، بلا شك، أكثر قوة في الهجوم على أطروحة بيل بأن مجتمعًا من المَلاحدة لا يمكن أن يعمل بنجاح واستمرارية فحسب، ولكن أيضًا بتحابٍّ أكثر من

---

(118) Bayle, *Continuation*, ii. 690-1; Hochstrasser, 'Claims', 32; Braun, 'Diderot', 48-9, 55; Gros, 'Tolérance et le problème', 432, 434, 439.

(119) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 700; Kra, *Religion in Montesquieu's* Lettres persanes, 83; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 27, 37-8.

(120) [Gaultier], Lettres persanes *convaincues*, 34-6, 101; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 55-6.

(121) Kra, *Religion in Montesquieu's* Lettres persanes, 213.

(122) [Gaultier], Lettres persanes *convaincues*, 35; Livesey, *Making Democracy*, 35; Carrithers, 'Democratic and Aristocratic', 133-4.

(123) [Gaultier], Lettres persanes *convaincues*, 35-6, 101; Payne, *The Philosophes*, 68-9; Kra, *Religion in Montesquieu's* Lettres persanes, 83, 213; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 28.

مجتمع من المؤمنين بالعناية الإلهية، وبالثواب والعقاب في الحياة الآخرة، رافضًا هذا بوصفه مفارقة بيليّة «بامتياز». وضد «حماقة بيل» هذه، يُؤكِّد مونتسكيو فعالية الدين، مسيحي وغير مسيحي، في تعزيز احترام القوانين والأخلاقيات،[124] حيث يجادل بأن البشر مُكيَّفون طبيعيًّا بشكل كبير بالخوف والأمل بحيث «يصعب» على أي عقيدة لا تتحدث عن الجنة ولا النار «أن ترضيهم»؛ ولكي يلقى الاحترام يَتعيَّن على الدين المُنظَّم أن يتبنى المعجزات والغوامض.[125] وحتى الدين الذي لا شك في أنه مُتَدَنٍّ مكانة، وهذه هي رؤيته في الكونفوشية، لأنها لا تقول بخلود النفس، هو الذي يمكنه، في ما يجادل، أن يُؤمِّن منافع اجتماعية وأخلاقية لا غنى عنها.[126]

وبينما يقترح إسبينوزا وبيل كبح السلوك السيئ، وتعزيز أهداف المجتمع الأخلاقية، بالاقتصار على استخدام القوانين، والروادع القانونية، والعقوبات، من دون أسس لاهوتية، مُؤكِّدين على حيوية شرعتهما الأخلاقية المُؤسَّسة حصريًّا على قيم دنيوية، يزعم مونتسكيو أنه يَتعيَّن أن تُؤَسَّس الشرعة الأخلاقية على قيم متعالية وعلى الدين. وكان الأمر الذي دفع مونتسكيو لأن يعلن، في كتابه **رسائل فارسية**، أن الناس العاديين «حيوانات ترى وتسمع، ولكنها لا تفكر»، أبعد بكثير من مُجرَّد كونه استعلاء أرستقراطيًّا.[127] بدلًا من ذلك، فإن هذه الفكرة مُهِمَّة في نقده لإسبينوزا وبيل: نظرًا لأن الناس لا يفكرون، فإن استجاباتهم وسلوكهم الأخلاقي ليست نتاجًا للقناعة أو العقل ولكنها نابعة عن توقيرهم وثقتهم بما هو فوق طبيعي وبعقيدتهم. هنا بوجه خاص، ولكن أيضًا في دعمه لأطروحة النبلاء، ورفضه للمساواة، لدى مونتسكيو بعض المُبرِّرات للاحتجاج، في كتابه **اعتذار عن روح القوانين**، الذي نُشر بجنيف في شباط (فبراير) 1750، على أن منتقديه لم يفهموه إلا قليلًا بحيث «نسبوا إلى إسبينوزا» الآراء نفسها التي كان مونتسكيو يعرضها «ضد الإسبينوزية».[128]

وكانت مقاربة هيوم للأخلاقيات والنظام الاجتماعي أقرب بالأحرى، وفي العموم، إلى مونتسكيو منها إلى فولتير. ذلك لأنه أيضًا يستبعد عمليًّا العناية الإلهية بالإضافة إلى الإرادة الحرة وعناصر أخرى من «الدين الطبيعي».[129] ومُطوِّرًا نظريته الأخلاقية، حين كان مُفكِّرًا شابًّا، في الوقت نفسه مثل فولتير، في ثلاثينيات القرن الثامن عشر، اكتملت فلسفة هيوم في أساسياتها في أوائل أربعينيات القرن الثامن عشر[130]، وقد صمم هذا الإسكتلندي العظيم أسلوبًا مُميَّزًا لإعادة التقليد،

---

(124) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 698-9, 810, 814, 1036; Schlüter, *Französische Toleranzdebatte*, 192; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 19-20.

(125) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 705; Ehrard, *L'Idée*, 466-7.

(126) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 702; Bartlett, *Idea of Enlightenment*, 28-9.

(127) Romani, 'All Montesquieu's Sons', 192.

(128) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 809.

(129) Norton, 'Hume, Human Nature', 156, 158; Gaskin, 'Hume on Religion', 334-5; Stewart, *Opinion and Reform*, 150-1.

(130) Stewart, *Opinion and Reform*, 315.

والنظام الكنسي، والمَلكية، والأرستقراطية، وبدأ بالهجوم على فكرة أن الأخلاق يمكن البرهنة عليها بالعقل. وفي هذا، تأسَّى بشكل وثيق بفيلسوف ألستر فرانسيس هتشيسون (Francis Hutcheson) (1694–1746)، وهو نيوتني وليس أقل قوة في إيمانه بالعناية الإلهية من فولتير لكنه يختلف بشدة مع كلارك وغيره من النيوتنيين بخصوص العَلاقة بين العقل والأخلاقيات.[131]

وقد شمل هتشيسون ضِمْنَ نزعته النيوتنية نظرية شافتسبري حَوْلَ الحس الأخلاقي والخير الطبيعي، وكَيَّفها مع سياق مسيحي بطريقة أكثر تحديدًا من صاحبها الأصلي. وعارض بقوة ما أطلق عليه، مُردِّدًا صدى شافتسبري، «الرأي الأبيقوري»، أن «كل رغبات الذهن البشري، أو بالأحرى كل الطبائع المُفكِّرة، اختُزلت في حب الذات، أو الرغبة في السعادة الخاصة».[132] وهذه بالنسبة له نزعة خبيثة رأى أنها وصلت ذروتها عند مانديفيل، الذي كانت نظريته الأخلاقية الإسبينوزية الهدف الرئيس لهتشيسون في عمله **بحث في أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة** (*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*) (1725)، وكان الإحياء الحديث «للرأى الأبيقوري» شيئًا أرجعه هتشيسون، مثل شافتسبري، بصورة صريحة إلى هوبز وإسبينوزا.[133] ويتصور هتشيسون، أيضًا مثل شافتسبري، هذين الموقفين المتعارضين بوصفهما التقليدين العظيمين للنظرية الأخلاقية الغربية. وبتأييده «الرأي المعارض» لرأي «الأبيقوريين»، يقترح هتشيسون أننا لا نبرهن على حب الذات فحسب، ولكن «أيضًا على العواطف الخيّرة تجاه الآخرين».[134] إن موافقتنا على الأفعال الأخلاقية، فيما يحض، لا تنشأ، ولا ينبغي أن تنشأ، بشكل مناسب عن آثارها، الاجتماعية أو الشخصية. وأيضًا بإنكاره بشكل حازم أنه يمكن للعقل الكشف على محتوى الأخلاقيات، تَسَبَّب في استهجان لوكلرك المفعم بالازدراء، ولكن هيوم تأسَّى به وأكَّد مثله علي الحساسية بدلًا من العقل أساسًا للأخلاق.[135]

أما في ما يتعلق بالمعجزات، والوحي، والفاعلية فوق الطبيعية، فإن هيوم، بعكس هتشيسون، لم يختلف إلا هامشيًّا عن الإسبينوزيين، ولو أن الهامش (كون رفضه للمعجزات تقريبًا ولكن ليس تمامًا أمرًا بدهيًّا بشكل قبْلي) ليس ضئيلًا[136]. غير أن استنتاجاته من ارتيابيته في المعجزات والإرادة الحرة، فيما يتعلق بالدين، والأخلاقيات، والسياسة، كانت مختلفة بشكل أساسي عن ارتيابية الراديكاليين، ربما باستثناء كولنز. وقد زعم العقليون، ولوك، ولايبنتز أننا نعيش في كون مُقدَّر من الله حيث يبرهن العقل على حقيقة القواعد الأخلاقية المنقولة إلى الجنس البشري عبر الوحي، وفي الواقع قد يمكن اعتبار كمال الأخلاقيات المسيحية أحد البراهين على أن المسيحية هي

(131) Hutcheson, *Essay*, 155-7; Turco, 'Moral Sense', 140-1; Haakonssen, 'Natural Jurisprudence', 206, 209.

(132) Hutcheson, *Essay*, 134-5.

(133) Ibid., 134; Klein, *Shaftesbury*, 61; Pascual López, *Bernard Mandeville*, 76-9, 83-5.

(134) Hutcheson, *Essay*, 136-7; Norton, 'Hume, Human Nature', 154-5.

(135) Turco, 'Moral Sense', 141, 144; Darwall, 'Hume', 62, 64, 75; Stewart, *Opinion and Reform*, 80-97, 110-19.

(136) Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 6, 134; Fogelin, *Defence of Hume*, 18-19, 25.

العقيدة الصحيحة. وينكر إسبينوزا وبيل هذا. ولكن لم تكن فلسفتهما الأخلاقية «نسبوية» إلا بمعنى أنهما قبلا ما اعتبراه احتياجات وخصائص إنسانية عامة، بدلًا من أيّ معيار خارجي أو موحى به، مثل مقياس الصالح والطالح، والفضيلة والرذيلة، بين البشر.

ومتصاديًا مع شافتسبري وهتشيسون في التوكيد على الحس الأخلاقي، جمعت نظرية هيوم الأخلاقية بإسلوب لافت الحساسية مع عناصر مأخوذة من مانديفيل.[137] وفي حين رفض المُوافَقة على أنه يمكن للعقل أن يبرهن على محتويات الأخلاق، أو أن هناك أخلاقيات عامة، فإن هيوم لم يختلف مع هوبز، وإسبينوزا، وبيل، وكولنز، ومانديفيل في الاعتقاد بأن للعدالة في كل المجتمعات، وللمصلحة العامة، مَصدرًا عامًّا مشتركًا، منشؤه صدام الشهوات الفردية، وأنه في مصلحة الجميع كبت ما سيكون خلاف ذلك فوضى جامحة لا يمكن السيطرة عليها. وبالنسبة له كذلك، «تحقيق السعادة» هو هدف كل إنسان، وحتى المُتوَحِّش، حسب تعبيره، «لا ينسى، ولو للحظة، هذا الغرض العظيم لوجوده»؛ وفي الواقع، فإن هيوم يجمع بين الحرية والضرورة ضِمْنَ نزعة تساوقية تُناظِر بشكل مباشر نزعة إسبينوزا، وبيل، وفي هذا الصدد، كولنز المُقنِّع بدرجة عالية.[138]

بالنسبة لهيوم إذًا، مثل إسبينوزا وبيل وكولنز، الأخلاق مستقلة تمامًا عن الدين وليس هناك «أساس أقوى لواجباتنا السياسية من المصلحة، والأعراف الإنسانية».[139] ومُسلِّمًا بأن المصلحة الشخصية أَصْل الدافع إلى تأسيس العدالة، فإنه يوافق كذلك (في حين ينتقد ماندیفیل على المُبالَغة في دور المهارة السياسية متجاهلًا دور الحس الأخلاقي في الأفراد) على أن تطوير الإنسان لإحساس من التعاطف مع المصلحة المشتركة، ومبادئ العدالة، شيء طبيعي وضروري معًا. بالإضافة إلى ذلك، فإن مثل هذه العدالة غالبًا ما كانت تُدفع «إلى الأمام بمهارة السياسيين الذين، من أَجْل حكم الناس بسهولة أكثر، والحفاظ على السلام في المجتمع الإنساني، بذلوا جهدهم لخلق هيبة للعدالة، وكُرْه للظلم».[140]

الولاء السياسي والالتزام الأخلاقي هما في الواقع اختراعان بشريّان ولهما الأصل نفسه في الطبيعة، والوظيفة نفسها في المجتمع، والمكانة نفسها، كونهما مُؤسَّسين على المصلحة المشتركة للجميع. وفي الواقع، فإن نبذ هيوم عقد هوبز الاجتماعي، واعتماده على المصلحة الشخصية المستمرة لتفسير الخضوع السياسي، تُناظِر تحركات مشابهة عند إسبينوزا وبيل.[141] كما أن هيوم لا يستبعد كُلِّيًّا المضامين الثورية لمثل هذا الموقف، وعلى الرغم من أنه، مثل الترميدوري

(137) Turco, 'Moral Sense', 144-5; Himmelfarb, 'Two Enlightenments', 301-2; Haakonssen, 'Natural Jurisprudence', 211.

(138) Hume, *Essays*, 148; Fogelin, *Defense of Hume*, 59-61; Landucci, 'Mente e corpo', 130, 136; Bouchardy, *Pierre Bayle*, 257-60; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 346-54.

(139) Hume, *Treatise*, 543; Gaskin, 'Hume on Religion', 333-4; Rothschild, *Economic Sentiments*, 230-1.

(140) Hume, *Treatise*, 500; Norton, 'Hume, Human Nature', 165-6.

(141) Hume, *Treatise*, 550-1.

(Thermidorean) الفرنسي المُتَحَمّس لهيوم، بورتاليس (Portalis)، لم يكن مستعدًّا بأي حال للتسليم كمبدأ عام بأن السلطة السيادية في المجتمع تنبثق من الشعب، فإنه يقبل أن الحكومة للمصلحة المشتركة، وليس لها أساس آخر، وأن التمرد المُسلَّح ضد طغاة لا يُطاقون مثل نيرون وفيليب الثاني، لذلك، طبيعي وحتمي ومُبرَّر.(142)

إضافة إلى هذا، يعتبر هيوم «الخرافة» «عدوًّا للحرية المدنية»، بحسبان أنها، حسب تعبيره في 1741، «تُروِّض الناس وتجعلهم أذلّاء وجاهزين للعبودية».(143) كما أنه لا يختلف كثيرًا مع إسبينوزا وبيل في التحذير من أن التمرد المُسَلَّح ضد الطغاة ليس مناسبًا إلا في الحالات المتطرفة، نظرًا لأن «الاضطرابات العنيفة التي تصاحب دائمًا هذه الثورات» يمكن أن تُسبِّب ضررًا كبيرًا، وتميل «بشكل مباشر إلى تخريب كل الحكومة، وتسبب فوضى واضطرابًا عامًّا بين البشر».(144) «القاعدة العامة»، في ما يُؤكِّد هيوم، «تستلزم الخضوع؛ وفي حالات الطغيان والقمع البشعة فقط، يمكن أن يحدث الاستثناء».(145) بدلًا من ذلك، يكمن اختلاف هيوم الأساسي مع التنوير الراديكالي في رفضه قبول عَدَم وجود شرعية أخلاقية أو صحة في الأديان والتراتبيات الاجتماعية لأننا ببساطة نشكّ في كونها مُقدَّرة إلهيًّا، وخاصة في رفضه الحكم على الأديان، أو النظم الأخلاقية، أو أنواع الحكومات على أساس عقلانيتها أو قدرتها على خدمة المصلحة المشتركة. ذلك أن هيوم يزعم أن مبدأه في الأصول العاطفية، غير العقلانية للأخلاقي والعدالة «يمنح السُّلطة لكل حكومات العالم الأكثر تَرَسُّخًا من دون استثناء: أعني، حيازة طويلة في أيّ شكل واحد من الحكومة، أو تعاقب للأمراء».(146)

وبالطبع، عندما يرجع المرء إلى الوراء كثيرًا بما يكفي، فإنه سوف يكتشف أن كل المَلكيات والنظم الأخرى في العالم «تَأَسَّست في المقام الأول على الاغتصاب والتمرد»، على نحو «أسوأ من المشكوك فيه أو غير اليقيني».(147) ولكن الخلافة الشرعية، فيما يعتقد هيوم، غير مهمة للشرعية الحقيقية بقَدْر عدم أهمية المصادقة الإلهية: إن مرور الوقت وقوة العادة، كما يجادل، هي التي «تعزز حقهم» وتمنح السلطة. وبهذه الطريقة، قام بتصميم نسبوية محافظة تتناظر بشكل وثيق مع نسبوية مونتسكيو. غير أنه في حين يعتبر مونتسكيو ما أطلق عليه هيوم «الأسباب الطبيعية»، الجغرافيا، والهواء، والمناخ، مُؤثِّرات حاسمة تساعد على تشكيل الاستمرارية الثقافية بجانب المُؤسَّسات، وهي «روح» تُشكِّل عاملًا ثابتًا ونشطًا في التطور السياسي المستقبلي، فإن هيوم يرى أن السياق التاريخي ومرور الوقت، و«الأسباب الأخلاقية»، أي الظروف التي «تعمل في الذهن بوصفها دوافع أو أسبابًا،

(142) Ibid., 552; Hume, *Essays*, 94, 489-90; *Gay, Enlightenment*, ii. 454-5; Bongie, *David Hume*, 107, 198-201; Haakonssen, 'Structure', 203.

(143) Hume, *Essays*, 73-8; Hume, 'Of Superstition', 250; Gaskin, 'Hume on Religion', 335; Himmelfarb, 'Two Enlightenments', 321; Stewart, 'Religion', 48.

(144) Hume, *Treatise*, 553.

(145) Ibid. 554; Hume, *Essays*, 511; Stewart, *Opinion and Reform*, 174, 242.

(146) Hume, *Treatise*, 556; Wootton, 'David Hume «the Historian»', 297.

(147) Hume, *Treatise*, 556.

والتي تجعل مجموعة بعينها من الأخلاق أمرًا نعتاد عليه»، هي الأمر المهم.[148] وفي الواقع، كان هيوم ميالًا لأن «يشك كُلّيًا» في أن البشر «يدينون بأي شيء من مزاجهم أو عبقريتهم إلى الهواء أو الطعام أو المناخ».[149]

وبالتالي، في حين أن الافتراضات الإسبينوزية حَوْلَ المصلحة الشخصية كانت صحيحة، لا يوجد هناك بالنسبة لهيوم نموذج عامّ، من قبيل الجمهورانية الديمقراطية، أو الحكم المطلق العلماني عند بيل، مُفضَّل في السياسة، ولا قواعد عامة للدستورية أو «المصلحة المشتركة»: إن المصلحة هي التي تحدد الغريزة العامة؛ ولكن العادة هي التي تُحدِّد الاتجاه المُعيَّن».[150] وقد يكون هيوم يُفضِّل قليلًا الجمهوريات على المَلكيات، ولم يشاطر وجهة نظر مونتسكيو في أن الجمهوريات مناسبة فقط للأراضي الصغيرة، ولكنه أنكر بشكل حازم أن السيادة السياسية تنبثق من الشعب.[151] إضافة إلى ذلك، يُشكِّل الدين، بشرط أن تضبط الدولة الحماسة الدينية و«الخرافة»، جزءًا جوهريًّا من النسيج الأخلاقي والسياسي للمجتمع وهو ضروري لسياسة متوازنة وسليمة، حتى وإن كانت مزاعمها بالتفويض فوق الطبيعي موضع شك، وهي حسب هيوم،[152] تُفسد أسمى صور الأخلاق. وعلى الرغم من أنه لا يجد أي أساس فلسفي للعقيدة، أو أساس لاهوتي للأخلاق، لم يعتبر هيوم الدين في حد ذاته مُجرَّد خرافة. بدلًا من ذلك، رفض أن يستبعد الخلق الإلهي والمعجزات قبليًّا، وسلّم بأن «كل إطار الطبيعة»، مثلما يعتقد النيوتنيون وفولتير، يدعم في ما يبدو، على الأقل بوصفه تَصوُّرًا معقولًا، فكرة «بارئ عاقل».[153]

وقد مَكَّنَ هذا الموقف الارتيابي هيوم من الجمع بين ذهنية محافظة وتأييد مُتَحَمِّس للثورة المجيدة، «تلك الثورة الشهيرة، التي كان لها تأثير سعيد على دستورنا».[154] ومهما كان مريبًا عزل جيمس الثاني، وتتويج أمير أورانج، في 1689، من وجهة نظر مناصرة للشرعية، «فإن الوقت والعادة يمنحان السلطة لكل أشكال الحكومة، وكل حالات تعاقب الأمراء، والسلطة التي تأسست في البداية فقط على الظلم والعنف، تصبح مع مرور الوقت قانونية وملزمة».[155] كذلك لم يكن طول المدة لازمًا لإسباغ هذه الشرعية على الحكومة، أو الكنيسة، أو النظام الأخلاقي على الإطلاق. «لم يحز ملوك فرنسا على السلطة المطلقة لأكثر من حكم عهدين»، في ما يلاحظ،

(148) Hume, *Essays*, 198; Westerman, *Disintegration*, 236, 232.

(149) Hume, *Essays*, 200; Gay, *Enlightenment*, ii. 330; Wootton, 'David Hume «the Historian»', 294-5.

(150) Hume, *Treatise*, 556; Turco, 'Moral Sense', 145.

(151) Hume, *Essays*, 94, 515-16, 527; Stewart, *Opinion and Reform*, 284.

(152) Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 194-8.

(153) Hume, *Dialogues*, 191-4; Gaskin, 'Hume on Religion', 319-20, 338; Fogelin, *Defense of Hume*, 18-19.

(154) Hume, *Treatise*, 563; Haakonssen, 'Structure', 209; Wootton, 'David Hume «the Historian»', 302, 306-7; Stewart, *Opinion and Reform*, 242-5.

(155) Hume, *Treatise*, 566; Hume, *Essays*, 506-8; Straka, 'Sixteen Eighty-Eight', 143, 146-7.

ومع ذلك فإن عـددًا قليلًا فقط في فرنسا يتشككون في شرعية الملكية الفرنسية، وفي الواقع «لا شيء يبدو أكثر إسرافًا بالنسبة للفرنسيين من الحديث عن حرياتهم»، كما أشار هيوم الذي كان أقل ميلًا للحكم المطلق الفرنسـي من الحكومة المختلطة البريطانية، ومع ذلك أكّد الخاصية الحضارية والشرعية للتاج الفرنسـي في القرن الثامن عشر، وكذلك للملكيات القارية المطلقة الأخـرى.[156] ويُعَدّ مركزيًا في نسق هيوم الأخلاقي، وبدرجة أكبر في نسقه السياسي، فكرة أن «الحق في السلطة ليس سوى الحيازة المستمرة للسلطة، التي تحافظ عليها قوانين المجتمع ومصالح الجنس البشري»، وهو مبدأ يضع فلسفته بشكل مباشر في مُواجَهة الراديكالية الإسبينوزية للجمهوريات الديمقراطية.[157]

وقد رفض هيوم ربوبية فولتير، لكنّه على العكس منه، لم يؤيد «حرية الاختيار»، ولا خلود النفس، ولا في الواقع تطوعية باربيراك (وبوفندورف)، وظَلَّ، على الأقل فلسفيًا، مُتردِّدًا بخصوص «البرهان المُؤسَّس على التصميم» عند نيوتن.[158] ولكنه ظَلَّ كذلك بعيدًا عن التنوير الراديكالي في ثلاثة جوانب حاسمة: أولًا، كان هناك ما يُطلق عليه أحيانًا «الاعتدال» (أي النفور) من التطبيق الجارف للعقل الفلسفي على كل شيء، وكان من أهدافه الرئيسة، كما رأينا، تقييد سلطة الفلسفة عبر غرس ما أطلق عليه «تَصوُّر حَوْلَ عيوب الفهم الإنساني وحدوده الضيقة».[159] ثانيًا، ينكر هيوم أن رفض المعجزات والفاعلية فوق الطبيعية يعني أنه يَتعيَّن علينا أن نستبدل باللاهوت تَصوُّرًا مُتكامِلًا لكون مُنظَّم تنظيمًا متساوقًا، مجموعة واحدة من القواعد تحكم كل الواقع ولا يُستثنى منها شيء. النتائج السياسية، والاجتماعية، والأخلاقية التي استخلصها إسبينوزا وبيل من تقويضهما اللاهوت بدت له غير مُبرَّرة تمامًا. وثالثًا وأخيرًا، شملت نزعة هيوم المُحافِظة الأخلاق نفسها، حيث ساعدت نظريته الأخلاقية، المُؤسَّسة على العادة، والتقليد، والحساسية، على تعزيز نزعته السياسية والدينية المحافظة.

وعلى وجه الدقة، فإن هذه الأداة المنظّمة «لأولئك الذين يوكدون أن الفضيلة ليست سوى التطابق مع العقل، وأن هناك مُلاءَمات وعدم مُلاءَمات أبدية للأشياء، وهي واحدة لكل كائن عاقل ينظر فيها؛ وأن المقاييس غير القابلة للتغيير للصواب والخطأ تفرض التزامًا، ليس فقط على المخلوقات البشرية، بل كذلك على المعبود نفسه» ـ هذه الأداة هي ما قاومه هيوم بقوة، بشكل لا يختلف عن مونتسكيو. وكان هذا في الواقع هدف عمله الرئيس الأول، **بحث في الطبيعة البشرية** (*A Treatise of Human Nature*)، الذي ألّفه عندما كان مقيمًا في فرنسا، خلال السنوات 1734ـ1737، تقريبًا عندما بدأ مونتسكيو في تأليف **روح القوانين**.[160] وعبر زعمه بأنه ليس للعقل تأثير على المشاعر الإنسانية،

---

(156) Hume, *Treatise*, 557; Hume, 'Of Superstition', 251; Gay, *Enlightenment*, ii. 335-6; Haakonssen, 'Structure', 204-5; Wootton, 'David Hume «the Historian»', 296.

(157) Hume, *Treatise*, 557.

(158) Hume, *Dialogues*, 140-52, 184-5; Fogelin, 'Hume's Scepticism', 93; Stewart, *Opinion and Reform*, 150.

(159) Wolheim, 'Introduction', 28-9; Fogelin, 'Hume's Scepticism', 90-1.

(160) Hume, *Treatise*, 456; Hutcheson, *Essay*, 137-44.

أو على السلوك، في حين أن الأوامر الأخلاقية التي تُغرس في الناس أثناء تنشئتهم وتعليمهم تُؤثِّر على التوجهات، يعتقد هيوم أن تأثير أفكارنا الأخلاقية على سلوكنا ينبثق أساسًا من أسباب غير عقلانية.

ولم ينكر هيوم أن العقل له خاصية رياضية بشكل دقيق، وأن «الحقيقة أو الباطل يكمن في اتفاق أو اختلاف إما حَوْلَ العَلاقات الحقيقية بين الأفكار، وإما حَوْلَ الوجود الحقيقي لشؤون الواقع». ولكن، بعكس أسلافه العظام بدءًا من ديكارت وما بَعْدَه، لم يكن يعتقد أن صلاحية هذه الأداة الدقيقة المصوغة بعناية تَمتَدّ بعيدًا: «لذلك، كل ما ليس عرضة لهذا الاتفاق أو الاختلاف، غير قادر على أن يكون حقيقيًا أو زائفًا، ولا يمكن أن يكون مطلقًا موضوعًا لعقلنا».[161] وباعتباره أنه من الواضح بدهيًا أن مشاعرنا، وأمنياتنا، وأفعالنا «ليست عرضة لأي من هذا الاتفاق أو الاختلاف»، فإنه يخلص إلى «أنه من المستحيل، أن يقوم العقل بالتمييز بين الخير والشر الأخلاقي؛ بحسبان أنّ لذلك التميز تأثيرًا على أفعالنا، الأمر الذي لا يقدر عليه العقل وحده».[162]

ومن خلال التأسيس على لوك وعلى ارتيابية مونتين ورفضه لارتيابية بيل المُزيَّفة، بذل هيوم جهدًا لإبراز أن هناك بالفعل مجالات كثيرة لا يمكن للفلسفة فيها إلا أن تُسلِّط ضوءًا ضئيلًا أو لا ضوء على الإطلاق، وأنها غير قادرة على تقديم أي شيء سوى عدم تيقن مُطلَق. وبعيدًا عن أن تكون نزعة بيل الستراتونية الناتج المقنع الوحيد للتقصي الفلسفي الدقيق، حسب رأي هيوم، كانت في الواقع مُجرَّد قفزة إيمانية، افتراضًا لا تُبرِّره قدرات عقلنا المحدودة. «وفي حين بدا أن نيوتن يميط اللثام عن بعض غوامض الطبيعة»، فإنه لاحظ في كتابه **تاريخ إنكلترا** (*History of England*) «أنه أظهر في الوقت نفسه عيوب الفلسفة الميكانيكية؛ وبالتالي أعاد أسرارها النهائية إلى ذلك الغموض الذي كانت فيه وسوف تظل فيه إلى الأبد».[163] «القوى الغامضة» التي اعتبرها هايخنز ولايبنتز، وفونتنيل السمة الأكثر التباسًا في نسق نيوتن، اعتبرها هيوم فضيلة إيجابية.

3. الفكر الراديكالي وتشكيل أخلاقيات علمانية

إذا كان فحوى فلسفته الأخلاقية مُحافِظًا، فما بقي من «الدين»، بالنسبة لهيوم، على وجه الخصوص في سنواته الأخيرة عندما أصبح بشكل متزايد «مناصرًا قويًّا للكنيسة القائمة»،[164] هو قبول المُمارَسات والواجبات الدينية، في أي بلد بعينه، كما هي، بشرط أن يَتَمَتَّع المجتمع والفرد بحماية كافية عبر تَسامُح مُؤسَّس وحرية فردية من «أخطاء» الدين.[165] وقد جمع مع هذا الموقف عداء ملحوظًا لأيّ مُحاوَلة لخرق الحدود والمألوفات التقليدية للمجتمع عبر تقديم نُظُم، أو مذاهب، أو أيديولوجيات جديدة. يَتعيَّن أن تكون أحكامنا الأخلاقية، بدلًا من أن تُستمد من العقل،

(161) Hutcheson, *Essay*, 356; Hume, *Treatise*, 458.

(162) Hume, *Treatise*, 458; Dupré, *Enlightenment*, 131.

(163) Wolheim, 'Introduction', 29.

(164) Stewart, *Opinion and Reform*, 280; Himmelfarb, 'Two Enlightenments', 321.

(165) Stewart, 'Religion', 45-7.

وتُبنى في نظام متساوق، مُستمدَّة من السياق الاجتماعي الذي نعيش ضمنه.[166] وعلى الرغم من أنه يمكن للفلسفة، بحكم طبيعتها، أن تُؤمِّن محتوى إيجابيًّا لما أسماه فولتير «اللاهوت الطبيعي»، فإن هيوم كان «غير ملحد» بمعنى بعينه في القرن الثامن عشر، لأنه لا يقر أيّ أساس قاطع لاستبعاد الفاعلية فوق الطبيعية بشكل نهائي ولا يرفض كُلِّيًّا «البرهان المُؤسَّس على التصميم».[167]

ولا يمكن العثور على تباين أكثر وضوحًا في منتصف القرن الثامن عشر من التباين بين الفكر الأخلاقي لهيوم وديدرو. وقد رفض ديدرو بازدراء في كتابه أفكار فلسفية (1746)[168] الخطيئة الأصلية وكل بنية الأخلاقيات المسيحية، ولهذا السبب فإن هذا الكتاب، بصحبة فلسفته الأخلاقية بصفة عامة، حُدِّد في ما بعد على أنه أحد البذور الفكرية الرئيسة للثورة الفرنسية،[169] وعلى وجه الخصوص من قبل مريد سابق لفولتير، جان فرانسوا لا هارب (Jean-François La Harpe)، الذي بعد سقوط روبسبير (Robespierre)، في 1794، تَنكَّر للفلسفة، وتبنّى موقفًا ضد فلسفي بدلًا من ذلك بوصفه الترياق العام الجديد. وعلى الرغم من أنه سبق لديدرو، في 1746، حين كان لا يزال يعتنق الربوبية، أن فَصَلَ الأخلاقيات عن الدين، والعادة، و«الخرافة»، حيث سعى إلى تحرير الفرد أو شهوته الجنسية من الارتباط بالخطيئة، وتحرير البشر للتمتع بملذات الجمال، وتَذَوُّق الأطعمة، والجنس. وقد مر وقت طويل، في ما أقر في أحد تعليقاته سنة 1746، منذ أن سُئل علماء اللاهوت كيف يمكنهم توفيق مذهب اللعنة والعذاب الأبديين مع «رحمة الله اللامحدودة» ومع ذلك لم يُقدِّموا أي إجابة![170]

وبحلول منتصف 1747 كأقصى حدّ صار ديدرو ماديًّا، ولكنه مثل إسبينوزا وبيل، حَمَلَ على محمل الجد مُهِمَّة البرهنة على الفرق بين الصواب والخطأ الأخلاقيين، والعادل والظالم، وصياغة أخلاقيات جديدة.[171] وكانت فلسفته الأخلاقية، جزئيًّا، «نفعية». ولكنها لم تكن «نفعية» تمامًا بالمعنى الذي استُخدم فيه هذا المصطلح في بريطانيا في أواخر القرن الثامن عشر. لأنه بإقرار «أن الفعل يكون الأفضل، إذا سَبَّب السعادة الأعظم للعدد الأكبر»، وهي صيغة كان هتشيسون أول من استخدمها،[172] فإن النفعيّين البنثاميّين في ما بعد، ألقوا المسؤولية الأساسية لتعريف «الخير الأعظم» وتطبيق المعيار، بروح مستبدة إلى حد ما ملائمة للمحيط الاستعماري، على كاهل الفيلسوف، والمشرّع، والإداري، ورجل الدولة. وبالنسبة للتنوير الراديكالي، في المقابل، فإن «الخير المشترك» كما صاغه الإسبينوزيون منذ أواخر القرن السابع عشر مُتَضَمَّن في نظرية جمهورية حَوْلَ تعايش إرادات متساوية وبالتالي مُتَأصِّلة في صناعة القرار الجمعي، وحرية الفرد، وإعادة تعليم عموم الناس، والسياسة

---

(166) Stewart, *Opinion and Reform*, 138, 145-6, 149-51.

(167) Stewart, 'Religion', 94; Hume, *Dialogues*, 204.

(168) Diderot, *Pensées philosophiques*, 65-6.

(169) Tarin, *Diderot*, 114-15.

(170) Diderot, *Pensées philosophiques*, 66.

(171) Duflo, *Diderot philosophe*, 382, 385, 394; Tortarolo, 'Epicurus and Diderot', 387-90.

(172) Darwall, 'Hume', 58.

الديمقراطية، حيث يعمل «الخير المشترك» بطريقة غير واعية بقَدْر (أو بدرجة أكبر) مما يعمل بطريقة واعية. ويَتعيَّن جزء من قوة الفلسفة الأخلاقية الإسبينوزية، وفلسفة ديدرو على وجه التحديد، في أنه تم تَصوُّر العقلانية البشرية بوصفها امتدادًا للحساسة وغير الواعي، بدلًا من وقوفها ضدهما أو في صراع معهما، ماضية على المنوال نفسه، لكنها قطعت شوطًا أبعد وكانت أكثر كفاءة.(173)

فلسفيًا، ما يُشكِّل تعامل ديدرو مع المجال الأخلاقي، وهو موضوع كان يرجع إليه باستمرار أثناء حياته المهنية، وقد تقصاه من زوايا كثيرة، هو انشغاله الدائم بصياغة أخلاقيات جديدة على أساس السعي الفردي للسعادة واحتياجات المجتمع. وكما هو الحال عند إسبينوزا، وبيل، وبولانفيلييه، وميسلييه، ودو مارسي، تَعَيَّن جوهرها في مبدأ أن «الإنسانية»، حسب تعبير فوفنارغ، «هي أعظم الفضائل».(174) وتتطلب منا أخلاقيات العقل، في ما يعتقد ديدرو، الالتزام «بالإرادة العامة»، أو بالخير العام لجنسنا، على حد وصفه في ملاحظاته، في 1745، حَوْلَ شافتسبري، وبالتالي ضمان أن سلوكنا وأفعالنا تتوافق مع «المصلحة العامة والمشتركة».(175) كيف يمكن توفيق المصلحة الشخصية مع «الخير المشترك» بمصطلحات دنيوية خالصة من دون الانتقاص من شأن الفضيلة عبر عرض مكافآت مستقبلية، أو عقوبة أبدية، بالنسبة لديدرو، هو التساؤل الرئيس للفلسفة الأخلاقية الذي يتمحور حَوْلَ العثور على تَوازُن حيوي بين المصلحة الفردية والعامة بطريقة مناقضة لتَصوُّر روسو العاطفي المجتمعي في «الإرادة العامة»، المشكوك فيه، كما لاحظ هبرماس (Habermas)، نظرًا لاعتماده على تَخَيُّل إحساس أخلاقي جمعي متجانس.(176)

وساخرًا من علماء النفس الأخلاقيين الذين هالَهم أنّ الرجال والنساء يتصرفون وَفْقَ انشغالات أنانية والمصلحة الخاصة، يزعم ديدرو أن كل السلوك الإنساني مدفوع بحب الذات وأن المسألة أمام الفيلسوف الأخلاقي ليست قبول الاعتراف بهذا أو رفضه، بل عقد تمييز واضح للسلوك المدفوع بالمصلحة الشخصية الذي يفضي، وذلك الذي لا يفضي، إلى ما يتوق إليه كل الرجال والنساء، وتحديدًا سعادتهم.(177) الملحد لديه مصلحة في مكافآت نمط حياته الأخلاقي، كما لديه مصلحة في رفاهية المجتمع، وللمجتمع مصلحة في غرس الأخلاق فيه، بوصفه فردًا، بينما، من ناحية أخرى، مصلحة ذلك الذي يطمح، عبر أفعاله، لكسب النعيم الأبدي، كما بيّن بيل، أكثر فجاجة ومُوجَّهة ذاتيًا من مصلحة «الملحد الفاضل»، التي استمد منها ديدرو خلاصته بأن أخلاقيات «الملحد الفاضل» أخلاق أسمى من أخلاق المؤمن بالخلاص الأبدي للمؤمن وحتى من المؤمن الفاضل حقًا.(178) وهو يجادل بأن للمعتقد الديني، بشكل حتمي، عواقب أخلاقية سلبية بدلًا من عواقب مفيدة. وحسب وجهة نظره، ذروة القدرة على التميز والأخلاق الوجيهة، حيث يشبّه ديدرو بشكل متكرر

(173) Quintili, *Pensée critique*, 476-8.

(174) Vauvenargues, *Traité sur le libre-arbitre*, 215; Gay, *Enlightenment*, i. 188.

(175) Diderot, *Essai sur le mérite*, 21; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 467; Cherni, *Diderot*, 415, 417, 426.

(176) Dahlberg, 'Habermasian Public Sphere', 128-9; O'Hagan, *Rousseau*, 117-21, 129.

(177) Duflo, *Diderot philosophe*, 388.

(178) Ibid., 382-6, 390-3.

السعي للامتياز الأدبي والفني بالسعي للسمو «الأخلاقي»، إنما تعينان في معرفة القيمة الحقيقية للأشياء، أي حب الذات، والسعي لمصلحة المرء، ومعرفة «سعادته بشكل مناسب».[179]

مع ذلك، فإن السعي لسعادة المرء الحقيقية لا يمكن تَصوُّره إلا على أساس التبصر أو العقل ويكمن، جوهريًّا، في تعديل السلوك من أجْل متابعة تلك الأهداف عندما تتطابق رغبات المرء مع «المصلحة العامّة».[180] جميعنا نُولد ولدينا ميول مزاجية سلبية سواء كانت جبنًا، أم جشعًا، أم حسدًا، أم كسلًا، أم شهوة للهيمنة، أم غرورًا، أم نطوّر هذه الميول في طفولتنا، وهي يمكن أن تتعزز بسهولة كلما كبرنا في السن. ولا يمكن كبح هذه الميول الضارة أو العديمة الفائدة، في ما يجادل، إلا عبر تعبئة طموحات ورغبات أخرى ضدها؛ ولكن لا يمكن إنجاز هذا الفعل المضادّ نفسه إلا عن طريق العقل وتشجيع الحساسية الأخلاقية، وهو منطق إسبينوزي تبناه موريللي كذلك.[181] وقد استُبعدت حرية الاختيار؛ البشر كائنات محتومة؛ ولكن يظل من الممكن تعهد الفضيلة من قبل الفرد في نفسه أو عبر دروس الخبرة والسعي للفهم، ومن قبل المجتمع، عبر التعليم والنصح.[182] الشعور بأنك فاضل ممتع، فيما يرى ديدرو، والندم مؤلم؛[183] ولكن هذا مُجرَّد جزء من تكلفة الفشل في أن تكون «فاضلا» بالمعنى الذي يقصده ديدرو.

السعادة إذًا، بالنسبة لديدرو، حالة سيكولوجية-فسيولوجية، كما يليق بنظرية مفكر مادي، تجمع عناصر جمالية ومثيرة مع أحاسيس بالسكينة والرفاهية. وعلى هذا النحو، فإنها أبعد بكثير من أن تكون مُجرَّد حالة سلبية، أي تحرّر من الألم والقلق كما هو موجود ضمنًا في أخلاقيات كوندياك التي ينتقدها ديدرو في عمله **رسالة حَوْلَ العميان** (1749).[184] لا تكمن التعاسة، بالنسبة إليه، في مُجرَّد انتفاء، أو فقدان السعادة كما أن الظل ليس غياب الضوء، كما عند كوندياك، إلا بقَدْر ما تكمن في مُجرَّد أمن غير مؤلم وخالٍ من المتاعب. بدلًا من ذلك، فإن السعادة، في نظرية ديدرو الأخلاقية، هي شيء يُسعى إليه، مكافأة ينالها أولئك الذين كسبوها عبر جهودهم الأخلاقية، والعقلانية، و«الفضيلة». إن خاصيتها الأخلاقية على وجه التحديد تنشأ على وجه الدقة من امتزاج حب الذات والمصلحة مع المراعاة، والأريحية، وخدمة الآخرين، والسعي لهذا الاندماج على أساس من الخبرة والفهم. التعليم الأخلاقي، في هذا السياق، شيء يغرسه الفرد في نفسه ويمكن أن يمأسسه المجتمع، على الرغم من أن هناك فرصة ضئيلة لحدوث هذا بطريقة مرضية حين تتدخل المعايير اللاهوتية.

ويتضمن حلُّ ديدرو، في تضادّ مباشر مع الأخلاقيات التقليدية، تشجيعًا ضِمْنَ مقياس قيم المجتمع المعلنة، ولو كذلك صقلًا دقيقًا لمجموعة كاملة من السمات لم يكن يُنظر إليها من قبل

(179) Diderot, *Essai sur le mérite*, 44; Diderot, *Pensées philosophiques*, 9-11.

(180) Diderot, *Essai sur le mérite*, 44, 46; Duflo, *Diderot philosophe*, 399-402, 416-17.

(181) [Morelly], *Basiliade*, ii. 138; Coe, 'Le Philosophe Morelly', 164, 183, 186.

(182) Duflo, *Diderot philosophe*, 386-8; Dupré, *Enlightenment*, 119.

(183) Diderot, *Pensées philosophiques*, 59-60.

(184) Diderot, *Lettre sur les aveugles*, 140; Condillac, *Traité des systêmes*, 37-8; Duflo, *Diderot philosophe*, 418-19.

بوصفها خصائص أخلاقية على الإطلاق، مثل الطموح، والتوق للتميّز، والرغبة في الشهرة، والحياد الفكري، والشهوة للمتعة الجنسية، والإصرار على مساواة الآخرين، فضلًا عن توقير حكم القانون في كل الجوانب، كما حث دو مارسي، حوالى 1720، في كتابه **الفيلسوف** (*Le Philosophe*)؛ ويصبح هنا تأييد الجمهورية، وخصوصًا في الدفاع عن الأمن المحلي والدولي وتعزيز حرية الفرد وحرية التعبير، فضيلة شخصية. وهذه الأخلاقيات الجديدة تعني ضمنيًا ثورة أخلاقية جماعية وفردية شاملة، على الرغم من أن بعض المُؤرِّخين ظلوا، وبشكل مذهل، يؤولون ديدرو على أنه «محافظ أخلاقيًا».[185] وكما عند ماركيز أرجون، فإن نسق ديدرو الأخلاقي يرتبط بشكل وثيق مع عالم القانون والسياسة: لا يعيش الإنسان بطريقة جيدة إلا بالحفاظ على «القوانين البشرية» «ويعيش إنسانًا نزيهًا».[186]

وكما أن وظيفة الساعة الإخبار عن الوقت، كذلك فإن سعادة الأفراد، في ما يعتقد ديدرو، في 1745، في ملاحظاته حَوْلَ شافتسبري، «هي الغاية الرئيسة للمجتمع».[187] وفي الوقت نفسه، استلزمت مقاربته التقليل من أهمية أو استبعاد العديد من «الفضائل» المزعومة السابقة، خاصة تلك، مثل إنكار الذات، والوداعة، والعفة، والتقوى، والامتناع عن المتعة الغذائية والجنسية، التي كانت تُوقر تقليديًا بشكل عالٍ أكثر من تلك التي يُحض عليها الآن. وهكذا، فإن «الإرادة العامة» بِنَظَر ديدرو، وإسبينوزا، وبيل، وبولانفيليه، وميسليه، ودو مارسي، وماركيز أرجون، وفوفنارغ، تستند على رغبة كل البشر في أن يكونوا سعداء. وفي مقالته **الحق الطبيعي** (Droit naturel) لـ **الموسوعة**، وصف «الإرادة العامة» بأنها جوهر النظام الأخلاقي الحقيقي، وصنّف الإنسان الذي لا يُفكّر إلا في انشغالاته الخاصة على أنه عدوّ للإنسانية. ويزعم أن «الإرادة العامة» هي التي يحدّدها العقل (عندما لا تتدخل العواطف) بأنها تلك التي قد يطلبها كل فرد بشكل منصف من أخيه الإنسان «ولزميله الإنسان حق طلبها منه».[188] وقد تم تَصوُّر هذا المبدأ الأخلاقي على أنه في الوقت نفسه مرشد للسلوك الفردي، والأساس المناسب للنظام القانوني وحكم القانون في مجتمع بعينه، وكذلك المبدأ الذي ينبغي أن يُوجِّه العلاقات بين مختلف المجتمعات أو الدول.

القيم الأخلاقية الحقيقية، إذًا، هي تلك التي تفيد البشر جماعيًا وفرديًا في هذا العالم وهذه الحياة. والقيم المتعالية تُرفض. وكل هذا يُسلِّط الضوء على حقيقة أن الأخلاقيات، وَفقًا لهذا النوع من الفلسفة الأخلاقية، يلزم بحكم الضرورة أن تسعى إلى التخلص من وصاية التَصوُّرات اللاهوتية ومن كل تلك التي تتصور إلهًا مُراقِبًا يعاقب العمل الشرير ويثيب الفضيلة، وقد رُفض هذا بوصفه شكلًا من العبودية لكلٍ من الفرد والمجتمع على نطاق أوسع، شيئًا مُعاديًا بشكل جوهري

---

(185) MacIntyre, *After Virtue*, 47; Gray, *Enlightenment's Wake*, 147.

(186) D'Argens, *Thérèse philosophe*, 146-7.

(187) ملاحظة ديدرو في:

Diderot, *Essai sur le mérite*, 87.

(188) Cherni, *Diderot*, 423, 426-7; Quintili, *Pensée critique*, 473, 477; Diderot, *Political Writings*, 20-1.

للأخلاقيات الحقيقية، وفي الواقع هو مُدمِّر. وبالنسبة للذين يتبعون بورع توجيهات رجال اللاهوت فإنهم سوف يشجعون دائمًا أمنيات زعمائهم، ويحضّون على العقيدة الدينية، فوق المصالح الدنيوية للجميع وخاصة ضد أولئك الذين يعارضون نظام معتقداتهم. وفي الوقت نفسه، يَتعيَّن على هذه الأخلاقيات الجديدة الناشئة حصريًا عن العقل أن تسعى إلى مناهج جديدة وعلمانية بشكل صِرْف لتوجيه البشر في الاتجاه الصحيح، بحيث تتفاعل بشكل وثيق مع كل من السياسة والقانون لخلق معايير وأشكال جديدة للسلوك الصحيح.(189)



(189) Diderot, *Political Writings*, 20-1; Gay, *Enlightenment*, ii. 25-6; Domenech, *L'Éthique*, 22, 106-9, 145, 152.

القسم السادس

«الفلاسفة» الراديكاليون

التنوير الفرنسي قبل «رسائل فلسفية» لفولتير (1734)

1. الاستجابة للنزعة الإطلاقية بعد 1715

يقترح التاريخ أنه يُرجِّح حدوث تَغيُّر درامي في بنية التفكير عقب حدوث تَغيُّر مفاجئ في موازين القوى، بعد فترة طويلة من الضغط الأيديولوجي المُعزَّز والمُنسَّق باتّجاه بعينه. ولهذا فإن هناك جانبًا تشكيليًّا، وإن كان مهملًا في التنوير الفرنسي يتمثل في الاضطراب الفكري الواسع النطاق والمُركَّب بشكل لافت الذي حدث في الفترة الفاصلة بين وفاة «لويس العظيم» كما كان يسمى آنذاك، في عام 1715، وظهور فولتير بوصفه الشخصية الأبرز في الساحة الفكرية الفرنسية في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر. ففي خلال سنوات قليلة، بدءًا من عام 1715، تَفسَّخ إلى حد كبير النسق الثقافي الصارم والمراقَب عن كثب الذي فرضه في فرنسا ملك أوتوقراطي منذ سبعينيات القرن السابع عشر.

نَسَق لويس الإطلاقية المضغوطة أيديولوجيًّا بإحكام، بتقديسه مَلكية الحق الإلهي، وبالعسكرتارية الأرستقراطية، والسيطرة الكنسية الشاملة على العقيدة والتعليم والقيم الأخلاقية، والقمع والتشدّد ضد الجانسينيين والهيغونوتيين واليهود والمفكرين الأحرار، فضلًا عن التنظيم الصارم للتدريس في الكليات والجامعات هذا النسق فقد مصداقيته فجأة، بعد أن تَفَكَّك كجهاز عامل، وولّد ردود فعل قوية في أنحاء المجتمع الفرنسي بدأت حتى قبل وفاة الملك، حيث جُرَّت آخر حروبه المروعة إلى نهايتها الدبلوماسية المُطوَّلة في مؤتمر السلام الأوروبي الكبير الذي عقد في أوترخت (1712_1713).

وبنهاية «حرب الخلافة الإسبانية» (1702_1713)، وفتح الممرات البحرية، واستئناف التجارة مع سائر دول أوروبا والعالم الخارجي، خُفِّف نظام ضرائب لويس المُتشدِّد، ونظام التجنيد، والرقابة، وفي الوقت نفسه أدى هذا التخفيف العام للضغوط إلى بداية انتعاش بطيء للتجارة، والملاحة، والصناعة وعملية استرخاء ثقافية وفكرية وفنية سريعة. وفي حين أن لوائح الرقابة، والتحكم في الطباعة، وحظر نشر اللاهوت الجانسيني والبروتستنتي لم تعدَّل نظريًّا إلا بشكل طفيف، ما لبث عوز الحماسة في تبني أولويات الرقابة لدى النظام السابق، وإبقاء النظام الجديد نصف المتحمس على التشريعات المعادية للجانسينية وللبروتستنتية ولليهودية التي كانت صدرت في ثمانينيات وتسعينيات القرن السابع عشر، أن خلق مناخًا ثقافيًّا أكثر تسامحًا ومرونة.[1]

رحب الكثيرون بهذا التخفيف من عدم التسامح والرقابة الممأسسين، وهي تَغيُّرات وُصفت في كتاب مونتسكيو **رسائل فارسية** (1721)، وفي أماكن أخرى.[2] ومدفوعًا باستياء دفين لقمع ثقافي

(1) Kreiser, *Miracles, Convulsions*, 26-7; Woodbridge, *Revolt*, 9, 12

(2) Montesquieu, *Lettres persanes*, 93; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 110.

طال مداه، ورفع القيود على التجارة، واستئناف الاتصالات بالدول المجاورة، أبرز هذا التخفيف العام من حدة الضغوط في الوقت نفسه الكثير من التوترات والتناقضات العالقة والمتأصلة في بيئة نصف القرن الفائت الثقافية المنظمة بشكل ضيق، خصوصًا النزاع العميق بين الجانسينيين وخصومهم في الكنائس، والبُحّاث الأرسطيين وخصومهم في الكليات، وأنصار النزعة الإطلاقية والدستورانية من النبلاء والنخبة القانونية الواعية سياسيًّا.

ومُعزَّزًا بانقسامات مُتنوِّعة داخل النخب الفرنسية ذات الامتيازات التي أمّلت جميعها، عبر مجلس الحكم الجديد الذي يسيطر عليه النبلاء، أن تستعيد نفوذًا فقدته في ظل حكم «الملك الشمس» فضلًا عن خصوم سياسات لويس الكنسية، أدى حكم فيليب الأورلياني (Philippe d'Orléans) (1715-1723) إلى تولي الأرستقراطية القديمة العليا (التي قلص لويس دورها) مناصب رفيعة في الحكومة وأثار نقاشًا كاد يكون علنيًّا ضِمْنَ بعض أوساط النبالة حَوْلَ الطبيعة الحقيقية والأصول التاريخية للحكم الملكي.[3] وقد مَكَّنَ الوصيّ على العرش أيضًا المحاكم العليا، أو البرلمانات، والمناصب القضائية، التي عُرفت باسم «النبلاء ذوو الرداء»، من استعادة الكثير من النفوذ الذي سبق أن فقدته في ظل حكم لويس، بأن أعاد للبرلمانين حقهم الدستوري القديم، الذي أُلغي في ستينيات وسبعينيات القرن السابع عشر، في «الاحتجاج» على تشريعات ملكية مقترحة أو التشكيك فيها.[4] وعلى هذا النحو ظهرت مَلكية وإدارة أقل فعالية ومركزية، وأشدّ ضعفًا، لكنها سياسيًّا أقل تَوتُّرًا، وأكثر تعويلًا على التوافق، من ذي قبل. لكن إذا كان الشعور بالعيش في خضم فترة انتقالية مُهِمَّة كان عامًّا، سواء في الحياة السياسية أم الاقتصادية أم الدينية أم العسكرية، فإن المجال الفكري والأيديولوجي هو الوحيد الذي عجّلت فيه التغيّرات من حدوث أزمة حقيقية عميقة واسعة النطاق بما زعزع أسس المَلكية والأرستقراطية والدين نفسها.[5]

وكان من الأمور الأساسية في هذه «الثورة» في الذهن التفسخ السريع الذي طال مدرسية الكليات، والذي أعقبه في عشرينيات القرن الثامن عشر تَحلُّل رؤية العالم الديكارتية. وما إن انتهى حَظْر لويس لتدريس الديكارتية، وبدا انتشار أعمال مالبرانش في فرنسا قويًّا، حتى تعثرت الثنائية الديكارتية و«الوصايا العامة» (*volontés générales*) التي قال بها مالبرانش كسبل للدفاع عن المُقدَّس، والمعجزات، وحرية الاختيار، وخلود النفس بسبب الاعتراضات القوية والعديد من الانتقادات المنقِّبة من جانب الخصوم اللاهوتيين والفلسفيين. لقد بدا أن الديكارتية والمالبرانشية لم تعودا تؤمّنان أجوبة معقولة عن الأسئلة الأكثر إلحاحًا التي تواجه المجتمع. توكيد ديكارت وأرنو ومالبرانش أنه لا يمكن لأي جوهرين أن يتفاعلا سببيًّا، وإنكار إمكان تفاعل الجسم والروح، بدا إشكاليًّا على نحو لا يقبل العلاج. والصعوبات التي كانت واضحة منذ زمن طويل في الخلافات بين أرنو، وريجيس (Régis)، ومالبرانش، وروهو (Rohault) بدت مُدمِّرة بعد انتقادات لوكلرك، وبيل،

(3) Ellis, *Boulainvilliers*, 112-13, 119, 144-5, 156-7.

(4) Ibid.; Bell, *Cult of the Nation*, 52-5; Rogister, *Louis* XV, 12.

(5) Hazard, *European Mind*, 502-4; Israel, *Radical Enlightenment*, 6.

ومثقفين هيغونوتيين منفيين آخرين، فضلًا عن مفكرين أجانب من أمثال لوك، ونيوتن، وكلارك، ولايبنتز. وقد أسهم كل ذلك بعد 1720 في فقد الهيبة وتراجع الاهتمام، وبحلول عشرينيات القرن الثامن عشر أضعف إلى حد كبير قدرة الديكارتية الفرنسية على البقاء.(6)

وعلى الرغم من نقص الورق والطّبّاعين المهرة، ورفض السلطات المتواصل السماح بنشر أعمال بيل ولوكلرك ومؤلفين مبرّزين آخرين، نتج عن حركة النشر القوية خلال هذه السنوات في باريس ومدن أساسية أخرى صدور قانوني وغير قانوني لسيل من الكتب التي كانت محظورة أو غير متوافرة. قليل منها كانت أعمالًا مُهِمَّة فكريًا، مثل كتاب فينيلون (Fénelon) **برهان على وجود الله** (*Démonstration de l'existence de Dieu*) (باريس، 1713)، وهو نص سبق حجبه سنوات عديدة لكنه ظهر آنذاك إلى جانب دحض تورنمين (Tournemine) لإسبينوزا، وكتاب فونتنيل **أصل الخرافات** (*L'Origine des fables*) (روون، 1714) (ضمن الصنف غير القانوني)، الذي بقي مجهولًا في مخطوط منذ تأليفه في ثمانينيات القرن السابع عشر.(7) غير أن معظم هذا السيل من مواد القراءة المستفزّة الذي سرعان ما أصبح جارفًا لم يتألف من منشورات «فلسفية» أو علمية أو سياسية، بل من أنواع أخرى من الأدبيات الدينية، خصوصًا الأعمال الجانسينية،(8) التي غالبًا ما كانت تُجلب بطريقة غير قانونية من هولندا.(9) وكان هذا الانفتاح والانتشار الذي أعقب عام 1713 إبان فترة حكم الوصاية وفي العشرينيات والثلاثينيات من القرن الثامن عشر قد أدّيا إلى موجة هائلة من «كتب هولندا» التي دخلت عبر روون ومنافذ بحرية أخرى، بعد أن شُحنت بحرًا من روتردام تحديدًا. وعلى هذا النحو قامت هولندا بوظيفة تعريف عموم قراء فرنسا أول مرة بالعديد من المُؤلّفين المحظورين الذين لم يكن يُعرف عنهم سوى القليل أثناء حكم لويس الرابع عشر، خصوصًا بيل، وباسكال، وفينيلون، ومالبرانش، ولوكلرك، وباسناج، وريشار سيمون، ما شكل إطارًا جديدًا أمكن فيه ازدهار النقاش الفلسفي خارج الجامعات وإنتاج مخطوطات سرية وتداولها.

وبعد سنين عديدة من السرية المفروضة والصمت شبه التام، أصبح العديد من الأفراد يشعرون بحرية في التعبير عن آرائهم وبدأوا يجاهرون بها، وهذا ما لوحظ بشكل واسع حوالى عام 1720. وقد أصبح الهيغونوتيون والجانسينيون أكثر تعبيرًا عن أنفسهم، وكذا شأن منشقّين فكريين أضحوا يتخلون عن الكثير من خداعهم باستثناء أن مثل هذا النشاط، كما حدث مع نشر كتب لادينية وشهوانية، ظل محظورًا قانونيًا بشكل قاطع. وفي حزيران (يونيو) 1715، أُفرج عن فريري مريد بولانفيلييه من الباستيل حيث يقال إنه أمضى وقته يحفظ مجمل قاموس بيل عن ظهر قلب، بعد أن سُجن في آخر كانون الأول (ديسمبر) من حكم لويس بسبب «حالات تشهير عديدة».(10) وبدءًا من عام 1716، شرع

(6) Watson, *Breakdown*, 101-15.

(7) BL, MS 4284, fo. 13. Ganeau to Des Maizeaux, Paris, 23 Mar. 1714?; Mothu, 'Un morceau', 37.

(8) Maire, *De la cause de Dieu*, 136, 138-9.

(9) Israel, 'Publishing', 233-43; Shank, 'Before Voltaire', 421-2, 433; Pevitt, Man, 320.

(10) Wade, *Clandestine Organization*, 186; Grell and Volpilhac-Auger, *Nicolas Fréret*, 26-7; Schröder, *Ursprünge*, 38.

فولتير يجاهر بأنه «ربوبي»؛ غير أن سجنه القصير في الباستيل على يد النظام الجديد، في أيار (مايو) 1717 (حيث أطلق سراحه في نيسان/ أبريل 1718)، لم يكن مرتبطًا بنزعته الربوبية، بل بتأليفه بعض الأدبيات الساخرة حَوْلَ الوصي على العرش ومدام دي باري (Madame du Barry).[11] وعلى الرغم من سجنه، أعجب فولتير كثيرًا، مثل مونتسكيو، بسياسة الوصي على العرش الإصلاحية بشكل ماهر والمنحازة للأرستقراطية، حيث قصر انتقامه في فترة لاحقة على تشويه صورة الباستيل.[12]

وكان لا مناص من أن تخلق درجة من الحرية الفكرية والدينية التي تعقب فترة طويلة من النزعة الإطلاقية الخانقة مشاكلها الخاصة. وقد ظل كثير ممن أفادوا من إضعاف السطوة المَلكية والأسقفية، خصوصًا الجانسنيين والكالفنيين المتشددين، يعارضون حرية الضمير والتسامح. لقد بدا أن الدفاع عن التماثل الديني، والسلطة الكنسية، والحق الإلهي في المَلكية، والتغيّرات الواضحة خلال فترة الحكم وفي عشرينيات القرن الثامن عشر، وأمارات العلمانية القادمة، ضارة كُلِّيًا، خصوصًا لأنها ترافقت مع مدّ من كتب هولندا، حيث رحب الكثير من النبلاء والمهنيين ورجال الدين الأكثر تَحرُّرًا بكتب وكتيبات كان الحصول عليها صعبًا. وقد سيطر حكم وصاية أورليان، في ما لاحظ غندلنغ، في هاله، على تَحوُّل غير مسبوق في تجارة الكتب والطباعة وعادات القراءة الفرنسية، لا بل على الحالة الذهنية الفرنسية نفسها.[13]

وفي الأوساط الأرستقراطية، كانت الليبرتانية الفكرية، والنقاش السياسي، وسهولة التقارب في المجال الجنسي تيارات تحظى كذلك بتشجيع الوصي على العرش شخصيًّا. فيليب الأورلياني (1674-1723)، وهو صاحب أفكار حُرّة مُفصَح عنها وأذواق ليبرالية، وقد عرف وقدّر بولانفيلييه وفونتنيل، كان يستمتع في جلساته الخاصة بنقاش المواضيع «الفلسفية»، وينفر كليًّا، مثل آخرين من طبقته، من خطابة عصره الدينية، كما كان ذا اهتمام خفي بموجة المخطوطات اللادينية السرية، وكان بينها على الأقل مخطوط لفونتنيل من المعروف أنه قرأه عليه بصوت مسموع في حجراته الخاصة.[14] وبهذه الحرية المُوسَّعة، ولكن أيضًا بهذا الخذلان والسخرية المتصاعدين إزاء الحكومة، انتشرت خلف الكواليس بسرعة أفكار مناوئة للنزعة الإطلاقية، وضد-كنسية وأفكار متطرفة، وقد حدث ذلك مع قَدْر من التواطؤ الرسمي. لقد أصبح فونتنيل وبولانفيلييه الآن شخصيتين متنفذتين. ومونتسكيو، الذي ذاق مرارة القمع الفكري أيام كان طالبًا في ظل حكم المسنّ لويس الرابع عشر في باريس، بين عامي 1709 و1713، اعترف بعد موت الوصي على العرش في كانون الثاني (يناير) 1724، بأنه أسفَ حقيقةً لموته أول مرة في حياته. بالنسبة إليه وإلى فولتير، ظل الذوق اللبق، والمتطور، على الرغم من أنه تَضَرَّر بسبب الخيبات السياسية وخصوصًا الفضيحة الكارثية الناجمة عن عملية النصب الملكية على المصرف، عام 1720، التي دبّرها جون لو

(11) Schröder, *Ursprünge*, 26-7, 31; Pevitt, *Man*, 320

(12) Lüsebrink and Reichardt, *The Bastille*, 27.

(13) Gundling, *Vollständige Historie*, i. 159-60.

(14) Mothu, 'Un morceau', 37-8; Pevitt, *Man*, 9.

(John Law)، ظلَّ يُمثِّل صورة أداة تَوافُق وتَصالُح خيرة تكاد تكون بطولية، أي نوعًا من «نقيض لويس الرابع عشر».[15]

وفي الوقت نفسه، فإن الجانسينية، وفي الجنوب، البروتستنتية، إلى جانب الربوبية المعتدلة والفكر الراديكالي، قد انتشرت وتعاظم تغلغلها وما لبثت فرنسا أن أصبحت مقر المعارضة المذهبية في أوروبا للبنى المُكرَّسة للقوة والسلطة والمذهب. وكانت الانقسامات العميقة حَوْلَ شؤون الكنيسة، والتحريض الجانسيني، وسرعة انتشار الدين الشعبي في عشرينيات القرن الثامن عشر، في ما يلاحظ اللوثري الهولندي لودفيغ هولبرغ (Ludvig Holberg)،[16] عوامل حاسمة بوجه خاص في التغيّر الاجتماعي.

ومن هذه العوامل، لا شك في أن الجانسينية هي صاحبة التأثير الأكبر، في الظاهر على أقل تقدير. ذلك أنه قبل عام 1715، كان التدين التقليدي عند معظم الفرنسيين في أساسه ثقافة دينية أمية وغير مذهبية ترتهن لسلطة علنية ومساعدات بصرية للتدين كالذخائر، والصور، والطقوس، دافع عنها جميعها بشجاعة اليسوعيون بوجه خاص. في المقابل، بعد عام 1713، سرعان ما تولت الحركة الجانسينية، التي كانت تتعرض للاضطهاد الممنهج على يد لويس الرابع عشر، زمام المبادرة في الثقافة الدينية الفرنسية الشعبية على الرغم من معارضة معظم الأساقفة، واليسوعيين، والملك، حيث تَكَرَّست بقوة في المناطق الحضرية المُتعلِّمة وكثير من الكهنوت الأدنى، خصوصًا في المدن الرئيسة مثل باريس، وروون، وليون، ولكن كذلك في أماكن أخرى كثيرة، أغضبها المرسوم البابوي (*Unigenitus*) (1713) الذي التمسه لويس والذي شجب الجانسينية كليًا. وكانت جهود الوصيّ على العرش لمُراقبَة هذا التمرد، واحتواء التمرد الجانسيني ضِمْنَ الكنيسة، عبر تسوية تفاوضية حَوْلَ قائمة طويلة من القضايا الإجرائية والمذهبية والمتعلقة بدستور الكنيسة التي لم تحسم على مدى عقود، قد أدت من وجهة نظر الحكومة إلى نتائج عكسية تمامًا: فبدلًا من حل التوتر، لم تنجح جهود فيليب إلا في تهييج الرأي العام، فضاعفت إلى حد كبير من استهجان السكان الجانسينيين في المناطق الحضرية وغضبهم وتمرّدهم، وعمَّقت بشكل ملحوظ الصدوع العميقة في الثقافة الأدبية والمجتمع الفرنسي.[17]

أحيانًا يوصف هذا التوجه الرئيس المضادّ للإصلاح (أو بوادر نَزعة التنوير المضادّ) في جزء كبير من الكنيسة والمجتمع الفرنسي (والفلمنكي) الذي كان يتغذى من الداخل، أساسًا ضِمْنَ سكان المناطق الحضرية، بأنه «تَمثُّل داخلي» للتدين الفرنسي. غير أن هذا التعبير يكاد لا يكون مناسبًا. ففي حين سعى الإصلاحيون الجانسينيون إلى التقليل من استخدام الصور البصرية ومظاهر الإيمان الخارجية، فأضعفوا من أهمية عبادة القديسين والعذراء، وتجنبوا المدافن الفخمة، والكرنفالات شبه الوثنية، والمواكب، ودعوا إلى المزيد من التقشف في العبادة ونمط الحياة، كان التجديد الجانسيني، الذي يعطي أولوية للتوبة، والخضوع، وتنظيم أكثر نسقية للعقيدة، يتطلع

(15) Pevitt, *Man*, 320; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 113-14.

(16) Holberg, *Memoirs*, 69-70.

(17) Kreiser, *Miracles, Convulsions*, 27-8; Ellis, *Boulainvilliers*, 112-13.

قبل كل شيء إلى تكثيف الروحانية الشعبية والالتزام الديني عبر الوعظ، والخبرة الجماعية، والقراءة المباشرة.[18]

وكان المؤمنون يُدعَون للتخلي عن الدعائم البصرية و«الخرافة» باستثناء رسم الصلبان البسيطة وأجران الماء المُقدَّس، وإظهار التقوى بالأحرى عبر تطهير ما يؤمنون به وعرضه، داخليًا وخارجيًا، بحيث يغيرون الورع من المُشارَكة البصرية والإستاطيقية [الجمالية] لدى الأميين، المغرمين بتمجيد القديسين ومُشاهَدة العجائب، إلى إيمان متعلمين أساسًا، مُؤسَّس على نص قائم على انضباط مذهبي وطائفي. وكان التحول [الموصى به] من السذاجة البسيطة إلى الاعتقاد المنظم نسقيًا، من الشعائر والبذخ في الأشياء والأناشيد إلى ثقافة لاهوتية بوجه خاص بدلًا من أن تكون ثقافة «خرافية» يتم استيعابها عبر الوعظ والقراءة. وكان [هذا التحول] يذكّر بالهبّة الهيغونوتية في أواخر القرن السادس عشر، من بعض الجوانب، خصوصًا توكيده على التعليم، والإصلاح الديني، وقدرته على السيطرة على وضع المدن تحت قبضة الاهتياج الروحي، لكنه مختلف من حيث ولاؤه المعمق للمذهب الكاثوليكي.

وكان هذا منظورً دينيًا أكثر تشبثًا بمعارضته للمبادئ الفلسفية من العقيدة التقليدية بسبب أخلاقه المتقشفة ونشره المُصمِّم لمذهب مُشكَّل بدلًا من التوقير السلبي القديم وأمية عموم الناس. وكانت الجانسينية حازمة بشكل خاص في سعيها إلى توجيه المطلب الأخلاقي لدى الإنسان بعيدًا عن الدنيوي-هذا، والاجتماعي، نحو الفردي والمتعالي والممكن. مونتسكيو، على الرغم من أنه قدّر الجرأة الجانسينية في مُواجَهة قمع لويس الرابع عشر، استهجن، مثل كل «الفلاسفة»، المعتدل منهم والمتطرف، الدوغما والأخلاق الجانسينية، ولاحظ ذات مرة بأسلوب لاذع أن الجانسينية لا تترك للبشر متعة دنيوية باستثناء حك جلودهم.[19]

وكانت الجانسينية موضع استهجان أشد عند فولتير. واحدة من بين اثنتين من أوائل قصصه في **قصص فلسفية** (*contes philosophiques*)، **كوزي سانكتا** (*Cosi-Sancta*)، التي ألفت حوالى عام 1718، حين كان ضيفًا عند دوقة دي مان، في ساسكس، وهي سيدة مغرمة بالاستماع إلى قصص تُقرأ في حفلاتها التي تستمر طيلة الليل، وهي عبارة عن نكتة مفصلة تسخر من تقشف الجانسينيين ومن الإيمان بالقدر. البطلة كوزي سانكتا، وهي شابة من مسقط رأس القديس أوغسطين، أجمل مكان في مقاطعتها، نُشِّئَت بشكل منضبط على المبادئ الجانسينية، تنقذ حياة زوجها مدعي الورع المهتم بجمع أقوال القديس أوغسطين، كما تنقذ حياة أخيها وابنها بالإفراط في تلبية شهوة عدة رجال أقوياء عديمي الضمير؛ لأنها بقيامها بكل هذه الأعمال الخيرة تمجد تضحيتها بنفسها بعد موتها.[20] وبطبيعة الحال، لم يكن في وسع مثل هذا الطيش الأرستقراطي أن يمارَس ويبقى في ذلك العصر إلا في شكل مخطوط. غير أن كراهية فولتير المفرطة للجانسينية ظلت، كما هو الحال مع ديدرو

(18) Vovelle, *Piété baroque*, 495-6, 534; Fairchilds, 'Marketing', 40, 42-3, 52.

(19) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 1001 (Pensée no. 1337); Van Kley, *Religious Origins*, 75-6; Kingston, 'Montesquieu on Religion', 385.

(20) Voltaire, *Romans*, 697-702; Pearson, *Fables*, 41-4, 47.

وبولانجيه في فترة لاحقة، مَلْمَحًا ثابتًا في منظوره. وفي كُتَيِّب صَدَرَ غفلًا من اسم صاحبه، نُشر في حزيران (يونيو) 1750، يُلاحظ أن الجانسيني «معتوه حقًا، ومواطن سَيّئ، ومتمرد»، يضحي بالعقل، أو يرى أن الطائفة التي تنصاع للتشنجات عصابة من الحمقى، وهم أيضًا مواطنون سيئون، «يُشيعون الاضطراب في الدولة».(21)

وكان للجانسينيين أتباع كثر بشكل لافت في المدن الرئيسة بعد عام 1713، في الغالب بعون من الصحافة الممنوعة. وفي الحقيقة فإنّ الأدبيات الجانسينية المطبوعة هيمنت كميًّا على الصنف السري من المطبوعات في فرنسا بين عامي 1713 والأربعينيات من القرن الثامن عشر. ولذا فإن إحياء الجانسينية يدين بالكثير من أثره تحديدًا للفرص الجديدة للتواصل مع عموم الناس التي أمّنها إرخاء قبضة الرقابة والسياسات الكنسية الملكية بعد عام 1715. ما لا يقل عن 2600 عمل قصير وطويل مناصر للجانسينية أو معارض لها نشر في فرنسا بين عامي 1713 و1765. وبوجه خاص قبل عام 1745، كانت هناك موجة حقيقية من الأدبيات الجانسينية والنزعة المناوئة للجانسينية تُنشر في الصحف، وفي حين أن الملك، والأساقفة، واليسوعيين كانوا يحاولون تشكيل تيار معارض قوي، فإن أكثر من ثلثي حالات الاحتجاج والغضب والنقد اللاهوتي العارم كانت ذات توجه جانسيني. مئات النصوص تشوّه معجزات جديدة، وتجادل في إجراءات كنسية، وتحتج ضد المرسوم البابوي (1713) الذي التمسه لويس الرابع عشر من البابوية والذي تضمن شجب المشاركة الشعبية في الطقوس الدينية وقراءة عموم الناس للإنجيل. وثمة جدالات أخرى تناولت مسائل الخطيئة، والقَدَر، وصور الروحانية، وسياسات المسيح، وجادلت في نقاط في اللاهوت الأوغسطيني، والعلاقات بين الكنيسة والدولة.(22) القمع الذي حاولت الحكومة والقساوسة ممارسته لم يكن يُمارس على اعتقادات أو ممارسات دينية بقَدْر ما كان يُمارس على الاحتجاج والتحريض على الاحتجاج العام، فضلًا عن الإفراط في «التشنج» والترويج لرؤى جانسينية. ومن بين 332 جانسينيًّا تم القبض عليهم في فرنسا خلال الفترة 1715ـ1740، ما لا يقلّ عن 72 في المائة منهم، وهذه نسبة كبيرة، احتُجزوا بسبب تجاوزات تتعلق بالطباعة والتحرير وبيع الكتب. وقد استمر سجن المنشقّين الجانسينيين في الباستيل، رجالًا ونساء، بمُعدَّلات عالية خلال الأربعينيات من القرن الثامن عشر.(23)

وكان هناك اختلاف بين الجانسينية وكل من الكاثوليكية التقليدية والبروتستنتية خصوصًا من حيث توكيدها أن قدرة الله المباشرة، والعناية الإلهية، والتوبة، والتجديد الداخلي يجب أن ترتبط بشكل وثيق ليس بخبرة الفرد الدينية العاطفية، والوعظ، والقراءة فقط، بل كذلك بوقائع خارجية وجماعية، بحيث تُشجِّع على تكاثر «المعجزات»، والأمارات، والخبرات العامة، و«التشنجات» التي كانت تتم تحت رعاية جانسينية خلال الربع الثاني من القرن الثامن عشر، وهذه اندفاعة روحية خلقت موجات من الاهتياج والإثارة الدينية. وفي أواخر عشرينيات القرن الثامن عشر، اقنعت «معجزات» ترافقت مع تمظهرات انتشائية لدى الرجال وخصوصًا

(21) [Voltaire], *La Voix du sage*, 427; Van Kley, *Religious Origins*, 98-9.

(22) Phillips, *Church and Culture*, 108-10; Maire, *De la cause de Dieu*, 136-8.

(23) Maire, *De la cause de Dieu*, 136-8; Cottret, *Jansénismes*, 295.

النساء، الكثيرين في باريس بأن الله القادر يفضل بالفعل من سبق أن تعرضوا للاضطهاد، وظلوا مستهجنين رسميًّا، وهذه طائفة ضِمْنَ المجتمع والكنيسة الفرنسية أصبحت آنذاك تَتَعَّرض لتشويه الكنيسة الرسمية.[24]

ويلاحظ مونتسكيو أن النساء كُنَّ القوَّة المُوجِّهة، «مُحرِّك كل هذا التمرد» ضد السياسات البابوية والملكية، وقد تمكّنَّ من استدراج الرجال. وفي ضوء الازدراء الحاد للجانسينية والنزعة ضد النسوية المبثوثة في أعماله الكاملة، يبدو أن توكيده في كتابه **رسائل فارسية** على هذا، أسلوب مُؤدَّب في السخرية من كل النساء والجانسينية.[25] ومثل سائر «الفلاسفة»، كانت لديه تحفظاته الخاصة على كل من الجانسينيين واليسوعيين؛ غير أنه ليس بأي وجه محايدًا في هذا الصدد. فعلى الرغم من أنه يعارض الحكومة القوية والضغط الكنسي اللذين وُظِّفا في قمع الحركة، فإنه أيضًا اعتبر الانتفاضة الشعبية الجانسينية ظاهرة لاعقلانية، وخطرة، ومزعزعة للاستقرار، يعدُّ تحييدها بسبل مدروسة جيّدًا، وغير عنيفة وغير قمعية، أولويّة مُلِحَّة.[26]

حماس المتشنجين الذي ارتبط تحديدًا بمقبرة القديس ميدار الباريسية حَوْلَ قبر الناسك الجانسيني فرانسوا الباريسي (Francois de Pâris) (1690_1727)، وهو موقع شُعار ساحر حقيقي، خصوصًا الشفاء الإعجازي لمُقعدين ومرضى لفترات طويلة، المعجزات المزعومة التي أنكرها بحدة في فترة لاحقة ديدرو، ضِمْنَ آخرين، والتي قام الخلاف حَوْلَ مكانتها، في عامي 1751_1752 بدور لا يستهان به في الجدل الأوسع حَوْلَ المعجزات الذي أَجَّجَ الخلافات حَوْلَ الجزأين الأولين من عمل ديدرو ودلمبير **الموسوعة**.[27] «شفاء المريض، وإبراء الأبكم والأصمّ»، في ما يقول هيوم، الذي عاش في فرنسا عدة سنوات في منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، ولا شك في أنه شاهد الهوجة الجانسينية مباشرة، «كانت موضع حديث في كل مكان بوصفها الآثار الأكثر اعتيادية لذلك القبر المُقدَّس».[28] وثمة شفاء إعجازي حدث هناك في عام 1731، لجارة مشلولة، شهد عليه، ضِمْنَ آخرين، والدا بولانجيه، أحد مؤلفي **الموسوعة** الذي كان يبلغ من العمر آنذاك تسع سنوات، وأبوه تاجر الورق الذي كان جانسينيًّا مخلصًا.[29]

وقد زعم ناسك باريس الزاهد المخلص هذا، في ما يلاحظ ماركيز آرجون، أخلاقيات تخلّ أُعجبت بها الجموع بشكل كبير على الرغم من أنه يلزم أن يحكم عليها أي فيلسوف حقيقي بأنها

(24) Cottret, *Jansénismes*, 295; Van Kley, *Religious Origins*, 97.

(25) Montesquieu, *Lettres persanes*, 75, 115; Kingston, 'Montesquieu on Religion', 384-5; O'Reilly, 'Montesquieu: Anti-feminist', 144-8; Cottret, *Jansénismes*, 52-6.

(26) Cottret, *Jansénismes*, 53-4, 79-81; [Diderot], *Suite*, 52-4; Mosher, 'Monarchy's Paradox', 195-6, 202.

(27) Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 245-51, 264-74; Van Kley, *Religious Origins*, 97-100.

(28) Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 132; Delumeau and Cottret, *Le Catholicisme*, 222, 277; Buckley, *At the Origins*, 208; Cottret, *Jansénismes*, 15, 59, 231, 244-5, 255.

(29) Inguenaud, 'Famille', 361-2, 364.

«ضارة بالمجتمع».[30] وبدرجة أقل حدة من هذا، ذهب فولتير إلى أن من بين المتشنّجين أذهان هي الأكثر تَعَصُّبًا والأقل تَسامُحًا والأشد لاعقلانية في أوروبا.[31] ما كان أشد «غرابة» في مجمل هذه الظاهرة، بِنَظَر هيوم، هو أن «الكثير من المعجزات أُثبتت مباشرةً في عين المكان، أمام قضاة لا مراء في استقامتهم، وصادق عليها شهود عيان ذوو أهلية وتميُّز، في سن التعليم، وفي أشهر مسرح معروف في العالم».[32] وقد حاول اليسوعيون، في ما يضيف هيوم، التشكيك في هذه «المعجزات» لكنهم لم يتمكنوا إطلاقًا من «دحضها أو فضحها بشكل مميّز». غير أن هذا لم يُخفِّف إطلاقًا من سخرية رفضه للزعم بأن يقينية المعجزات الجانسينية كانت بمنأى عن الشك على نحو ما كانت معجزات «مُخلّصنا»، وبأن «الشواهد على هذه المعجزات الأخيرة تساوي الشواهد على الأولى». قد يكون من «المنافي للعقل»، فيما يعلّق، أن نقارن الأولى مع «شهادة بشرية» صِرْف، ولكن لو كانت المقارنة جائزة، افتراضًا، بحيث نعتبر الإنجيل شهادة بشرية، «قد يكون للمرء على نحو يبدو وجيهًا أن يتظاهر بأن المعجزات الجانسينية تتفوق على الأخرى من حيث الشواهد والسُّلْطة».[33]

ونادرًا ما يتبرأ رجال الدين الجانسينيون، الذين يُحرجون أحيانًا بسبب حماس أنصارهم المفرط، من مثل هذا الانفلات. أحيانًا يربط المُؤرِّخون، إلى يومنا هذا، بين الجانسينية، خصوصًا في السياقات الإيطالية والنمساوية، والمواقف «التنويرية» التي تُؤكِّد الروابط بين الجانسينية والتنوير المعتدل. ولكن في حين كان هناك في الغالب، كما في النمسا أيام ماريا تيريزا (Maria Theresa)، تَحالُف براغماتي بين الجانسينية والتنوير المعتدل، كون كليهما ملتزمًا بالإصلاح الكنسي، وتطهير الطائفة، ظلت الظاهرتان متمايزتين أساسًا، وفي النهاية متعارضتين: لقد كان الجانسينيون في الواقع الخصوم الأشد عنادًا لمونتسكيو، وفولتير، وبوفون، وديدرو، وهلفيتيوس، وكانوا يعلنون تبنيهم لأوغسطينية مُتشدِّدة، ويشجبون الحرية الفردية والكفر بدرجة أكثر حدة من أي جناح آخر في الكنيسة.[34] والجانسينيون، الأبعد عن المُشارَكة في التنوير، حاولوا تأسيس ثقافة روحية مضادّة تعارض العلمانية والفلسفة، وتُوسِّع الفجوة الفاصلة بين العقل والإيمان.

ويُؤكِّد البحث أن معظم المتشنجين كانوا من النساء،[35] فيما كانت البقية في الغالب حرفيين وعمالًا؛ غير أنه كان من بينهم كذلك شخصيات مُبرِّزة، تشمل وعلى نحو مفارق، أخا فولتير نفسه أرمان آرويه (Armand Arouet)، وهو مُوظَّف مالي عامّ في الحكومة (كان فولتير يحتقره)، كما كان أبوهما أيضًا جانسينيًّا مُتَحَمِّسًا.[36] تحذير «المرسوم البابوي» ضد قراءة العامة للإنجيل، في ما يلاحظ مونتسكيو، في رسائل فارسية اعتبر مُوجَّهًا أساسيًّا ضد الصرعة الجديدة التي تَتَمثَّل في قراءة

---

(30) D'Argens, *Lettres chinoises*, i. 73; Maire, *De la cause de Dieu*, 241-56.

(31) Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 56.

(32) Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 132.

(33) Ibid. 133 n.; Cottret, *Jansénismes*, 59.

(34) Cottret, 'Jansenism', 284; Roger, *Buffon*, 186-7; Dupré, *Enlightenment*, 318.

(35) Maire, *De la cause de Dieu*, 295-6; Kreiser, *Miracles, Convulsions*, 252-5; Fairchilds, 'Marketing', 42.

(36) D'Argens, *Lettres chinoises*, i. 73, 76-7; Maire, *De la cause de Dieu*, 241-50.

النساء الكتاب المُقدَّس، ولذا فإنه كثيرًا ما عادى المتديّنات الإناث.[37] وكان تهيّج المتشنجين، الحضريين، الشعبيين، شبه المتعلمين، وذوي التوجهات القوية نحو المذهب والعقيدة، قد تضاعف عبر إعلان خطابيّ مُتَحَمِّس مؤداه أن الاستقامة الدينية، وحوادث إعجازية تُرى وتختبر، وأكثر منهما الإيمان البسيط لدى البسطاء، ذات أهمية لا تتناهى في عيون الرب، والدرب الشاقّ إلى الجنة، تفوق الانشغالات المتعجرفة والتافهة لدى عموم الناس المتعلمين اللادينيين والرفيعي الثقافة العاطلين.

وفي باريس، بلغ التهييج ذروته في بداية الثلاثينيات من القرن الثامن عشر، ما ألزم الحكومة الملكية، في ظِلّ حكم خصم الجانسينية الكاردينال فلوري (Fleury)، بغلق مقبرة القديس ميدار في كانون الثاني (يناير) 1732، السنة التي بلغ فيها روسو العشرين من عمره، وديدرو التاسعة عشرة من عمره، كما مُنعت إضافة المزيد من التجليات «لحركة المتشنجين»، على الرغم من أن هذا لم ينجح إلا في تحويل اهتياج المُتشنجِّين نحو قنوات جديدة. وقد تكاثرت التجمعات المُتَشَنِّجة السرية أكثر من قبل بين الفقراء العمال، وعناصر الطبقة الباريسية الوسطى، حيث كان يجتمع عادة ما بين عشرين وأربعين مُشارِكًا في منازل خاصة، خصوصًا منازل باعة الكتب والحرفيين.[38] وعلى نحو مماثل في بقاعٍ أخرى من فرنسا، خلقت تَجمُّعات الصلاة غير الرسمية، والهستيريا التَّشنُّجية، والنزعة التصويرية بعثًا جانسينيًّا روحيًّا تَتوَّج في بداية ومنتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، السنوات نفسها التي نضج فيها فكر مونتسكيو، وخبر فيها هيوم فرنسا، التي عاش فيها ديدرو الذي كان مُتدينًا في البداية، خلال السنوات 1730ـ1735 في نزل طلابيّ في شارع سان فيكتور، في معقل المُتشنِّجين، حيث درس اللاهوت والفلسفة في جامعة باريس، والشابّ الهاوي روسو، الذي سكن كرفيق لمدام دو وورنز (Madame de Warens) في تشامبري، وأصبح «نصف جانسيني»، أو هكذا زعم في فترة لاحقة، عبر قراءة أدبيات جانسينية، على الرغم من أن «لاهوتها القاسي أخافني أحيانًا» وعرفت منها «المعنى الحقيقي للجحيم».[39]

وكانت أسرة لا متري تعده لمهنة جانسينية، لكنه تَحوَّل إلى الطب حين درس في باريس في الأعوام 1727ـ1733؛[40] ولا شك في أنه هو الآخر، قبل أن ينتقل إلى ليدن للدراسة على يد بويرهاف (Boerhaave) في منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، قد شهد مباشرة، مثل ديدرو وبولانجيه، حالات اهتياج جانسينية تكفيرية. وقد وصف ديدرو واحدة من مثل هذه الحالات، في شوارع باريس في كتابه **أفكار فلسفية** (1746): امتلأت المنطقة المجاورة بصيحات تصرخ «معجزة! معجزة»، ويبدأ هو نفسه يجري مع الحشد عبر الشوارع كي يعثر على شابّ يتظاهر بالعرج كان في العادة يمشي على عكازين، حيث كان يساعده ثلاثة أو أربعة أشخاص على المشي بدونها، ما سبَّب

---

(37) Montesquieu, *Lettres persanes*, 75.

(38) Vovelle, *Piété baroque*, 309, 365-6; Kreiser, *Miracles, Convulsions*, 67-8, 351; Van Kley, *Religious Origins*, 98; Maire, *De la cause de Dieu*, 289-94, 299, 327.

(39) Rousseau, *Confessions*, 194, 202-3; Trousson, *Rousseau*, 114-15; Cottret, *Jansénismes*, 56, 76, 78-9.

(40) Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 2, 10; Markovits, 'La Mettrie' (2003), 183.

احتياجًا عاطفيًا هائلًا.[41] غير أن هذا لم يثبت له سوى أن الذين يرون أشباحًا كانوا يؤمنون بها أصلًا ومن يشاهدون «معجزات» هم الذين يعتقدون أصلًا أن هناك معجزات.

وقد لاحظ ديدرو في شوارع باريس عام 1752 ما وصفه «بالمشهد المُروِّع» لمُتشنِّجين أسهموا في رفضه الجارف لإمكان المعجزات، الذي لم يكن أقل قطعية من رفض إسبينوزا، وفي اعتقاده أن عموم الناس «يتوقون دومًا للعجائب»، ويجدون دائمًا معجزات صمموا على مشاهدتها؛ ويتبيَّن أنها عززت نفوره الذي لم يتوقف من عروض العاطفة الدينية الجماعية ومن الزعم بأن اللعنة الأبدية سوف تصيب معظم البشر.[42] وقد اقتنع مثل بولانجيه بأن هناك عواقب عديدة تلزم عن المخاوف وحالات القلق التي يلقّنها مثل هذا الدين. وقد غذى كل هذا، إلى جانب نزعته المُتأصِّلة المضادّة لرجال الدين، والمُواجَهة الطويلة مع المذهب الجانسيني حين كان طالبًا مُنتظمًا في السنوات 1732-1735، استهجانه القديم لباسكال (Pascal) الذي وصفه عام 1745 بـ «الجبان والرعديد» وبأن إيمانه بالعناية الإلهية، على الرغم من كونه كاتبًا أنيقًا ومفكِّرًا جيدًا ويمكن أن يساعد على تنوير الجنس البشري، قد أوقعه في أيدي [الجانسينيين] الذين يضحون بمواهبهم خدمة لكراهيتهم.[43]

وكان الجانسينيون المخلصون قرّاء مُتحمِّسين لأسلوب جديد في الشروحات الدينية، وكانوا يتكهنون بخصوص قضايا اجتماعية وتاريخية وسياسية ويستخدمون بشكل مُكثَّف صورًا و«أشكالًا» ورموزًا وألغازًا إنجيلية، وهذا تيار ثقافي-فكري أُعلن عنه في المراسم الدينية والأدبيات الدينية الشعبية الفرنسية في بداية القرن الثامن عشر المعروفة بالنزعة التصويرية. وكان كثير من فتنة الرسالة الجانسينية وقوتها راجعًا إلى نجاح رجال الدين الجانسينيين في تهييج الناس بخطاب جعل الإنجيل والعقيدة قريبين منهم. وكان التفسير التصويري أسلوبًا مؤثِّرًا آخر في تأسيس تأويل رفيع على تَمحُّلات المُتشنِّجين اعتبره ديدرو «ممجوجًا ومنافيًا للعقل».[44] وبشحن الرأي العام، شَجَّع الوُعّاظ الجانسينيون عموم الناس على الحكم والاستجابة العاطفية لحوادث راهنة، والاحتجاج بشكل نشط ضد الحكومة والأساقفة؛ وفي الحقيقة، فإنّ النزعة التصويرية الممتزجة بالنزعة التشنُّجية أنتجت خطابًا فعّالًا كان يسهل على من حصل على مستوى تعليمي متدنٍّ استيعابه، وهو خطابٌ يسهل توظيفه ضد الخصم، بل كان حسب ديدرو، عام 1752، قادرًا على طمس كل أثر باقٍ «للفطرة السليمة» في رؤوس الجانسينيين.[45]

غير أن نبوءات التصويرية السرية والرمزية الخفية جاءت في مصلحة «الفلاسفة» و«المفكرين الأحرار»: ذلك أنها وَسَّعت وعمَّقت الصدع في الكنيسة، وأضعفت الأساقفة، وكَثَّفت الطابع الشعبي، وعدم التسامح، والحماسة المعادية للعقلانية (anti-intellectualism) لدى

(41) Diderot, *Pensées philosophiques*, 42-3; [Diderot], *Suite*, 53; Cottret, *Jansénismes*, 348 n. 93.

(42) [Diderot], *Suite*, 52-4; Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 228-9.

(43) Diderot, *Pensées philosophiques*, 15; Van Kley, *Religious Origins*, 245; Duflo, *Diderot philosophe*, 15; Inguenaud, 'Famille', 396.

(44) Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 247-8.

(45) Ibid., 248.

الجانسينية الباريسية.[46] ومن بين أشياع النزعة التصويرية الجانسينية في بداية القرن الثامن عشر، المحرر الفائق المهارة نفسه والخطيب جان باتيست غوتييه (Jean-Baptiste Gaultier) (1684-1755) الذي ظهر لاحقًا ناقدًا مُبرِّزًا لمونتسكيو خلال الجدل العلني الكبير حَوْلَ كتاب **روح القوانين** في الأعوام 1748-1752. وحسب غوتييه، فإن الذين يستخدمون حججًا طبيعانية للتقليل من شأن النظام الإلهي، ويُحوِّلون الواجبات الأخلاقية الموحى بها إلهيًّا إلى قوانين عامة للمجتمع، هم خونة أشرار للمذهب الحقيقي ويستحقون غضب الناس. كي يعتنقها الناس بقلوبهم، في ما يرى غوتييه، يجب أن يروا أن قوانين الأسرة والدين والسياسة والمجتمع تنبع مباشرة عن المشيئة السامية لِلّه الجدير وحده بالإجلال والعبادة.[47] وفي هجومه اللاذع على الربوبية، عام 1746، المعنون **قصيدة بوب المعنونة مقالة في الإنسان المقتنع بالمعصية** (*Le Poème de Pope intitulé Essai sur l'homme, convaincu d'impiété*) يربط غوتييه بشكل وثيق بين بيل وظهور الربوبية الفرنسية، حيث يُؤكِّد مُحِقًّا أن بيل، الأبعد ما يكون عن النزعة الإيمانية، يُخضع بطريقة مواربة «الأسرار المسيحية» لنور العقل.[48]

ولهذا، ما كان إلى حد بعيد التيار الأقوى في فرنسا في التنوير المبكر كان أيضًا قوة معارضة جوهريًّا لكل أنواع التنوير في الأمور الفكرية.[49] وقد تَعَرَّض كثير من الثقافة الحضرية الفرنسية إلى عملية إعادة تشكيل قوية بسبب انتفاضة شعبية تعمل من أسفل، حرّض عليها رجال دين منشقون في الأبرشيات. وكانت قوة المشاعر الشعبية هي التي مَكَّنت القادة الدينيين من الثورة على الدولة والكنيسة بشكل متزايد من جعل السلطات الملكية والهيئات الأسقفية، واليسوعيين، وكليات اللاهوت، تتخذ مواقع دفاعية. غير أن هذا البسط القوي المنتشر نصبًّا للاهوت الكاثوليكي في المجتمع والثقافة الفرنسية، يُعَدّ على المنوال نفسه أداة ممكنة لجعل الرأي في الشارع مُحَرِّكًا نضاليًّا فعَّالًا للقضاء على الانشقاق الفكري، والكتب اللاتديّنية واللادين، و«الفلسفة».

ومن عام 1728، أعدت القيادة الجانسينية كذلك مجلة إخبارية شبه سرية منتظمة لكنها سرعان ما أصبحت مكرَّسة، وهي مطبوعة أسبوعية قاسية في نقدها ثبت أن الحكومة عاجزة عن تحديد موقعها، وقمعها، تُسمَّى **أخبار كنسية** (*Nouvelles ecclésiastiques*)، وقد قُدِّر لها أن تقوم بدور حاسم في الثقافة الفرنسية والجدالات الفكرية في منتصف القرن الثامن عشر. في البداية، اقتصرت على الخوض في جدليات لاهوتية؛ ولكن بدءًا من 1746، شرعت على حد تعبير مناسب لأحد المُؤرِّخين في الهجوم على «المزاج العلماني في ذلك العصر وعلى تجديفات «الفلاسفة».[50] وقد شكلت تلك السنة عمليًّا نقطة تَحوُّل فارقة في نزعة التنوير المضادّ: ذلك أن الجانسينيين كانوا أول من أسس في

(46) Kreiser, *Miracles, Convulsions*, 248-9, 395; Chartier, *Cultural Origins*, 103-4.

(47) Maire, *De la cause de Dieu*, 112, 126, 403, 498, 650-1; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 55-6; Sgard, 'Diderot', 13.

(48) Gaultier, *Poème de Pope*, 124; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 219.

(49) Vovelle, *Piété baroque*, 475, 477-8, 489; Hufton, *Europe*, 55-6, 63; Van Kley, 'Christianity', 1086, 1093.

(50) Hampson, *Enlightenment*, 135.

فرنسا تلك الصحافة المستقلة المُؤثِّرة التي حظيت بقطاع واسع من قراء المناطق الحضرية المعارضين، فضلًا عن عادة مُعارَضة ذهنية وفي القراءة، أرغمت في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر «الفلاسفة» على الدخول في معركة مفتوحة ضد المواقف الشعبية و«الدين»، ما جعلهم يُنظِّمون أنفسهم في الحزب الفلسفي ويسعون إلى التغلغل في المجتمع، ويشنون بدورهم حملات مضادّة.(51)

وكانت جانسينية فرنسا في بداية القرن الثامن عشر، بصرف النظر عن قوتها، تعاني من قصور مميت: فبوصفها ظاهرة جديدة، حيث كانت قوة علنية ترتهن بشكل خاص لدعم شعبي حضري، ثبت أن فتنتها لدى رجل الشارع هي سبب فشلها. ذلك أن لاعقلانيتها، وعدم تسامحها، ومَطالبها المُلِحَّة كانت تُبعِد بشكل متزايد الذين تلقوا تعليمًا عاليًا. فضلًا عن ذلك، بعد غلق مقبرة القديس ميدار، ألهمت الحماسة الدينية العالية أسلوبًا جديدًا في الخبرة الجماعة تَميَّز بموجات من الانفعال الديني الجمعي، ونوبات مُتكرِّرة «ذات طبيعية هستيرية»، وخبرات انتشاء فردية تتضمن تَشنُّجات غاضبة، وصراخًا، ورميًا للقمامة على الأرض، وهي سلوكات نفّرت آخرين، إلى جانب «الفلاسفة» الذين وجدوها غاية في اللاعقلانية.

ولهذا كان لتمرُّد الجانسينيين من بعض الجوانب آثار عكسية من منظور الجانسينية نفسها، بدرجة أقلّ عبر تحدٍّ مفتوح للسلطة الكنسية وتَجنُّب الرقابة منه عبر هجومها على التسامح، والقيم الدنيوية، واللادين، من جهة، والإفراط التشنُّجي، والاهتياج الذي أسهم في خلق المزيد ممن أسماهم ديدرو مناوئي التشنُّج، من جهة أخرى.(52) وفي الحالين، أنّ هذا التمرّد يميل بشكل خاص نحو توليد حركة مضادّة مُؤسَّسة بشكل واسع على الحضر تنشر ارتيابية مُكثَّفة في المعجزات والنبوءات، وتدعم ما وصفه رجل دين كبير أقلقه هذا الأمر، هوتفيل، في عام 1722، «بالنظام الشنيع الخاص بالتسامح». لقد قام الجانسينيون في الأعوام الأربعين التي سبقت صدور الجزء الأول من **الموسوعة**، في ما ارتأى ديدرو عام 1752، عبر إثارة مثل هذه الجدالات المريرة في كل مكان، وبهذا القَدْر الكبير من التمرد داخل الكنيسة، أكثر ممّا فعل «الفلاسفة»، بالتقليل إلى حد كبير غير مسبوق من احترام عموم الناس للكنيسة، وتعزيز هيبة الفلسفة.(53)

وفي الوقت نفسه، خلقت الجانسينية مجالًا أوسع للجدل والنقاش الشعبي، وبسبب ذلك وسَّعت من دون رغبة منها حرية الفكر، كما زادت من حدة الاستقطاب في المجتمع، عبر تحريك أبناء المناطق الحضرية ضد النخبة الفكرية. لقد بدأت الجانسينية بدعم العقيدة، والثقة في المعجزات، وتعزيز التقليد، لكنها أَجَّجت في الوقت نفسه النزاع مع الكنيسة، وأسهمت في تشويه اليسوعيين ومدارسهم، ونفّرت الكثيرين من أصحاب التعليم العالي. وأخيرًا، اعتمدت الحركة لنيل دعم قوي على مستويات من الحماسة الشعبية ثبتت استحالة الحفاظ عليها إلى الأبد. وبحلول بداية أربعينيات القرن الثامن عشر، كانت الجانسينية كحركة شعبية تنحسر بشكل ملحوظ.(54)

(51) Kreiser, *Miracles, Convulsions*, 48-50; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 139.

(52) Ehrard, *L'Idée*, 86-7.

(53) [Diderot], *Suite*, 52-4.

(54) Maire, *De la cause de Dieu*, 301.

وقد رأى هوتفيل، كما كتب في أوائل عشرينيات القرن الثامن عشر، أن خلف الحرب الأهلية الكنسية في فرنسا ثمة صراع روحي أشد لا شك في أنه كان مرتبطًا بالجانسينية، لكنه في النهاية تجاوز إلى حدّ بعيد قدرتها على تغيير المجتمع الفرنسي، وخصوصًا ازدياد حدة الشك الفلسفي، والتفكير الحر، واللاتديُّن، وقد كانت جميعها تقود في كل الجوانب إلى تكاثر المرتابين. وفي خِضَمّ مُشتّتات الانتباه التي نتجت عن الجدل الجانسيني ولَغَط التديُّن الشعبيّ، كان الشعور الديني التقليدي والتدين الكاثوليكي الأصيل يذويان إن لم يكن بين عموم الناس فبالتوكيد بين من كانوا يشترطون شواهد إيجابية وحججًا عقلانية لتبرير هذا القَدْر الكبير والواضح من الحماسة، وعدم التسامح، والانشغال المسرف بالدوغما. وبحلول عشرينيات القرن الثامن عشر، لم يكن ثمة شيء أوضح من أن التفكير الحر واللادين يأسران بشكل منتظم الكثيرين الذين رفضوا الخضوع لسطوة التمرد الجانسيني وكان لديهم سبب للخوف من قوة الإيمان الشعبي.[55]

صحيح أنه ظَلَّ من النادر، في ما يسلّم هوتفيل عام 1722، أن ينكر المفكرون الأحرار المعجزات أو يتحدوا البنى المُكرَّسة للعقيدة بشكل علني. لكن هذا بالتوكيد لم يرجع آنذاك، في ما يرى، إلى قيود القوانين الملكية التي ضعفت بسبب سياسات الوصي على العرش، أو السلطة الكنسية، بقَدْر ما كان يرجع تحديدًا، كما يقر جان ميسليه، إلى رفض الأغلبية غير المُتعلّمة أو من يسميهم ميسليه «إمبراطورية الجموع» التسامح مع اللاتدين: ذلك أن الشعب في باريس آنذاك، المدعوم بوجه خاص من البرلمان، هو، وليس الملك أو الكنيسة، مَن أصبح يمنع الحديث ضد العقيدة، والأسرار المُقدَّسة، والعبادة، والتقوى، والمعجزات.

لهذا، كلما كانت قوة التدين الشعبي أشدّ وضوحًا، كان رد الفعل أقوى. في المدن الكبيرة، ونتيجة لذلك، أصبح التحدي السافر المستفزّ للرأي السائد يطلّ برأسه ببطء. وفي عام 1729، رصدت الشرطة الفرنسية أن «غوتييه» مُعيَّنًا كان يحرض بشكل منتظم عبر «مؤتمرات» يعقدها في الهواء الطلق، وشمل ذلك حدائق لوكسمبورغ، حيث كان يشجب الدين المنزل بوصفه من مختلقات البشر، والبابوات لكونهم مُلفِّقين ماكرين لمذاهب ضَلَّلت الفرنسيين، ويسخر من موسى باعتباره «طاغية» استعبد شعبه بمذهب ديني صُمِّم لخداعهم، في حين أفاد أقوياء العالم من العقيدة في الحفاظ على رعاياهم في حال خضوع.[56] لقد كان من غير المنطقي إطلاقًا الإيمان بأن المسيح إله أو ابن لإله، والاعتقاد في التجسّد، في ما يؤكد، في حين أن الاعتقاد بأنه يمكن لامرأة، عبّر عناية إلهية، أن تحمل بطفل من دون مواقعة جنسية «فأكثر الأشياء التي يمكن تَصوُّرها خُلْفًا». فإذا اعترض معترض بأن هذا الاعتقاد مستمد من الإيمان، فسوف يجيب بأن الإيمان هبة من الله، وأن منحه أو عدم منحه وقف عليه: ولو أنه قرر ألا يمنحه، فلا أحد يعتقد «أن ما أخبرنا به غير قابل للفهم».

وفي حين كانت بدايات الفكر الراديكالي في فرنسا، قبل عام 1713، سرية وخفية، فإن الأساليب التي كانت تمارس قبل 1713 خلسة أصبحت الآن تغزو المجال العام إن لم يكن بطريقة جديدة فبالتوكيد إلى مدى لم يكن مسبوقًا. وفي حين أنّ رعاية الأفكار المعارضة لعقيدة الكنيسة،

---

(55) Houtteville, *Religion chrétienne prouvée*, i. pp. vi-viii.

(56) 'Notes et documents', *La Lettre clandestine*, 2 (1993), 214-15.

والإيمان الشعبي، وملكية الحق الإلهي، فضلًا عن بنى الفكر المالبرانشية، كانت قبلًا محجوبة عن رؤية الجميع تقريبًا؛ فإن الظاهرة الجديدة تخللت ثقافة النخبة في المدن الرئيسة. وكان التغيّر في المناخ الثقافي بعد 1715 قد جلب الفكر الراديكالي، وإن لم يتم ذلك في العلن تمامًا، فعلى الأقل في الخفاء، حيث أصبح هذا الفكر قوة سائدة على الرغم من أنه عَوَّلَ بشكل مُؤَقَّت على الأساليب الخفية التي تم إتقانها قبل عام 1713.

2. تحدي النزعة المادية

لم يعرف عموم الناس شيئًا عن عالم فونتنيل الخاص، وكان يوصف بشكل مناسب بأنه سيد أسلوبَين هدامين، دس أفكار مشاغبة بين السطور المطبوعة وتقويض أفكار بمخطوطات «فلسفية» مجهولة النسب.[57] الأمر نفسه يصدق على حلفائه، ومريديه، وأتباعهم. المخطوطات السرية، والنقاش، والدس في الأعمال المنشورة، كانت سلاحهم، وقد ثبت على المدى الطويل أنه سلاح مُروِّع. وكان أبرز «الفلاسفة» الذين يهاجمون سرًّا إرث لويس الرابع عشر المُتمثِّل في تماثل ثقافي مفروض، من جهة، و«إمبراطورية الجموع» الثقافية والفكرية من جهة أخرى، هم فونتنيل، بولانفيليه، فريري، ليفيك دو بورينيه، بنوا دو مايه (1656_1738)، الفيزيائي جان جاك دورتو دو ميران (1678_1771)، وعالم النحو سيزار شنو دو مارسي (1676 _ حوالى 1756)، والربوبي العسكري «الفيلسوف» روبير شال (Robert Challe) (1659_1721)، وسان هياسنت، والكاهن العنيد جان ميسليه (1664_1729)، والناقد الملحد نيكولا بواندان (Nicolas Boindin) (1676_1751)، فضلًا عن المنزوي الأرستقراطي بشكل مَرَضي الماركيز دو فوفنارغ (1715_1747)، والمُفكِّر الجندي القديم جان باتيست دو ميرابو (1675_1760)، وبحلول ثلاثينيات القرن الثامن عشر، الليبرتاني الفصيح ماركيز آرجون.

وخلال عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر، ظَلَّ مثل هؤلاء الرجال يتصرفون بحذر بالغ، يعملون في شبكات سرية خفية، أو في الخارج، أو إلى حد كبير في عزلة، كما حدث مع فوفنارغ، وهو مُعجَب مُتَحَمِّس لبولانفيليه، ومنه استمد في ما يُفترض نزعته الإسبينوزية، لكنه، على حد علمنا، لم يعرف أحدا من الآخرين. وجميعهم وَظَّفوا وسائل مُتَطوِّرة في التخفي، والتنكر، والدس، لكنهم أصبحوا آنذاك يقومون بذلك في العادة بأسلوب أقل انعزالًا، وأكثر تنسيقًا من أسلوبهم قبل عام 1715. وفي حين أنهم اقتصروا على نشر أفكارهم بشكل غير مباشر أو مخادع أو، كما في حالة فوفنارغ، بشكل يكاد يكون منعزلًا، فإنهم تقصّوا الظرف الإنساني وكَوْنَنا من جديد، واضعين أساس زمرة مادية، تتبنى مذهب وحدة الوجود، وإسبينوزية مُكرَّسة استطاعت قبل عام 1720، وَفْقَ شهادة هوتفيل، أن تُمثِّل بشكل مُؤكَّد مُعارَضة سرية فكرية عظيمة ومقلقة، مُعارَضة يمكن للعيون المُتَفَحِّصة أن تراها ومارست في النهاية أثرًا ثوريًّا أقوى من التهييج الجانسيني الذي كانت جزئيًّا رد فعل له، الآخَر الديالكتيكي.

وهكذا بدأت الأعمال الفلسفية التي تثير عواطف لادينية، ومادية، وربوبية مُتَطَرِّفة تنتشر بشكل واسع في المجتمع الفرنسي، بحيث أصبح إلى حد ما أحد المُكوِّنات النمطية في الحياة

(57) Mothu, 'Un morceau', 36; Niderst, 'Fontenelle', 161, 173.

الثقافية والنخب الاجتماعية. وتُبيِّن مُلاحَظات هوتفيل (وآخرين)، أنه لم يكن من غير السائد أن تجد نبلاء ورسميين ودبلوماسيين فرنسيين لا يحفلون في الغالب بإخفاء تفكيرهم الحر، ورؤاهم الليبرتانية عن الآخرين، بل اعتبروا مثل هذه الآراء مناسبة لأناس في مقامهم. وفي عام 1739، جعل ماركيز آرجون واحدًا من شخصياته من طبقة النبلاء الفرنسيين يفصح عن ازدرائه التام للأفكار الشعبية فضلًا عن جمع من علماء اللاهوت و«الفلاسفة» المعتَمدين أكاديميًّا الذين، كما يقول، يهدرون طاقاتهم في مُجابَهة تعاليم «إسبينوزا وفانيني». ويقول بطل ماركيز آرجون في روايته إن الجيل الجديد من «المفكرين الأحرار» الفرنسيين لم يشعر إلا بالاحتقار إزاء كل هؤلاء الذي يوصفون «بالفلاسفة الذين كانوا ضدّهما [أي إسبينوزا وفانيني]»، أي أيديولوجيون يُوظّفون أرسطو، ديكارت، مالبرانش، هوتفيل، ومراجع أخرى محترمة أكاديميًّا ضد بولانفيلييه، دو مارسي، ماركيز آرجون، وحلفائهم.(58)

وقد يبدو توزيع أفكار مثيرة للفتنة عبر مخطوط سري وسيلة أضعف في الترويج لأفكار انشقاقية من النشر غير القانوني المخاطر، والذي ظَلَّ في فرنسا نادرًا نسبيًّا. غير أن جمهور القرّاء في المدن الرئيسة التي كانت تُوزَّع فيها مثل هذه المخطوطات كان صغيرًا بما يكفي لتعزيز غموض شديد يكتنف توزيع مثل هذه الأدبيات. مُؤرِّخ الفلسفة المعادي لـ «الفلاسفة» غيوم مالفيل (Guillaume Maleville) (1699ـ1771)، على سبيل المثال، يلاحظ أنه قبل صدور كتاب بولانفيلييه **مقالة في الميتافيزيقا** (*Essai de métaphysique*) (1706)، وهي إعادة صياغة لكتاب **الأخلاق** لإسبينوزا نشرت بطريقة غير قانونية في عام 1731، سبب له توزيعها في شكل مخطوط قلقًا أشد من قلقه اللاحق عندما نُشرت بشكل سري. ذلك لأنه في السابق، ككاهن شاب، لم يسمع عن هذا الكتاب إلا من «مفكرين أحرار» كانوا يشيرون إليه على أنه عمل «قوي يعج بالدقائق»، ما جعله يشعر بخوف شديد سرعان ما تَبَدَّد بمُجرَّد أن قرأه، بعد نشره، ووجد أن حججه أقلّ سوءًا مما خشي.(59) ولم يكن مالفيل الجانسيني الوحيد المعارض لـ «الفلاسفة» المنشغل كثيرًا بمثل هذه الأدبيات؛ ثمة دعائم أخرى لنزعة التنوير المضادّ، من أمثال الكاهن الجانسيني جان باتيست غوتييه، استغرقت في قراءة نصوص مثل كتاب مارسي **التقَصّي** بكراهية شديدة لكنها منبهرة، متطلعة للكشف عن الأهداف والمقاصد الخفية المخبأة خلف النصوص الأكثر تَحَفُّظًا التي نشرها الإسبينوزيون.(60)

وقد نشأت المخطوطات السرية قبل عام 1713 في الغالب في بيئة خفية فكريًّا لكنها أصبحت آنذاك في عالم خرج من حكم لويس الرابع عشر القمعي المطلق، على الرغم من أن الذين قاموا بنسخ تُوزّع هذه الصورة المصقولة من الاستياء وتوزيعها أو المشاركة فيها يمكن أن يُجعل منهم أحيانًا عبرة بسبل لا ريب في أنها ردعت التصرف غير الحكيم الصارخ لكنها أكدت، كما رآها «الفلاسفة» وأعوانهم، الخاصية المحابية والمُتحيِّزة واللاعقلانية في دعم الحكومة المتواصل لعدم التسامح الكهنوتي والشعبي وعداء التفكير الحر. ومن بين الذين تَعَرَّضوا لعقوبات قاسية

(58) [d'Argens], *Le Législateur moderne*, 5.

(59) Benítez, *Face cachée*, 34-5, 310; Mothu, 'Les Vanités manuscrites', 66.

(60) Gaultier, *Poëme de Pope*, 1-2.

كاهن، هو إيتيان غيوم (Étienne Guillaume)، راعي أبرشية فريني ـ برني منذ 1707، الذي قُبض عليه وأُحضر إلى الباستيل في نيسان (أبريل) 1728، حيث اتهم بالكتابة ضد العقيدة المسيحية، ونَشْر «الإلحاد»، وترؤس نقاشات لاتقوية في منزل كونت بليلو، في فوجيرار، موضع تركيز إحدى الزمر الأرستقراطية الفلسفية الأكثر سوءًا من حيث السمعة في عشرينيات القرن الثامن عشر.[61]

وكان لوي، كونت بليلو (Louis, Comte de Plélo) (1699ـ1734)، نبيلًا بروتانيًا شابًا مُبَذِّرًا لم يعش طويلًا، وكان صاحب مكتبة ضخمة، وقُدِّر له أن يموت وهو يحارب الروس خلال حرب الخلافة البولندية، في مُحاوَلة إنزال فاشلة عند مصبّ [نهر] فستولا، وكان الهدف منها تخفيف حدة الحصار على دانزغ. وقد عاش فترة شبابه في هولندا وإنكلترا (حيث اكتسب دراية مُفصَّلة بتندال ضِمْنَ مفكرين أحرار آخرين) وأصبح خبيرًا معروفًا في تيارات وأدبيات التفكير الحر، وكان يجيد الإنكليزية والإيطالية والفرنسية، كما كان ناقدًا مُجاهرًا للملكية المطلقة، وعضوًا لفترة في منتدى النقاش الأرستقراطي، نادي إنترسول، الذي كان يجتمع أسبوعيًا في معظم سنوات عشرينيات القرن الثامن عشر.[62] وفي عام 1728، حين بلغ من العمر 29 عامًا، عُيِّن سفيرًا لفرنسا في كوبنهاغن. وكان غيوم، مُساعِده الفكري، قد ألّف نصًا هدّامًا ضخمًا يتألف من جزأين (فُقد الآن)، بدا، وَفْقَ تَقارير وبعض شذرات باقية، أنه قارن موسى والمسيح بشكل سلبي مع سقراط وأفلاطون وكونفوشيوس، وزعم أن هؤلاء الفلاسفة علّموا أخلاقًا أسمى، وكشفوا عن درجة أعلى من الاستقامة الأخلاقية من مؤسسي الأديان المنزّلة. وهناك تلميحات تقترح أن هذا النص المفقود لم يكن مرتبطًا بكتاب **روح إسبينوزا** (*L'Esprit de Spinosa*) كما سبق أن تَوَهَّم بعض البُحّاث في السابق، بل صيغة أخرى من مفهوم المخادعين الثلاثة.[63] وبعد تسعة أشهر قضاها في السجن، أُرسل غيوم إلى دير إيفرنو كي يقضي عقوبة حجز مُتَشَدِّد، حيث ظَلَّ سجينًا حتى عام 1734.

وفي الأثناء، كان من شأن سيل المنشورات المُؤلَّفة بالفرنسية القادم من هولندا أن يجعل أعمال بيل، مالبرانش، أرنو، باسكال، لوكلرك، أبادي (Abbadie)، جاكلو، ريشار سيمون، باسناج، جاك برنار، جان فريدريك برنار، لا كروز، تيسو دو باتو، إيلي وجاك سورين، وعقليين هيغونوتيين آخرين، فضلًا عن مواد هائلة من اللاهوت الجانسيني والبروتستنتي، أي كل المُؤلِّفين الفرنسيين الكبار والصغار الذين حاول لويس الرابع عشر والأساقفة إخراسهم والذين كان تأثيرهم في المجتمع الفرنسي حتى ذلك الحين مُقيَّدًا ـ أن يجعلها جزءًا مُتَمِّمًا لإعادة تشكيل الثقافة الفكرية الفرنسية بعد عام 1713. وكانت هناك ثروة هائلة من المواد الفلسفية واللاهوتية المستوردة لهضمها واستيعابها والتعليق عليها. هذا جدير بالتوكيد لأن الكثير من التأريخ الأنغلو ـأميركي القائم، وبعض الأدبيات الأوروبية المتعلقة ظلت تزعم بشكل مستمر ومخطئ تمامًا أن التنوير الفرنسي «تغذى على فكر

(61) Vernière, *Spinoza*, 392-4, 397; Schröder, *Ursprünge*, 473; Benítez, *Face cachée*, 155-7.

(62) Vernière, *Spinoza*, 397-8; Childs, *Political Academy*, 94.

(63) Benítez, *Face cachée*, 166; Charles-Daubert, 'Traité des trois imposteurs', 307-8 n.; Schröder, *Ursprünge*, 474.

القرن السابع عشر الإنكليزي»،[64] وأن المثير الجوهري والأساسي قبل عام 1750 كان يأتي من بريطانيا، وهذه رؤية تحتاج إلى تغيير جذري.

ولا شك في أن التأثير الإنكليزي قد قام بدور رئيس، في الجانب التقليدي، في فترة لاحقة. ولفترة قصيرة، في الثلاثينيات والأربعينيات في القرن الثامن عشر، كان تغلغل الأفكار الإنكليزية حاسمًا في عمل تنوير التيار الرئيس المعتدل الفرنسي. غير أنه قبل عام 1725، وخلافًا لما كان يُزعم في الغالب، قامت الأفكار «الإنكليزية» في الواقع بدور صغير بشكل لافت في تشكيل الفكر التنويري الفرنسي ونشره، ولعل الأهم من ذلك، أن هذا الدور كان هامشيًا، والواقع حتى لفترة طويلة بعد ثلاثينيات القرن الثامن عشر، في توليد الأبعاد الأكثر راديكالية وشمولية وديمقراطية في «التنوير الفرنسي العالي».

وقد شكلت فرنسا ما بعد عام 1715، في معظم الجوانب، بيئة فكرية مختلفة بشكل ملحوظ عن نظيراتها السائدة في بريطانيا، وإيطاليا، وهولندا، وألمانيا. وإذا كان التأثير الفكري الخارجي قد قام بدور كبير في تغذية أفكار التنوير الفرنسي، فلا شك في أن الفاعل الرئيس المساهم قبل منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر هو الأدبيات الهيغونوتية والانشقاقية الفرنسية التي كانت محظورة في ظل حكم لويس الرابع عشر، يتلوها النزوع الراديكالي الأوسع القادم من هولندا. الأدلة على هذا دامغة. فعلى سبيل المثال نجد أن مقدمة كتاب شال ومتنه **صعوبات تتعلق بالدين مقدَّمة إلى الأب مالبرانش** (*Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*)، وهو كتاب ضخم أُلف في الأعوام 1710–1712، يوصف، لسبب وجيه، بأنه «النص الأهم في ربوبية التنوير الفرنسي»،[65] لكونه البشير بفولتير وسان هياسنت، وعلامة بارزة في المشهد الفكري السري الفرنسي حوالى عام 1713، وهذا العمل لا يشي بأي تأثير، إذا ما استثنينا التأثير الهولندي (والهيغونوتي الهولندي)؛ ممّا يعكس، كما سوف نرى، النمط العامّ.

وقد حاول شال تقويض الديكارتية، ومالبرانش على وجه الخصوص، وأن يستعيض عنهما بربوبية عناية إلهية مناوئة للكتاب المُقدَّس ليست مُؤسَّسة على الإيمان بل على المعرفة «اليقينية». وقد اعتبر البرهنة الرياضية، وليس الحقائق، أساس كل يقين، وزعم أن قواعد اكتشاف الحقيقة بخصوص الدين متماهية مع قواعد العثور على الحقيقة بخصوص أي شيء آخر. وبطبيعة الحال، كان شال منشغلًا كثيرًا بإسبينوزا.[66] ولكنه خلافًا لفونتنيل، ودو مارسي، وميسلييه رفض كُلِّيًا «إلحادية» الفيلسوف الهولندي واستبعاده كل المذاهب المُؤلِّهة وحرية الاختيار والغائية؛[67] وقد ناقش أيضًا جاكلو (الذي كان مثله مشغولًا بشكل مركزي بإسبينوزا)،[68] واستشهد ببيل ولوكلرك، وأيضًا بجوريو الذي كان ينفر منه كثيرًا.[69] غير أنه ليست هناك أي إشارة إلى مؤلفين أو كتب أو

(64) Porter, *Enlightenment*, 6-9; Kennedy, *A Cultural History*, 55; Spallanzani, *Immagini*, 38.

(65) Schröder, *Ursprünge*, 170, 484.

(66) Challe, *Difficultés*, 227, 235.

(67) Ibid., 57-8; Mori, 'Introduction', 13; Schröder, *Ursprünge*, 124, 148-9, 232.

(68) Challe, *Difficultés*, 56, 677.

(69) Ibid., 338.

تأثيرات إنكليزية، وإذا كان يختلف بشكل ملحوظ في هذا عن فولتير وأنصار آخرين لربوبية العناية الإلهية، فقد كان، كما سوف نرى، نمطيًّا وليس خلاف ذلك في تمثيل التنوير الفرنسي ككل قبل منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر.

منظور شال الذي يتبنى ربوبية العناية الإلهية مناوئ للإسبينوزية على نحو قاطع، لكنه في الوقت نفسه معني بشكل مركزي بدحض إسبينوزا؛ وهو أيضًا مُعادٍ للسوسينية بقَدْر ما ينكر السوسينيون خلود النفس، وفولتيري من حيث توكيده واقعية أخلاق مُبَرَمة إلهيًّا نابعة مباشرة من الله. وفي حين أنه يهاجم بشراسة كل رجال الدين، والوحي، والدين المُنظَّم، وينكر صحة «العقيدة»، ويرى أن كل شيء ذا معنى في الحياة البشرية مكشوف لنا كُلّيًّا عبر العقل وليس عبر «الحقائق»، فإن هذا المؤلف يدافع بقوة عن واقعية خالق عاقل، إله يقرّ بأنه «عادل تمامًا».[70] إن العظيم، في ما يجادل، لا يكشف لنا إطلاقًا عن أمانيه عبر معجزات ووحي، بل عبر قدرات عقلنا فقط؛ غير أنه يثيب ويعاقب النفوس البشرية بعد الموت.[71]

والحال مع شال شبيه بالحال مع ميسلييه، الذي يمكن أن نجادل بأنه المُفكّر الراديكالي الأكثر تساوقًا ونسقيّة في بداية القرن الثامن عشر الفرنسي، شخصية مركزية لا يستشهد نصه الضخم، الذي كُتب في بداية عشرينيات القرن الثامن عشر هو الآخر بأي مصادر إنكليزية إطلاقًا، ويمكن جزئيًّا تفسير تجاهله في التَصوُّرات التقليدية للتنوير، غير القابل خلاف ذلك للتفسير، عبر حقيقة أنه يتبيَّن أن نسقه اللافت لا يتعلق بمؤلفين وأفكار إنكليزية. وقد شيَّد هذا الكاهن المُتمرِّد نزعته المادية الإلحادية المُفصَّلة كُلّيًّا على عناصر استمدها من ديكارت، ومالبرانش، وبيل، فضلًا عن نقد تورنمين لإسبينوزا، حيث معظم تعليقاته اللاذعة مُوجَّهة لمالبرانش وفينيلون.[72]

والحال مع شال وميسلييه شبيه أيضًا بحال فونتنيل، بولانفيلييه، فريري، ميرابو، دو مارسي، ليفيك دو بورينيه وفوفنارغ: التأثير الحقيقي للوك، ونيوتن، وكلارك، وتولند، وكولنز، على تشكيل أفكار راديكالية فرنسية، الأبعد عن أن يكون مُولِّدا أو حيويًّا، كان ضعيفًا بشكل كبير، ووحده لوك كان له تأثير ملحوظ، وحتى هو كان مقتصرًا، على بولانفيلييه ودو مارسي مثلًا، فلم يتجاوز بعض تعديلات على الإبستيمولوجيا الديكارتية-الإسبينوزية. فضلًا عن ذلك فاستيعاب أن هذا التأثير كان محدودًا هو أساسي للفهم المناسب للآليات الفكرية الرئيسة التي ولّدت التنوير الفرنسي العالي.[73]

وكان استخدام مصطلح «الماديون» في فرنسا بدأ حوالى عام 1700. غير أنه لا شك في أن التغيّرات السياسية والثقافية والكنسية بعد عام 1713 المرتبطة بوفاة لويس الرابع عشر ووصاية فيليب، دوق أورليان، هي التي مَكَّنت زمر «المفكرين الأحرار» مثل حلقات بولانفيلييه وفونتنيل والجماعة

---

(70) Ibid., 641; McKenna, 'Vauvenargues', 202.

(71) Challe, *Difficultés*, 58, 119, 121, 600-4; Mori, 'Introduction', 8.

(72) Wade, *Clandestine Organization*, 67-8, 73; Porset, 'Voltaire et Meslier', 198; Schröder, *Ursprünge*, 493-4.

(73) Ricuperati, 'Il problema', 384; Brogi, *Cerchio*, 144 n., 248, 195-202; Taranto, *Du déisme à l'athéisme*, 14, 433-4.

الربوبية في «أكاديمية المُدوَّنات» الباريسيّة (المتداخلة جزئيًّا مع تلك الحلقات)، فضلًا عن تلك المحيطة بالمُفكِّر الحر كونت بليلو، وهو صديق مقرب من شقيق عشيقة الوصي على العرش، من التجمع في أماكن إقامة سرية، وعَقْد روابط بشخصيات ذات مقام رفيع، والتقابل بشكل منتظم. وقد كانت هذه بيئة اجتماعية يمكن أن يصبح فيها نوع جديد من الأطر الفكرية والشبكات الشخصية مُحَصَّنًا،(74) ما مكّن من تنظيم إستراتيجيات فكرية وتنسيقها، والعثور على وظائف لمفكرين أحرار شباب كمدرسين خصوصيين ومحررين وسكرتاريين.(75) وقد وصف فولتير، ناظرًا إلى الخلف عام 1767، «المَلاحدة» و«الماديين» الفرنسيين في فترة شبابه بأنهم يتألفون من «أشياع مابيه، بولانفيلييه، بولانغي، ميسلييه، والعالم فريري، والديالكتيكي دو مارسي، والحاد المزاج لا متري وكثير من الآخرين».(76)

ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن دو مارسي الذي شارك لاحقًا في **الموسوعة**، وهو في الأصل من مرسيليا لكنه استقر منذ عام 1701 في باريس، لم يُعرف في المجتمع إلا منذ عام 1716، وأن أشد نصوصه راديكالية، **تقصي الدين**، على الرغم من أنه ألّفه حوالى عام 1705، لم يثر الاهتمام إلى أن وُزع في «الوزارات الباريسية»، ونسخت منه العديد من النسخ ونوقش منذ حوالى عام 1720.(77) وكان وُزِّع غُفلًا من اسم مُؤلِّفه مثل سائر المخطوطات السرية باستثناء أن صاحبه، كما حدث مع بولانفيلييه بعد عام 1722، كان ميتًا بأمان. غير أن فولتير الذي كان دائمًا معاديًا للمادية الإلحادية والإسبينوزية، رجّح لأمد طويل أن مؤلّفه هو دو مارسي، وهو شخص احترمه بوصفه عالم نحو، وباحثًا، ورجلًا حكيمًا لكنه ازدراه فيلسوفًا؛ وقد رفض نص **التقصّي** نفسه بأسلوب فظ بسبب ضعف حجته وأسلوبه الرديء.(78) غير أنه لم يستطع أن ينكر أنه كان منذ عشرينيات القرن الثامن عشر من بين أكثر المخطوطات الفلسفية السرية تأثيرًا في فرنسا أو أن ديدرو اعتبر دو مارسي ليس أبرز النحاة في عصره فقط، بل، على حد تعبيره عام 1751، «أحد أفضل الميتافيزيقيين لدينا».(79)

وكان «الديالكتيكي دو مارسي»، كما ينعته فولتير منتقصًا من شأنه، الذي لم يُخلِّف شيئًا بعد وفاته، من ضِمْنَ أول من استخدم بطريقة نسقية مصطلح «الروح الفلسفية» بمعناه المتطرف، خصوصًا المعادي لِـ اللوكيّة، الذي يقرّ بأنها الأداة الصحيحة الوحيدة لتأويل الواقع.(80) وبوصفه ماديًّا ومُلْحِدًا، طَوَّر ماديته الميكانيكية من عناصر من ديكارت، وفونتنيل، وبولانفيلييه، وشال، مُجرَّدة من مالبرانش، ومرة أخرى إسبينوزا. صحيح أن دو مارسي، خلافًا لفونتنيل، وبيل وبولانفيلييه وشال وميسلييه، يدمج بعضًا من أفكار لوك؛ غير أنه من المخطئ تمامًا أن نقترح أنه كان للوك

(74) Ellis, *Boulainvilliers*, 93-4, 102-10; Bell, *Cult of the Nation*, 57.

(75) Vernière, *Spinoza*, 388-2, 395-6; Benítez, *Face cachée*, 157-9; Mori, 'Postface', 338-41.

(76) Voltaire, *Lettres à son altesse*, 350-1.

(77) Mori, 'Du Marsais philosophe', 181; Mori, 'Introduction', 50; Schwarzbach, 'Les Clandestins', 169.

(78) [Du Marsais], *Examen*, appendices 363-4; Voltaire, *Œuvres complètes*, xxv. 125.

(79) Diderot, *Lettre sur les sourds*, 414.

(80) Voltaire, *Lettres à son altesse*, 350; Ildefonse, 'Du Marsais', 40, 42, 55.

تأثير تشكيلي مركزي أو مرشد في فكره. لكنّ إمبيريقية دو مارسي، مثل مادية إسبينوزا، تَتخلَّص مما تبقى من ثنائية عند لوك، وهو ليس بأي معنى أساسي لوكيًّا أصيلًا. الانطباع الحسي عند دو مارسي، كما كان عند الماديين الفرنسيين من بعده وعند ديدرو، ليس المصدر الحصري لـ «الحقائق»، والكلمات، والانفعالات، والأفكار فحسب، بل هو أيضًا مُحدِّد «ما هو يقيني»، في كل جانب، وهو يُشكِّل «حدود المعرفة البشرية». الوحي، والسلطة الإلهية لا يؤثران حسب رأيه في الشؤون البشرية إلا بطريقة سلبية، فهي قصص خيالية قوية تحتاج إلى تقويض من «الفيلسوف» إلى جانب قوة السذاجة الشعبية.(81)

وضد أنصار لوك جادل دو مارسي بأن «كل معارفنا تأتي من الحواس» وأن «الملكات» اللوكية للذهن ليست حقيقية.(82) وهو يستخدم هذه النزعة الإمبيريقية غير المساومة لتوكيد مزج كامل مادي النزعة بين الجسم والذهن، ينكر الملامح الرئيسة في إبستيمولوجيا لوك، التي تقول بنزعة قريبة من ثنائية الجواهر يحمي بها المعجزات وأسس اللاهوت المسيحي كما تم التبليغ عنها عبر الوحي. وينكر دو مارسي بشكل كلي أيضًا استخدام لوك الإمبيريقية في تقييد نطاق الفلسفة، وفي الأثناء ينتقد بحدة مالبرانش وإن دمج بعضًا من مَواقفه. وكما فعل في نظريته الميتافيزيقية، يُطوِّر دو مارسي فلسفته الأخلاقية في جوهرها على نحو لا مراء في كونه أقرب إلى إسبينوزا وبيل منه إلى لوك.(83)

وفي تطويره مفهومًا مادي النزعة في الإنسان، كان دو مارسي أكثر صراحة من معظم الآخرين في الزعم بأن الإنسان مُجرَّد جزء من الطبيعة، بل إنه يستبق في واقع الأمر لا متري بثلاثة عقود في اعتبار الفيلسوف «آلة ميكانيكية مثل أي إنسان آخر، تتأمل بحكم تكوينها الميكانيكي في حركاتها».(84) ولب نظريته النفسية ونظريته الأخلاقية هو المبدأ الإسبينوزي بأن كل البشر يرغبون في السعادة بطريقتهم الخاصة وأن كل قراراتهم مُحدَّدة ميكانيكيًّا بهذا الدافع: «في كل تَصرُّفات البشر تراهم لا يبحثون إلا عن الرضا الراهن، وهذا هو الخير، أو بالأحرى الانجذاب الراهن اللاحق للمَيْل الميكانيكي الذي يجدون فيه أنفسهم، والذي يجعلهم يتصرفون».(85)

وفي كتابه **الفيلسوف** (*Le Philosophe*)، وهو نص يرجع إلى السنوات 1716ـ1720،(86) يعيد دو مارسي إقرار رؤيته في أننا لا نعرف الأشياء إلا عبر انطباعات حسية ونتعلم استنباط المُجرَّد من العيني، وليس بسبب حصول العقل، كما جادل لوك، على وظائف وملكات فطرية تمكِّننا من تنقية أفكار بسيطة مُستمَدَّة من هذه الإحساسات بحيث تصبح أفكارًا أكثر تركيبًا. وهذه الإمبيريقية الواحدية، المُؤسَّسة على ميتافيزيقا مادية واسعة النطاق وإنكار تامّ للسلطة الدينية والمعجزات والعقائد اللاهوتية، تجعل الانطباع الحسي ليس أول طريق لمعرفة أي شيء بالمطلق فقط، بل السبيل

(81) Ildefonse, 'Du Marsais', 38; [Du Marsais], *Le Philosophe*, 176-8, 192.

(82) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 177.

(83) Mori, 'Introduction', 14, 16.

(84) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 174-7; Gumbrecht and Reichardt, 'Philosophe', 18-20; Romeo, 'Matérialisme et déterminisme', 104.

(85) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 196.

(86) Mori, 'Introduction', 40-1.

الوحيدة لمثل هذه المعرفة.(87) وضد لوك ولوكلرك يرفض دو مارسي قبول إمكان أي توليف عقلاني بين العقل والإيمان ويهاجم الدين المُنزَّل، تحديدًا لافتقاره، حسب رأيه، إلى كل أساس إمبيريقي، ما يجعله يتعارض مع العقل: ويزعم أن «الدين المسيحي قَبْر العقل».(88)

وحين يهاجم دو مارسي الميتافيزيقا والميتافيزيقيين، وهذا دأبه، فإنه يضمّن بلا شك لوك، بجانب ديكارت ومالبرانش، في هذا الصنف. وإذا كان لا يتفق مع شال في أي جانب آخر، فإنه يتفق معه بشدة على أنه يجب تعريف «الفيلسوف» على أنه شخص يعتبر العقل المعيار الوحيد والحصري لما هو صحيح. ليس لهذه القاعدة بِنَظَره، كما بِنَظَر شال وميسلييه، أي استثناء. ولهذا، في حين أن «الميتافيزيقيين»، التي تعني عند دو مارسي اختصارًا للمعلمين الزائفين، يتعهدون الغموض المبهم، ويحثّون الناس على إحالة الحقائق «للمُؤرِّخين» وترك اللغات للنحاة، والتركيز على تفسير حقيقة الأشياء وَفْقَ مبادئهم القبْلية، فإنه يحض القراء على رفض مثل هذه المفاهيم الضيقة في التاريخ والأدب، وهذه الرؤية المبتورة في الفلسفة، وفهم أن الفلاسفة الحقيقيين [«الفلاسفة»]، خلافًا لـ «الميتافيزيقيين»، يرون أن العقل البشري لا يعمل بشكل جدير بالثقة إلا حين يتعامل مع «الوقائع» والبيانات المكتشفة عبر حواسنا، سواء بشكل مُباشِر أم غير مُباشِر، وعبر البحث في التاريخ، واللغات والأدب أو باستخدام أدوات مثل المِقراب والمِجْهَر.

وفوق ذلك كله، يذهب دو مارسي، أحد مستحدثي مفهوم تنويري جديد هو «الفيلسوف» (philosophe)، ساخرًا من كل «ميتافيزيقا»، إلى أنه يَتعيَّن على الإمبيريقية الحقيقية أن تعطي النحو دورًا محوريًّا. ذلك لأن النحو، ليس مُجرَّد نحو لغات فردية بل البنية المُؤسِّسة المشتركة بين كل اللغات، التي يصطلح دو مارسي على تسميتها «النحو الكلي»، هو الذي يكشف عن العَلاقة الحقيقية، في البداية بشكل غير تأملي وغير واعٍ، ثم في أذهان القادرين على الفكر العقلاني، بين الأشياء والأفكار.(89) و«الفلسفة» بِنَظَره، بالتعريف، شيء شامل، لا يستبعد شيئًا واقعيًّا، ولا يُعنى إلا بالحقائق.

ومن العواقب اللافتة للأزمة الفكرية الثقافية التي عصفت بفرنسا ما بعد عام 1713 الضعف الشديد، مُقارنَة ببريطانيا وهولندا وألمانيا وإيطاليا، الذي عانى منه التيار الرئيس المعتدل المسيحي بشكل مميز والذي دافع عن مُقدِّمات صُمِّمت للمُصالَحة بين العقل والإيمان، وبين التراث والعلم. الحظر الملكي على الديكارتية، ودعم الأرسطية حتى اللحظة الأخيرة، والانقسام بين التديّن التقليدي والإصلاح الجانسيني، لم يُفتِّت الوَحدة الفكرية في الكنيسة فحسب، بل حرَمها إلى حد بعيد في ما يبدو من موقف وسط مُقنِع ومُؤثِّر تربويًّا. وبانهيار الديكارتية والمالبرانشية في عشرينيات القرن الثامن عشر، فإنّ النخبة المسيحية الليبرالية، والجامعات، التي كانت تسعى إلى تجاوز المدرسية، والعقائدية، ومعاداة الديكارتية بشكل صارم والتي حدثت أثناء حكم لويس الرابع عشر، وتشكيل

(87) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 180; Geissler, 'Matérialisme', 63-4; Ildefonse, 'Du Marsais', 36-7.

(88) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 176-7; [Du Marsais], *Examen*, 299.

(89) Ildefonse, 'Du Marsais', 40-1.

توافق جديد تدافع بواسطته عن الإيمان، والعقيدة والسلطة الكنسية في فرنسا، لم يكن أمامها من بديل حقيقي سوى الرجوع إلى العقليين الهيغونوتيين، وفي النهاية، عبرهم، احتضان الصرح الفكري لدى لوك ونيوتن.

وبصرف النظر عن مدى إشكال، وعند كثير كُرْه، إمكان التعويل على عقليين إصلاحيين بروتستنت مناصرين للتسامح في أرض مسيحية تَشَرَّبت عداء البروتستنتية، لم يكن لدى التيار الرئيس المعتدل الفرنسي بعد عام 1730 من بديل سوى الاستعارة بشكل مُكثَّف، وفي الوقت نفسه تجريد لاهوت أرمينيني، من تلك البيئة تحديدًا. حتى اليسوعيون، الذين تخلوا عن أرسطيتهم السابقة، وعدلوا في نزعتهم المعادية للديكارتية، وإن احتفظوا بحملتهم، التي نسقها الأب رينيه جوزيف دو ترونمين في مجلة «تريفو»[90] ضد المالبرانشية بوصفها بابًا خلفيًّا للإسبينوزية، وجدوا أنفسهم في مشكل يتفاقم وفي بعض الحيرة، وفي النهاية اضطروا إلى النظر عبر «القناة» [إلى بريطانيا] بحثًا عن مبادئ فلسفية جديدة يُؤسِّسون عليها إستراتيجياتهم الثقافية.

هكذا ظل، فكريًّا، النزوع الوَسطي في الساحة الفكرية الفرنسية عقودًا، من عام 1713، مُسلَّحًا بشكل ضعيف وواضح مُقارَنةُ بمعسكرات الاعتدال، و«الأرمينينيّة» و«التوماسيّة» في بريطانيا، وهولندا، وألمانيا. أشهر المدافعين عن الإيمان ضِمْنَ التيار الرئيس المستنير الفرنسي هو كتاب جان دينيس (Jean Denyse) **حقيقة الدين المسيحي مُبرهَنًا عليها بنظام هندسي** (*La Vérité de la religion chrétienne démontrée par ordre géometrique*) (باريس، 1717) وعمل هوتفيل **المسيحية مُبرهَنًا عليها بالحقائق** (*La religion chrétienne prouvée par les faits*) (1721). غير أن هذين الكتابين مثيران على المستوى الفكري للمشاكل. الأول، مثل الثاني، متطلعًا للاقتصار على توظيف «براهين» مُيسَّرة «لكل العالم» ضد إسبينوزا والإسبينوزية،[91] استُلهم إلى حد كبير من كتاب أبادي **رسالة في حقيقة الدين المسيحي** (*Traité de la vérité de la religion chrétienne*) (جزءان، روتردام، 1684)، الذي يعترف دينيس، أستاذ الفلسفة في السوربون، في رسالة، «بأنه الأفضل». وهو يحاول مُواجَهة إسبينوزا باسترداد «المنهج الهندسي»، الذي كانت مكانته آنذاك مُوقَّرة في فرنسا، كي يعزز «صحة» المعجزات، خصوصًا قيامة المسيح، «بوصفها «حقائق تاريخية» قريبة النسب مما نراه بعيوننا، والتي تثبت أن المادة خاملة كُليًّا، كما تثبت الثواب والعقاب الإلهيين في الحياة الآخرة، وهذا عنده شيء أساسي لإقامة النظام الأخلاقي.[92]

وقد ارتأى كل من دينيس وهوتفيل أن الأزمة الفكرية في فرنسا «اليوم» راجعة إلى تأثير «فلسفة» جديدة خطرة وضارة، أورثت وضعًا مختلفًا تمامًا عما كان قائمًا في ظل حكم لويس الرابع عشر، مُواجَهة خلف الكواليس مع «المَلاحدة المتخفّين وسط المسيحيين». غير أن الخصمين الفلسفيين الوحيدين اللذين اعتبرهما هوتفيل مُقوِّضين للسلطة، والتراث، وبنى الفكر المُؤسِّسة هما إسبينوزا

(90) Allard, 'Angriffe', 2-3.

(91) Denyse, *La Vérité*, preface, p. liii and pp. 129, 308-9, 342.

(92) Ibid., preface; *L'Europe savante*, 2 (1718), 257, 261; Kors, *Atheism in France*, i. 37-8, 92, 108; Ehrard, *L'Idée*, 111-12.

وبيل، حيث اعتبر الأول بوجه خاص المُتحدِّث الرسمي الأساسي باسم الجناح الملحد والمادي من المنشقين الفلسفيين، وهو مُفكِّر مركزي في حملة «المفكرين الأحرار» ضد العقيدة، والتراث، والسُّلطة إلى درجة أن الجدل مع أنساق أخرى مضيعة للوقت. وقد رَكَّز كل من دينيس وهوتفيل على إثبات واقعية المعجزات، خصوصًا معجزات المسيح والبعث، حيث غاية هوتفيل، فيما يقول، أن يُبيِّن للمَلاحدة والربوبيين أنه بصرف النظر عن قَدْر ريبة المرء في «الأسرار» التي تنادي بها الكنيسة، فإنه إذا ثبت أن الحقائق التي تسردها الأناجيل «غير قابلة للتشكيك»، فإنها قادرة بمفردها على أن تفنّد كل اعتراضات «المفكرين الأحرار».[93]

بِنَظَر دينيس وهوتفيل، لا تَتَضمَّن مُهِمَّة الدفاع عن المسيحية إعادة توكيد «الأسرار» التي يقرّان بأنها «تتعالى» على العقل بقَدْر ما تَتضمَّن إقناعنا بأنه يجب علينا أن نثق في وعود الكنيسة وعقيدتها، في ضوء «الحقائق» التي لا مراء فيها التي تسردها الأناجيل. ما يثبت صحة معجزات المسيح، فيما يريان، مُتأسِّيين بأبادي، ولوكلرك، ولوك، هو السلسلة القوية المتصلة من الشهادات والمواريث التي ترجع إلى شهود عيان القرن الأول، و«المُحصَّنة عن الشك». لهذا، فإن الوقائع المشهود عليها بشكل لا خلاف عليه والمذكورة في الأناجيل هي التي تثبت الحقيقة المُقدَّسة الخاصة برسالة المسيح وكونه أرسل مِن الله. إن «الحقائق» المنيعة مثل معجزات المسيح وحوارييه، والبلاغات التي تفيد بأن الحواريين، عانوا، من أَجْله، «أبشع تعذيب»،[94] في ما يجزم هوتفيل، تُؤكِّد بشكل يقيني أوّليّة البابوية على الكنيسة، وأوّليّة سلطتها على الجنس البشري، والأخلاق، والسياسة، والتربية، والحقيقة نفسها.

بيعت كتابات هوتفيل بسهولة واكتسبت مكانة بارزة في المدافعات الكاثوليكية الفرنسية في بداية القرن الثامن عشر. غير أنها أثارت أيضًا نقدًا حادًّا لم يقتصر بأي حال على الجناح الراديكالي، وتقويمات سلبية جاءت من الأوساط الجانسينية واليسوعية، التي نظرت بعين الريبة لمالبرانشية هوتفيل وأسلوبه في الجمع بين الفلسفة والفلسفة الطبيعية وبين اللاهوت. ووَفْقَ ما تلاحظ هذه الأوساط، لا تحدث «المعجزات» إلا ضِمْنَ خطة الله العامة، كجزء مما يصفه هوتفيل «بالنظام العام في الطبيعة»، ولذا فإنها غاية في الندرة، وعلى الرغم من أنه مشهود عليها بشكل قاطع، فإنها تتجاوز الفهم البشري. فضلًا عن ذلك فإن هوتفيل يعتبر المعجزات وقائع مناسبة مُتضمَّنة في كون مُنظَّم ومتساوق عقلانيًّا يمكن خلافًا لذلك أن يُفسَّر بشكل شامل عبر حدود فلسفية وعلمية.[95] وقد بدت مثل هذه المالبرانشية المغالية إستراتيجية خطرة بشكل فردي في كتاب يستهدف الدفاع عن المسيحية عبر مُجابَهة إسبينوزا على نحو يستبعد عمليًّا كل شخص آخر بحسبان أنه سبق لتورنمين واليسوعيين أن شجبوا فكر مالبرانش منذ عقود لكونه بابًا خلفيًّا للإسبينوزية.

---

(93) Houtteville, *Religion chrétienne prouvée*, i, preface p. xix, 13; Landucci, 'Introduction', 14, 18; Schröder, *Ursprünge*, 138-41.

(94) Denyse, *La Vérité*, 333; *L'Europe savante*, 2 (1718), 263, 268, 272; McKenna, 'Vauvenargues', 202.

(95) Masseau, *Ennemis des philosophes*, 219-20; Shank, 'Before Voltaire', 489-91.

كان يُحكم إذًا بشكل سائد على هوتفيل بأنه كاتب هدام بل «خطِر»، لأن كتاباته تنحو عمليًا إلى تعزيز الشيء نفسه الذي يريد تقويضه، الإسبينوزية.[96] وقد كان من شأن كآبة [هذا] المنظور، من وجهة النظر الكاثوليكية الفرنسية في عشرينيات القرن الثامن عشر، حيث فشل كل من دينيس وهوتفيل في تأمين تطمينات حقيقية، أن يحدث فجوة واسعة ملأها في النهاية أنصار نيوتن ولوك. وفي حين أنكر اليسوعيون هوتفيل بشكل قاطع، لم يجحدوا الفلسفة والعلم وواصلوا بحثهم عن درب أكثر يقينًا يقودهم بشكل متزايد، في ثلاثينيات القرن الثامن عشر، في فرنسا كما في إيطاليا، إلى تبني أفكار «إنكليزية». لقد أصبح لوك ونيوتن آنذاك بديلًا أخّاذًا وقويًا وإن لم يكن مطمْئنًا كُلِّيًا لظلال تقليدية من الرأي. ذلك أنه بحسبان أن التقليديين المُتشدِّدين ينبذون جميعهم مثل هذه المُساوَمات، لم يعد هناك سوى بديل واحد. وبفقد مالبرانش مصداقيته، وتمكُّن الأفكار الراديكالية من تحقيق مكاسب على الأرض، لم يكن ثمة بديل، إذا رغبنا في سد الطريق أما «الفلسفة الهدامة»، سوى تبني النزعة ضد-الفلسفية، والتصويرية الجانسينية، والنزعة الرافضة غير المساومة لدى أنصار التنوير المضادّ مِن «المخلصون».

3. المخطوطات السرية

يبدو أن عشرينيات القرن الثامن عشر كانت العقد الأكثر خصبًا لنسخ وتكاثر مخطوطات فلسفية سرية في فرنسا، وفترة انتقالية حاسمة في النكوص عن النزعة الإطلاقية الثقافية في عهد لويس الرابع عشر، منعطفًا كشف عن هشاشة الموقف الوسط وقوة التحديات المُتَربِّصة من اليمين واليسار. لقد تَهَشَّمت الديكارتية ولكن لوك ونيوتن شرَعا بالتغلغل في فرنسا. ومن الواضح أن بيل وإسبينوزا حقّقا المزيد من النجاحات الباهرة في هذا المنعطف، ولأن اليمين «الملتزم»، الذي يمثله كل أشياع النزعة الإيمانية من أمثال هوييه (Huet) وبالتوس (Baltus)، كان ملتزمًا بشكل راسخ بمعاداة النزعة الفلسفية وبالأولوية المطلقة للاهوت، بشكل مُتفرِّد في أوروبا، تهيأت للجناح الراديكالي الفرنسي فرصة إستراتيجية لافتة- فرصة أَخْذ المُبادَرة الفكرية ضِمْنَ نخب المجتمع الفرنسي في مُواجَهة التفكير الكنسي والشعبي. آنذاك، وحدهم هم الذين كانت لديهم الموارد للهجوم على السلطة والتراث وبنى الفكر التقليدية بحيث استخدموا مناهج النقد الجديد، والعلم الجديد، والفلسفة الجديدة. وهكذا أسهمت الظروف الثقافية بعد عام 1713، بما في ذلك أثر التمرد الجانسيني في المدن الرئيسة، في بروز الفكر الراديكالي بوصفه الخصم الفلسفي الأساسي المحتمل ضد من أوغرت الأفكار الجديدة صدورهم من أبناء المجتمع، منكرين بصوت عالٍ أن العقل هو درب الإنسان الأول إلى الحقيقة، الحشود التي وصفها بورو ديلاند بمناوئي العقليين.[97]

وكان بولانفيليه، وفريري، ودو مارسي، والأخوان ليفيك دو بويي وليفيك دو بورينيه علماء منزوين لم يختلطوا إلا بمثقفين يفكرون على طريقتهم. وقد ساعدهم هذا على التقدم بشكل بطيء

---

(96) [Desfontaines], *Lettres ... à Monsieur l'Abbé Houtteville*, 69-70; Houtteville, *Religion chrétienne prouvée*, i, preface pp. xi, xiii; *Notice des écrits*, 187; Kors, *Atheism in France*, i. 348-9, 377; Ehrard, *L'Idée*, 84-5.

(97) Tortarolo, *L'Illuminismo*, 30.

في نصرة قضيتهم جزئيًا عبر إجراء نقاشات بحثية عويصة في مواضيع تاريخية، كاشفين عن نبوءات وأسرار زائفة، وعن التزوير الديني، والاحتيال، ومُفسِّرين أساطير لاعقلانية، وهذا أسلوب ليس غير فعال، وإن كان غير مُباشِر، في الهجوم، يَأمن الرقابة لكنه لا يفيد كثيرًا في نشر أفكار راديكالية بشكل أوسع في المجتمع. غير أن الانزواء لم يمنع «هؤلاء المُفكِّرين الأحرار»، حسب تقرير صادر عن الشرطة عام 1737، من تشكيل شبكات سرية و«إفساد» المزيد من الشباب.[98] وإذا استطاعت القيود الاجتماعية والشرطة أن توقف لفترةٍ انتشار نقاشات الجماعات الصغيرة من أصحاب التفكير الحر في بيئة المقاهي الباريسية شبه العامة، فإنه لم يكن في وسعها أن تتدخل بسهولة في توزيع نصوص سرية، أو قراءات ومحادثات لاتديّنية، في أسر مختارة.

الاستياء من كونهم زمرة يُقلِّل من شأنها بوجه عام وتَظلّ مُطاردَة بين الفينة والأخرى، يجابهها جهاز ساحق لسلطة ملكية، وكنسية، وأكاديمية وشعبية، فضلًا عن إحياء نشط للجانسينية، يُفسِّر حدة الهجوم الذي غالبًا ما يكون ضاريًا على السلطة والتقليد والعقيدة، والتشاؤم الكئيب بشكل مُتكرِّر الذي يغمر أعمال الجناح الراديكالي الفرنسي في تلك العقود. وفي حين أن بعض أولئك الرجال لم يكونوا معروفين لدى قطاع عموم الناس الأوسع ولم تكن لديهم عمليًا من مكانة سوى «مُفكِّرين أحرار» مُتشدِّدين يتحركون في الخفاء في المجتمع الباريسي، فإن آخرين، من أمثال فونتنيل، ودورتو دو ميران، وبشكل أشد غموضًا، مونتسكيو، كانوا رجالًا مُبرِّزين جعلتهم سيرهم الناجحة يحافظون على حظوتهم بالاحترام في المجتمع بشكل أعم. وقد خلق هذا تَنكُّرًا ثقافيًا وغموضًا مقصودًا خصوصًا ضِمْنَ الخطابات العامة والخاصة، ما سَبَّبَ مواقف غريبة بشكل مُميَّز. والثمن الذي كان يدفع بشكل أوضح نظير الاحترازات اللازمة لحماية سمعتهم عند الناس هو أن يبدوا كما لو أن لديهم مجموعتين متضاربتين من المبادئ، أنتجتا، خصوصًا في حالة مونتسكيو، بعض الشجب العنيف «القادم من اليسار».

وإذا كان مونتسكيو قد حقن تيارًا إسبينوزيًا تحتيًا وخفيًّا في كتابه **رسائل فارسية** (1721)، لا يستشعره سوى القراء المشاركين في مثل هذه الأشياء،[99] وكما أخبر بنوا دو مايه في تشرين الثاني (نوفمبر) 1736، الذي لم يجاهر بنكرانه الخلق والتسلسل الزمني الكتابيّ «كي يُقبل في منصب شرفي أكاديمي»، كان من المعروف لدى المقربين منه أنه لم يعد يؤمن بأن الكتاب المقدّس قد حدد بشكل دقيق عمر الأرض إلا بقَدْر ما يؤمن بأنه في وسعنا عَدّ حبات الرمل على الشاطئ.[100] غير أن التناقض بين رؤاه الشخصية وموقفه العلني أثار بعض المُلاحَظات المُهِمَّة في الأوساط الراديكالية. حين كان بورو ديلاند، وهو ملحد أسوأ سمعة، يتباهى باعتقاداته في الليبرتانية، يرقد على فراش الموت عام 1757، سأله أحد الزوار بأسلوب حادّ عما إذا كان صحيحًا أن مونتسكيو (الذي مات قبل عامين) تقبّل الصلوات الأخيرة: رد بقوله «هل يُعقل أن هذا الرجل قد رغب في تشويه ذكراه؟»[101]

---

(98) Wade, *Clandestine Organization*, 306.

(99) Negroni, 'Le Rôle', 49-50.

(100) Benítez, *Face cachée*, 233, 246 n.

(101) ذكر في:

Geissler, *Boureau-Deslandes*, 23; Salaün, *L'Ordre*, 109.

كيفية موت المرء بشكل صحيح كانت موضوعًا عُدّ فيه بورو ديلاند خبيرًا، فقد بدأ سيرته الفلسفية بكتابه **تأملات في الرجال العظام الذين رحلوا مبتهجين** (*Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*) (1712)، حيث شرح الأسلوب المرح الذي يواجه به الحكيم الحقيقي نهايته. وفي مراجعة لهذا الكتاب (الذي ظهر أيضًا بالإنكليزية)، بأسلوب عدائي، أشارت المجلة اليسوعية **مُذكّرات تريفو** إلى أنه في حين يُفضّل تجاهل مثل هذه الكتابات «اللادينية»، فإن إستراتيجية الصمت البالية بخصوصها تخاطر بعدة أشياء، وتُشجّع الليبرتانيين على الابتهاج و«الصمت الذي يحمي مثل هذه المُناسَبات».[102] غير أن «المفكرين الأحرار»، الذين تبنوا أيديولوجيا «المخلصون»، مهما كانوا واثقين أثناء تَمتُّعهم بالصحة، سرعان ما يغيرون أسلوبهم حين يصابون بمرض عُضال، أو ألم حاد، أو يدنو أجلهم. وقد شعر مالفيل بالسرور أثناء قراءته عام 1756 مُلحقًا لـ**قاموس موري**، ورد فيه أن بولانفيلييه اختبر «مشاعر آسفة وقوية إزاء المسيحية».[103] وهناك قصص أكثر جدارة بالثقة تقول إن مونتسكيو تقبّل الصلوات الأخيرة على يد يسوعي (كاستل) حصل على إذن بنشر بنود اعترافه «لتنوير الأجيال القادمة ومُجابَهة «المفكرين الأحرار»».[104]

وعلى نحو مُهِمّ، أُلفت تقريبًا كل المخطوطات السرية التي برزت في صناعة التنوير الفرنسي بين عامي 1670 وثلاثينيات القرن الثامن عشر، أي قبل ظهور النيوتنية وتأثير لوك في فرنسا. وبحلول عام 1734، كان طور تشكيل التنوير الراديكالي الفرنسي قد انتهى، حيث أصبحت معظم المواقف الفكرية المُهِمّة قيد التداول والنقاش. وقد شملت المخطوطات السرية المُؤلفة في فرنسا **صعوبات** (*Difficultés*) لشال، **مقالات** (*Essai*)، **ملخص** (*Abrégé*) لبولانفيلييه، و**التقصّي** (حوالى 1705)، **«الفيلسوف»** لدو مارسي (حوالى 1720)، **تحليل الدين المسيحي**، **رسالة ثراسبول ولوقيبوس** (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*) لفريري،[105] **العهد** لميسلييه، **تيليامد** (*Telliamed*) (1717–1730)، **عواطف** (*Sentimens*) لمايه اللذين اكتملا في عشرينيات القرن الثامن عشر، **آراء الأقدمين في الطبيعة** (*Opinions de anciens sur la nature*) لميرابو، **تقصي الدين** (*De l'examen de la religion*) [الذي يجب أن يميز عن نص دو مارسي الأقدم عهدًا]، **تقصٍّ ناقد للمدافعين عن الدين المسيحي** (*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*) ولعل كليهما لجان ليفيك دو بورينيه (1692–1785).[106] وفي حين أن معظم هذه المخطوطات ترجع إلى ما قبل عام 1720، فقد كان تيسرها قبل هذا التاريخ محدودًا جدًّا، كما كانت الإشارات إليها غاية في الندرة؛ ولم تكن هناك مُؤشّرات إلا خلال فترة الوصاية على العرش، بعد عام 1715، على أن هناك توزيعًا كبيرًا لهذه الأعمال، بحيث تغلغلت في «الوزارات» المختارة في باريس وجذبت قَدْرًا أكبر من الانتباه.

(102) *Mémoires de Trévoux*, 12 (1713), art. xxxii, p. 410; Geissler, *Boureau-Deslandes*, 64.

(103) Mothu, 'Les Vanités manuscrites', 66.

(104) Cottret, *Jansénismes*, 52.

(105) Wade, *Clandestine Organization*, 187; Cotoni, 'L'Exégèse', 97; Schröder, *Ursprünge*, 510.

(106) Schwarzbach, 'Critique biblique', 79; Landucci, 'Introduction', 9-11; Israel, *Radical Enlightenment*, 690.

وكان **العهد** لجان ميسلييه (1664ـ1729) نمطيًا للجنس الأدبي المعني من حيث التاريخ والفحوى العام لحجته، إن لم يكن من حيث مكان تأليفه وظروفه، أو درجة طموحه العالية، وطابعه النسقي، ومداه. وكان ميسلييه قد تَخرَّج في معهد لاهوت كاثوليكي في رينس، وأصبح كاهن قرية في اتريبني، التابعة لمنطقة شامباني في شمال شرق فرنسا، حيث عاش في هدوء إلى أن مات. وعلى الرغم من عدم وجود تقارير تفيد بأي شيء سوى أنه كان يعتبر في مجتمعه المحلي كاهنًا نموذجيًا قبل عام 1716، ظهر بعد ذلك فيما يبدو كمتمرد في عيون المُؤسَّسة الكنسية المحلية، وأصبح يعد شخصًا «متعجرفًا» و«عنيدًا»، ظهر بمظهر «المحب المخلص للجانسينيين»، وإن كان يميل إلى إهمال بعض واجباته؛ وقد سبق أن لوحظ آنذاك أن ميوله سيئة بخصوص النبالة المحلية.[107]

وبشكل سري، كان ميسلييه يُشذِّب تدريجيًا رؤيته السوداوية في العالم، حيث حاول تقويض الأسس المذهبية للمجتمع القائم، الذي اعتبره صرحًا مفردًا، ومتساوقًا، «لحكومة البشر» لكنه فاسد. ومثل شال ودو مارسي، لم يقبل مرشدًا سوى العقل البشري، المصدر الوحيد «للحقائق» والمعرفة حسب رأيه.[108] وباستثناء **الجاسوس التركي** (*L'Espion turc*) لمارانا (Marana) وبعض كتابات بيل، لم تكن لديه معرفة بالكتابات الراديكالية.[109] غير أن تدريبه الديكارتي أعانه على تشكيل نسق مُوحَّد بشكل مُدهِش، يجمع بين نقد حادّ للاهوت، والثقافة الشعبية، والسُّلطة الكنسية، والتعليم الأكاديمي وهجوم لا هوادة فيه على الملكية والأرستقراطية.[110] ومشمئِزًا من الإجحاف الشديد الذي وجده في كل مكان في «أحوال الناس المختلفة وظروفهم»، صَوَّر المجتمع الفرنسي بعبارات قاسية لا تنتهي.[111]

وقد اعتبر ميسلييه الأفكار كذلك والنسق الاجتماعي السائد في فرنسا منافيًا كُلِّيًا «للعقل السليم»، والعدالة، و«الإنصاف الطبيعي».[112] بِنَظَره، حضن الأخطاء الذي يحكم العالم يشمل ربوبية العناية الإلهية التي يرى أنها مُتجذِّرة في فكرة ساذجة عن الخلق ليست أفضل من فكرة اللاهوتيين، أحد معاقل الجهل، فهي تزخر بالتناقضات، ومُصمَّمة لتضليل الناس واستغلالهم. وأكثر من معظم المفكرين الراديكاليين في عصره، يُؤكِّد ميسلييه بوجه خاص التعاون الوثيق بين مستغلي الدين من المُلّاك والسياسيين، كما يهاجم على النحو نفسه الهرميات الحاكمة، الروحية والدنيوية، لقمعها كل النوع البشري أساسًا في مصلحة الملوك، والعظماء، وبقية النبلاء، والكهنوت. وقد كَرَّس كل حياته الداخلية للتفصيل في رؤيته الشاملة والثورية في العالم محيطًا بكل أبعاد الواقع، فواصل تدميره الفكري التدريجي في حين ظَلّ في الظاهر رجل كنيسة، مُتكتِّمًا على أفكاره الجوانية حتى عن أقرب

(107) Wade, *Clandestine Organization*, 66; Benítez, *Face cachée*, 202-3.

(108) Meslier, *Testament*, ii. 99.

(109) Ibid., i. 207, 314, ii. 173, 250-1; Desné, 'Meslier', 87; Mori, 'L'ateismo', 125.

(110) Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 28, 185-6; Ehrard, *L'Idée*, 520-3, 739-40.

(111) Meslier, *Testament*, ii. 169; Desné, 'Meslier', 88, 96-7.

(112) Meslier, *Testament*, ii. 170-3, 178-80, 247; Ehrard, *L'Idée*, 521.

الزملاء. وكان يعمل في صمت، في قرية نائية مبتلاة بفقر الفلاحين، وبؤس أحزنه لكنه، أثاره وأغضبه كما أغضب فوفنارغ.(113)

تَثقَّف بالأسلوب القديم، وكان على معرفة بالكتاب المُقدَّس، والآباء، والتاريخ القديم وبعض المُؤلِّفين الرومان، فضلًا عن مونتين وباسكال، لكنه لم يكن يعرف إلّا القليل عن الكتب التي طبعت بعد عام 1700. ويبدو أنه لم يعرف شيئًا عن لوك، أو كلارك، أو تولند، أو كولنز، أو نيوتن، بل حتى هوبز. وكان يعرف عن إسبينوزا، لكنه كان يعتبره مُفكِّرًا «لا يدرك شيئًا عن الألوهية»، إلا بطريق غير مباشر، بفضل دحض تورنمين الواسع الانتشار لهذا المفكر.(114) وقد حدث أن نسخة ميسلييه الشخصية من طبعة عام 1718 من دراسة فينيلون «برهان على وجود الله» (Démonstration de l'existence de Dieu)، مع مُلحَق تورنمين الذي يهاجم فيه إسبينوزا، ظلت باقية حتى الآن هي ملأى بتعليقات دَوَّنها بخط يده، حيث يماهي بين الطبيعة والمادة، ويسخر من اعتراضات تورنمين، وينحاز بشكل قاطع إلى جانب إسبينوزا.(115) وإلى أن مات لم يكد يعرف أحد شيئًا عن نصه، أو الطابع الواسع النطاق لنقده.

وعاملًا في سرية، ومُفْعمًا بالتشاؤم حيال نفسه وحيال مَن هم حوله، كان لدى ميسلييه في أعماقه أيضًا طموح خفيّ في أن يتسنى لإرثه الفكري يوما ما، بطريقة ما، أن يعين على مَحْق شبكة «الأخطاء» الهائلة والشاملة التي نسجها البشر عبر العصور لسجن أنفسهم، جماعات ووحدانًا، منكرين على أنفسهم ما هو حق لهم. الاعتقاد الشعبي، وثقافة البلاط، وروح ثقافة الدير، والمفاهيم التي دُرِّست في الجامعات، وعقائد كل الكنائس، تُشكِّل جميعها بِنَظَره مَركبًا هائلًا متآلفًا، يسود أرجاء فرنسا وأنحاء العالم بأسره، وعلى الرغم من كونه نسقًا خاطئًا، وزائفًا، وبليدًا، وخرافيًّا بهذا القدر، فإنه يظل قويًّا. وفي حين أنه أبعد ما يكون عن افتراض أنه القاطن الوحيد في فرنسا الذي يدرك هذا، اعتقد أن من سبق لهم أن اكتشفوا الحقيقة عبر آلاف السنين واكتشفوها الآن، اضطروا إلى الاحتفاظ بها لأنفسهم، كما فعل هو نفسه في عيشه، مُقدِّرًا قوة عدم التسامح والتراث والسُّلطة التي تكاد لا تقاوم، وقُدْرة «الخرافة» الغامرة وكثرة الراغبين في سحق المنشقين عما يعتقده عموم الناس. وعلى المستوى الخاص، سمح لنفسه بأن يحلم بأنه قد تكون هناك في النهاية سبيل لتقويضه: هذا أمل الإنسان الوحيد، على الرغم من كونه أملًا ضعيفًا؛ وهو الأمل الذي يكمن في «الفلسفة».(116)

وقبيل وفاته، أودع لدى مُحرِّر عقود ثلاث نسخ من كتابه الرائع، الذي خطّه بيمينه، في صندوق يُفتح بعد موته. وحين فُتح، عند موته، أحدثت محتوياته ضجة في القرية، وفزعًا بين قساوستها الذين كان صديقًا لهم لأربعين عامًا والذين كان يُقدِّم لهم نفسه دائمًا على أنه كاهن مخلص. وقد أدت الفضيحة الناتجة إلى تَدخُّل الأسقف، فرُفض دفنه كمسيحي. تم التحفظ على النص من قبل

---

(113) *Notice des écrits*, 190-1; Buckley, *At the Origins*, 268-9; Bove, 'Vauvenargues politique', 422.

(114) Meslier, *Testament*, ii. 291; Ricuperati, 'Il problema', 372, 396-7.

(115) Meslier, *Testament*, ii. 67-8; Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 30; Benítez, 'Jean Meslier', 463, 467 n.

(116) Benítez, *Face cachée*, 202-5.

السلطات، غير أن هناك ما يفيد أنه تمت استعارة إحدى النسخ، من قبل كونت كيلوس، وحسب فولتير، سرعان ما وزعت مئات النسخ منها في باريس، حيث بيعت النسخة بعشر من قطع لويس، وهكذا أصبح هذا العمل الصادم للمجايلين معروفًا وموضع نقاش.(117) وكان لا متري من ضِمْن الذين اطلعوا عليه في أربعينيات القرن الثامن عشر. وبعد ذلك، في عام 1762، نُشر نص ميسليه بشكل سري من قبل فولتير نفسه، تحت عنوان **الكشف عن مشاعر جان ميسليه** (*Extrait des sentiments de Jean Meslier*)، وذلك للعبث في إرث ميسليه وإضعافه كُلّيًا: ذلك لأن فولتير أراد تصويره على أنه من أنصار ربوبية العناية الإلهية، حيث أزال بالكامل نزعته الإلحادية والمادية.(118)

وفي موضع من كتاباته من دون الكشف عن أنه كان مفيدًا في النتيجة، يلاحظ فولتير أن نص ميسليه الذي كتب، فيما يعتقد، بأسلوب مُروِّع، قد بدا بشكل يدعو إلى الابتهاج طاهرًا من «سم الإلحاد».(119) والحقيقة، فإنّه حَشَرَ صلاة خاصة بالموت زائفة كُلّيًا في نهاية نسخته التي تلاعب بها يلتمس فيها «ميسليه» المتخيل من إله (لم يؤمن به ميسليه الحقيقي) أن يدعو المسيحيين إلى «دين طبيعي، المسيحية فيه هي الدين العدو المجاهر به» لهذا الدين المُقدَّس [دين فولتير] الذي وضعه الله في قلوب كل الناس (والذي استهجنه ميسليه في الواقع). ولم يزدر فولتير إلحاد ميسليه وماديته وأسلوبه الفرنسي فحسب، بل ازدرى أيضًا أهدافه الاجتماعية. لماذا يُوجَّه مُؤلَّف مثل كتاب ميسليه **العهد** لشعب يتألف إلى حد كبير من فلاحين أميين»؟ لماذا نرفع عن أكتافهم «أغلالًا مفيدة»، أي خوفًا ضروريًا هو وَحْده القادر على أن يَحدّ من الجريمة والسطو؟ إن الإيمان بالثواب والعقاب بعد الموت، في ما يقرّ فولتير، «هو الكابح الذي يحتاج إليه الناس»؛ وهو حل أفضل من إلحاد ميسليه من حيث القدرة على تطهير الدين.(120)

ويتأسس نقد ميسليه الاجتماعي والسياسي، ومذهبه في المساواة بين جميع الناس، على مادية نسقية تُوظِّف أفكار أفلاطون، وأرسطو، وأبيقور، وابن رشد، ولكنها تُوظِّف بوجه خاص، أفكار ديكارت، وبيل، ومالبرانش، ودَحْض تورنمين لإسبينوزا.(121) بِنَظَره، ثمة تساوق تكاملي في الكون، يُوحِّده «العقل الكلي» نفسه، الخالق الوحيد الذي يمكن للمالبرانشية أن تُفسَّر على أنها تلمّح إليه، والذي تقوم عليه «ستراتونية» بيل، ويُحدِّده بروزين دو لامارتينير مُحِقًّا على أنه أساس ما يحرض عليه بيل.(122) كل مزاعم الوحي، والنبوءات، والرؤى المُتحقِّق منها عبر الأمارات والمعجزات، مثل كل المزاعم بالقوى السحرية أو بوجود السحر والأرواح، ينكرها ميسليه، بصرف النظر عن قَدْر

(117) Voltaire, *Lettres à son altesse*, 366; Wade, *Clandestine Organization*, 9, 73; Porset, 'Voltaire et Meslier', 194; Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 182-4, 186.

(118) [Voltaire], 'Extrait des sentiments', in Voltaire, *Œuvres complètes*, xliii. 326; Ehrard, *L'Idée*, 462-3; Ricuperati, 'Il problema', 370, 395; Buckley, *At the Origins*, 269; Pearson, *Voltaire*, 306-7.

(119) Voltaire, *Lettres à son altesse*, 365-7.

(120) Ibid., 367; Porset, 'Voltaire et Meslier', 203.

(121) Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 30; Vartanian, 'Quelques réflexions', 154-5; Ehrard, *L'Idée*, 99-100, 520-2.

(122) Mori, 'L'ateismo', 148, 150-1, 159-60; [Bruzen de La Martinière], Entretiens, ii. 594-5, 598-9.

شيوع الاعتقاد فيها أو مصدرها، بوصفها دائمًا مزاعم مُخادِعة وباطلة. ومثل مؤلفي المخطوطات السرية الأخرى، يؤكّد ميسلييه أثر الحركة المجهول على المادة ومادية النفس، مُنكِرًا أن يكون الفكر منفصلًا جوهريًا أو خارجيًا نسبة إلى المادة.(123) كل شيء ينتج عن المادة، حيث المادة هي المبدأ الأول بِنَظَره، هي البديل عن الكائن الأسمى في أنساق منافسة؛ آمالنا ورغباتنا، في ما يجادل، مثل شعورنا بالمتعة والألم والحب والكره والفرح والحزن هي دائمًا (بصرف النظر عمّا يقوله ديكارت ومالبرانش) «تعديلات على المادة».(124) خلق العناية الإلهية إذًا استحالة، وليس هناك توجيه إلهي للمادة؛ ذلك لأن المادة وحدها، والحركة المتضمنة فيها، هي التي تستطيع أن تتحرك وتُغيِّر ما هو مادي.(125)

وكل أعمال الطبيعة، في ما يرى ميسلييه، تخلق وتُشكِّل نفسها «بحركة من طبيعتها»؛ ولذا فإن كل الكائنات الحيّة نتاج الطبيعة نفسها عبر أسباب «ضرورية وعارضة»، كما أنها «عمياء لا عقل لها».(126) ولذا فإن كتاباته، مثل كتابات إسبينوزا، تَتضمَّن نظرية في التطور على الرغم من أنه لم تكن لديه المعرفة العلمية لتأمينها. المادة وَفْقَ منظوره هي المبدأ الأوليّ، مصدر كل قوة خالقة التي تكمن فيها البنية العقلية للكون، ما يكافئ عند إسبينوزا «الطبيعة الطابعة»، ذلك الذي يُعدّ كل شيء آخر مُجرَّد «تعديلات» عليه. وهو يُسلِّم بوجود صعاب تواجه مثل هذا المذهب، خصوصًا في ما يتعلق بأصل الحركة في المادة، وتشكيل قوانين الحركة. غير أنه يعتبرها صعابًا ضئيلة مُقارَنة «بالتناقضات» و«الإحالات» المنافية للعقل الكامنة في نظرية الخلق المسيحية أو الربوبية. ما لا يقبل الحل هو التعارض بين الثقافة الشعبية والفلسفة. إن كون حقيقة الأشياء بسيطة نسبةً وَفْقَ تقديره إنما يعني أن مبادئها قابلة لأن يستوعبها عموم الناس لو أن أذهانهم لم تكن مُلبَّدة كُلّيًا «بالأخطاء». وهكذا فإن نتاجات الطبيعة، خلافًا لديكارت، وفينيلون، ومالبرانش، لا تبرهن «ولا تثبت وجود عقل مهيمن».(127) لكن الشعب يؤمن بخلاف ذلك، ومَن سوف يُحرِّره من أوهام أغاليطه؟

ويعد عمل فريري **رسالة ثراسبول إلى لوقيبوس** الذي كتب في الوقت نفسه تقريبًا، في بداية العشرينيات، إلى جانب **العهد** لميسلييه، النصين الأبرز في المادية الفرنسية الملحدة، قبل مُؤلَّف ديدرو **رسالة حَوْلَ العميان** (1749).(128) هنا أيضًا، الواقع هو بنية متساوقة عقليًا وإنكار لله، والخلق، وخلود النفس قاطع، وكل المعارف مأتاها الحواس، وكل أديان العالم مرفوضة لكونها دَجَلًا، حيث يُوظَّف هنا مفهوم ارتيابي-نقدي في «العقل» يُذكِّر بطريقة أكثر مباشرة ببيل. الله وَهْم لدى المخيال الجمعي، ومن حظ الإنسان العاثر أنه ليس ثمّة دين واحد من الأديان التي هيمنت على التاريخ منذ

(123) Ehrard, *L'Idée*, 101; Meslier, *Testament*, ii. 377-82, iii. 8, 100; Wade, *Clandestine Organization*, 69-70.

(124) Meslier, *Testament*, iii. 292, 295; Schröder, *Ursprünge*, 338-9; Mori, 'L'ateismo', 128-9.

(125) Meslier, *Testament*, ii. 381, 386-7, 392-3; Benítez, 'Jean Meslier', 464-5.

(126) Meslier, *Testament*, ii. 387-400; Kors, 'Skepticism', 61; Mori, 'L'ateismo', 144-6.

(127) Meslier, *Testament*, iii. 201-2; Benítez, *Face cachée*, 206; Schröder, *Ursprünge*, 338-40.

(128) Schröder, *Ursprünge*, 384-8; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 29, 93; Paganini, *Philosophies clandestines*, 130-3; Mori, 'L'ateismo', 184.

العصور القديمة، وكثير منها أرهب الفرد بتهديداته وتَعصُّبه، مُؤسَّس حقيقةً على «هذا العقل» الدقيق والكلي «الذي تستنير بهديه كل البشرية»، على الرغم من أن بعض العقائد أقلّ لاعقلانية من غيرها، والزرادشتية، وهي موضوع مُحبَّب لدى بيل وفريري، «الواضحة والعميقة» كما يصفها فولتير، أقل لاعقلانية من البقية.(129)

وفي حين أبقى ميسليه تأملاته لنفسه حصرًا، وكان فريري منزويًا، ويبدو أن مخطوط عمله السري رسالة لم يُوزَّع إلا بعد وفاته (1749)، فإن ميرابو، وهو ضابط سابق عرف بولانفيلييه، ودو مارسي، وليفيك، وفريري، وتأثّر بوجه خاص بفونتنيل، مَرَّرَ مخطوطاته الهدامة على زمر صغيرة من الأصدقاء والمتعاطفين، وكان من أقربهم معاون دو مارسي ومابيه والأب لو ماسكرييه (Le Mascrier). وكباحث مُتحمّس في العالم القديم، بَيَّنَ إسهامه في أدبيات المخطوطات الفلسفية السرية، **الآراء** (*Opinions*) (الذي ربّما أُلّف قبل عام 1722) الاستخدامات الهدامة التي يمكن للمنهج التاريخي-النقدي الجديد أن يُوظَّف فيها عبر إعادة تشكيل، كرد فعل للرفض الديكارتي والمالبرانشي واللوكي للماضي، الفكر المزعوم وبنى الاعتقاد في العالم اليوناني القديم. وقد تَوَزَّعَ هذا المخطوط لعقدين بعد عام 1722 قبل أن يُنشر في نسخة مختصرة، في هولندا، على يد جان فريدريك برنار، في كتابه **رسائل متداخلة** (*Dissertations mêlées*) (1740)،(130) ثم في نسخة كاملة، ضِمْنَ مجموعة من المخطوطات السرية نشرها دو مارسي ولو ماسكرييه عام 1751.(131)

وحسب ميرابو، كان التقليد الرئيس في الفكر القديم، منذ بدايات الفلسفة، ماديًّا وواحديًّا، مُؤسَّسًا على فكرة مادية المبدأ النشط. وهذا التيار الأصلي، في ما يجادل، لم يُغَذِّ فكرة الخلق من عدم أو خلود النفس لكنه انحرف لاحقًا في مَسار مختلف عبر إبهام ميتافيزيقا في الروحانية لم يطرحها أفلاطون (الذي قدم في ما يزعم ميرابو أفكاره في النفس ونفس العالم فقط كتجربة ذهنية ولم يُؤمن بها حقيقة) بِقَدْر ما فعل الأفلاطونيون المُحدَثون.(132) والفلسفة اليونانية، فيما يقول مُتأسِّيًا ببيل ولوكلرك، انحطت أكثر على يد آباء الكنيسة الذين اجتثوا الأفلاطونية من جذورها في فكرة الروح الأبدية أو نفس العالم التي تَتَخلَّل الكون بدلًا من أن تكون مفارقة له، وكَيَّفوا فكرته مع المسيحية.(133) وبزعم أن خلود النفس غريب تمامًا على الثقافة اليونانية والرومانية القديمة والكلاسيكية، يلاحظ ميرابو غياب مثل هذه الفكرة في الدين الكلاسيكي، حيث يُميِّز بشكل قاطع بين أفلاطون

(129) Mori, 'L'ateismo', 184-5; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 356, 361; Wade, *Clandestine Organization*, 191-2.

(130) Wade, *Clandestine Organization*, 209-10; note of Alain Mothu, *La Lettre clandestine*, 3 (1994), 357.

(131) انظر هوامش:

Gianluca Mori, *La Lettre clandestine*, 2 (1993), 132-3.

(132) Wade, *Clandestine Organization*, 209, 212-15; Rétat, 'Mirabaud et l'antiquité', 92.

(133) Rétat, 'Mirabaud et l'antiquité', 94-5; Wade, *Clandestine Organization*, 205, 213-14; Geissler, 'Boureau-Deslandes lecteur', 230-1; Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 26-7, 32.

والأفلاطونية المُحدَثة، ويرى أن كل الكلمات اليونانية واللاتينية التي تشير إلى النفس أو الروح لا تشير في الأصل إلا إلى «النفَس» أو «التنفس»، حيث لم تكن هناك ألفاظ للأرواح الخالدة.

وقد اعتبر ميرابو ثنائية ديكارت ومالبرانش الميكانيكية انحرافًا منافيًا للعقل عن الطريق الصحيح، ثنائيّة مُستمِدَّة في النهاية من تقليد أفلاطوني ومسيحي، كما اعتبر نسقي ديكارت ومالبرانش مسخين متناقضين سخر منهما، بحقّ، المرتابون البيرونيون وأتباع مونتين. إذا تاق المرء بشكل صحيح إلى استيعاب طبيعة الكون والنفس البشرية يلزمه أن يعود إلى نقطة البدء الأصلية، بحيث يبدأ بعالم الفكر اليوناني الأصلي أو قبل-الأفلاطوني.[134] وحين ظهرت نسخة 1751، نشر اليسوعيون تقويمًا ساخطًا لنقده للأفلاطونية، يرثي كُلّيًا لمُقارَبته الانشقاقية للفلسفة، القديمة والحديثة، وخصوصًا الهدم المعرفي الذي تَمَّ عبر استشهاداته من اليونانية والعبرية. والواقع أن سيلسوس وجوليان حاولا تقويض التَصوُّر اليهودي-المسيحي في الخلق، لكن آباء الكنيسة، أورجين والقديس سيربل تحديدًا، في ما يردون، قضوا نهائيًا على حججهم.[135]

تقصي الدين، وهو مُؤلَّف تقول شواهد داخلية إنه يرجع إلى حوالى عام 1730، يُشكِّك بدوره في الوحي فوق الطبيعي ومزاعم القادة الدينيين والأنبياء بأنهم استلهموا من السماء. ويجادل هذا العمل بأن الوحي فوق الطبيعي مستحيل، والمعجزات غير قابلة للتَصوُّر، ومزاعم الأديان المنزلة باطلة، ساخرًا من زعم هوتفيل بأن «حقائق» الكتاب المُقدَّس بمنأى عن الشك وتُبرِّر الإيمان «بالأسرار».[136] وحين يفحص المرء الفقرات المُتعلِّقة بالخبرة اللازمة، التي يحتاج إليها معظم الناس، في ما يجادل المُؤلف، الذي قد يكون ليفيك، يتضح أن مثل هذه «الحقائق» المزعومة و«المعجزات» اليقينية، وهي ليست بمنأى عن الشك، غير جديرة إطلاقًا بالثقة؛ وفي الوقت نفسه، فإن تأويل مثل هذه النصوص يواجه الكثير من الصعوبات التفسيرية على نحو يحول دون قدرة أي تقليد سلطوي ذي معنى على أن يُؤسِّس عليها.[137]

وثمة نص راديكالي مُؤثِّر آخر ينكر الوحي، والخلق، والمعجزات، والنبوّة، وعلم الشياطين، وعلم الشهادة، وهو كتاب **تحليل الدين المسيحي** (*La Religion chrétienne analysée*) ويسمى أيضًا **تحليل للدين المسيحي** (*Analyse de la religion chrétienne*)، ويرجع تاريخه إلى حوالى عام 1723.[138] ويزعم أن «العقل» هو المعيار الوحيد لتمييز الحقيقة عن الوهم، ومُذَكِّرًا قراءه بأن معظم سكان العالم ليسوا مسيحيين، يقرّ بأن سرد التوراة لقصة الخلق تلفيق غريب كُلّيًا يصدم «كل أنوار العقل».[139] وضد المسيحيين المدافعين المتأخرين المُبرِّزين، أبادي، ولوكلرك، وهوتفيل،

(134) [Lelarge de Lignac], *Élémens*, 116; Rétat, 'Mirabaud et l'antiquité', 97-8.

(135) انظر المسلات في:

La Lettre clandestine, 3 (1994), 362-3; Geissler, 'Matérialisme', 66.

(136) Ehrard, *L'Idée*, 87; Landucci, 'Introduction', 12-13.

(137) Landucci, 'Introduction', 13; [Lévesque de Burigny], *De l'examen*, 36-8.

(138) Wade, *Clandestine Organization*, 164-77; Benítez, *Face cachée*, 47-8, 144-5.

(139) MoBM Ms 338 'Analyse de la Religion chrétienne', 21.

يحشد المُؤلِّف كل المُؤلفين الراديكاليين، مثل فان ديل وفونتنيل، على الرغم من أن الحِجاج، وأسلوب التفسير، والإلهام العام مستمدّة في الغالب بشكل مباشر من **رسالة** إسبينوزا، وهو عمل يُستشهد به كثيرًا في النسخة الفرنسية تحت عنوان **احتفالات اليهود الخرافية** (*Des cérémonies superstitieuses des Juifs*). وفي الحقيقة، فإنّ القارئ يُحض في أحد المواضع على أن يذهب هو نفسه لمُراجَعة هذا الكتاب ليجد المزيد من المواد «التي ترضيه»[140] ومثل إسبينوزا، يُؤكِّد المُؤلف تضاربات الكتاب المُقدَّس، و«تناقضاته التي لا تحصى» بين الفولغاتا (Vulgate) [نسخة الكتاب المقدس اللاتينية التي تعتمدها الكنيسة الكاثوليكية] والسبتوجنت (Septuagint) [«السَّبعينيّة»، الترجمة اليونانية للعهد القديم]، وجهلنا بمعظم مؤلفي أسفار الكتاب المقدّس، والصعوبات التي لا تحصى التي تثيرها التعبيرات العبرية والتي لم نعد نستطيع إعادة تشكيل السياق الأصلي الاجتماعي أو الثقافي لها.مكتبة سر من قرأ

الهجوم على هوتفيل، في ما يؤكِّد لنا، «ليس أقوى» من هجوم أبادي، ويتواصل في نص سري آخر، يرجع إلى بداية ثلاثينيات القرن الثامن عشر، لعله أيضًا لليفيك، **تقصٌ ناقد للمدافعين عن الدين المسيحي**.[141] وكثير من هذا المخطوط الواسع المعرفة، الذي كان غالبًا ما يعزى في فترة لاحقة إلى فريري، مُكرَّس لتقصي أحد البراهين الرئيسة على مزاعم مسيحيّة طرحه مدافعون مبكرون من الكنيسة، ألا وهو طرد «إمبراطورية» الشر القديمة على الأرض التي تسيرها الشياطين، عبر قوة المسيحيين والحواريين، وعبر الصلاة وطقوس طرد الأرواح.[142] وقد سخر الأب اليوناني المسيحي أوريجن (Origen) (185–254 م.) من الاعتقاد بأن اسم المسيح نفسه لديه مثل هذه القدرة الاستثنائية بحيث إنه حتى الأشرار يستطيعون بمُجرَّد ذكره المُشارَكة في القدرة العجيبة على طرد الشياطين.[143] ومحتفيًا بحملة فان ديل (van Dale) لمحق الاعتقاد في القدرة الشيطانية، يشير المُؤلِّف إلى العلّامة الهولندي على أنه النور المرشد في هذا الموضوع، على الرغم من أنه من المُتصَّور أنه لم يعرفه إلا بطريقة غير مباشرة عبر فونتنيل.

ومن الإستراتيجيات المركزية، التي يوضحها هذا النص، تبنّي مبدأ فان ديل وفونتنيل أن نبوءات وسطاء الوحي لم تكن عبر مجيء المسيح، أو معجزات حدثت على أيدي حوارييه، بل تعود فحسب إلى مرسوم الأباطرة المسيحيين الذين جاءوا بعد قسطنطين، خصوصًا ثيودوسيوس الأول (346–395 م.). ويرى ليفيك أنه كان لأجَل الوثنية أن يطول، وأنه كان لمعظم أوروبا أن يظل وثنيًا، لو أن خلفاء قسطنطين لم يستخدموا سلطتهم في القضاء عليها و«أحلّوا المسيحية بديلًا

(140) Ibid., 37-40; Mori, 'Du Marsais philosophe', 181; Schröder, *Ursprünge*, 518-19.

(141) [Lévesque de Burigny], *Examen critique*, 18, 23, 100-2.

(142) Ibid., 170;

انظر أيضًا الفانيانت (vaniant) الباريسي الموسوم:

'Histoire critique ou Examen de la religion chréti- enne', PBN MS 1198/I 'Histoire critique', 76-83.

(143) [Lévesque de Burigny], *Examen critique*, 72; Niderst, 'Fontenelle', 171.

عنها».[144] ومثنيًا بشكل مُفارِق على مذهب جوريو الذي أنكر أنه سوف تكون علامة على صنيع من الله لو أن القوة السياسية المهمينة استُخدمت، كما حدث مع لويس الرابع عشر، في مصلحة طائفة بعينها»، يقرّ ليفيك بأن القوة البشرية، مهما مالت لتغيير الكهنوت، تظل قوة دنيوية، وليس تدخُّلًا إلهيًّا. وفي كتابه **تاريخ النبوءات** (*Histoire des oracles*)، كان فونتنيل أقل راديكالية من فان ديل، فهو لم يُقِرّ صراحة بأن نبوءات وسطاء الوحي القديمة لم تكن تتم عبر شياطين، ولا تتضمن قوة سحرية، وإن دلّ على ذلك ضمنًا؛ كذلك فإنه لا يُقِرّ بالمطلق، كما يفعل فان ديل، بأن الذي كبح هذه النبوءات لم يكن قوة الإنجيل، بل قوة الأباطرة المسيحيين. ولكن حتى فان ديل، كما يؤكد ليفيك هنا، لا يذهب هنا إلى حد القول إن المسيحية بوجه عام تدين «في تكريسها إلى عنف الأباطرة المسيحيين».[145]

وعلى الرغم من كل قسوته، وتَشدُّده في معاداة المسيحية، يتبيَّن أن هذا النص، مثل كتاب **تَقَصٍّ**، كان عمل شخص واسع المعرفة. لقد كان واحدًا من آخر المخطوطات السرية الراديكالية الرئيسة، ولعله لا يعود إلى أبعد من عام 1735، حين ظلت الأنغلومينيا بكل توكيد تفرض سيطرتها. مع ذلك، وعلى نحو لافت، وكما هو الحال مع المخطوطات السرية الفلسفية الرئيسة المبكرة، فإن الدور الوظيفي الذي قام به التأثير الفكري الإنكليزي كان محدودًا جدًّا، وأبعد ما يكون عن المركزية. وفي حين نجد إحالات إلى فان ديل، وإسحق فوسيوس، وريشار سيمون، وأوروبيو دو كاسترو (Orobio de Castro)، وفونتنيل، وبولانفيلييه، الذي كان المُؤلِّف على ألفة في ما يبدو مع كتابه **مُلخَّص**،[146] فإن الإلهام الفلسفي الذي يدين له هذا المُؤلِّف أكثر من غيره، مثل فريري، هو فيلسوف روتردام، بيل.[147] وهذا يتسق إلى حد كبير، بالنسبة إلى ليفيك، مع شواهد أخرى بما فيها دراسته للفكر اليوناني عام 1724، حيث يعتبر بيل «الفيلسوف الذي لا نستطيع أن نعجب به بما يكفي».[148]

ومن بين الذين أنتجوا وجمعوا مخطوطات سرية فلسفية في عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر، لم يُصوَّر بيل على أنه أساسًا كالفني أو «مرتاب نصير للإيمانية»، كما هو عند فولتير وفي التأريخ في نهاية القرن العشرين، بل على أنه عقلاني ملحد يقف إلى جانب إسبينوزا. ومن الأدلة الصارخة على هذا نص موجز، حوالى عام 1744، بعنوان «الكتابات الأشهر، مطبوعة و«مخطوطة»، التي تفضل السذاجة أو هي خطرة حين تقرأها أذهان واهية» (Most celebrated writings, printed and manuscript, which favour incredulity or are dangerous when read by feeble minds)؛ ذلك أنه لا يعتبر هنا كتاب بيل **أفكار متنوعة** و«تقريبًا كل أعماله الكاملة» فحسب ضِمْنَ صنف الكتابات «الخطرة»، بل اعتبر بيل نفسه شخصًا يكتب ضد إسبينوزا في **قاموسه**، في حين أنه

(144) [Lévesque de Burigny], *Examen critique*, 106, 110.

(145) PBM MS 1198/I 'Histoire critique', 112; Niderst, 'Fontenelle', 168-71.

(146) Niderst, 'Fontenelle', 171; PBM MS 1198/I 'Histoire critique', 202.

(147) PBM MS 1198/I 'Histoire critique', 91, 139, 161, 198, 202, 234.

(148) [Lévesque de Burigny], *Histoire de la philosophie payenne*, i. 85.

«هو نفسه إسبينوزي حقيقي».[149] وبصرف النظر عن الجدل المتواصل اليوم، يجب أن نتذكر حين نقوّم التنوير الفرنسي المبكر قبل فولتير أن هذه الصورة، لا صورة بيل «نصير الإيمانية»، كانت هي الطريقة المعتادة والمهيمنة في فهم بيل.

وكان مالبرانش ضِمْنَ مواضع الهجوم الثابتة المستهدفة في النصوص السرية؛ وكانت تعاليمه المركزية تستهدف المرة تلو الأخرى. ويزعم ليفيك في كتابه تَفَحُّص أنه يستحيل أن يكون مالبرانش قد تَفكَّر بشكل مُعمَّق قبل أن يفصح عن اعترافه، الذي يقره بمقصد تقويّ لكنه مذهل، في كتابه **مُحاورات حَوْلَ الميتافيزيقا وحول الدين** (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*) (1688)، أنه بصرف النظر عن مدى اقتناع المرء بأن الكتاب المُقدَّس وحي إلهي، لا شيء يثبت بشكل دامغ أنه كذلك أو يُميِّزه عن نصوص أخرى، عدا قوة التقليد والكنيسة.[150] ويحسب مالبرانش أنه بهذا يطيح بالبروتستنتية والسوسينية، رادًّا حجتهم الأعزّ في أن الحقيقة المسيحية مُستمَدَّة من الكتاب المُقدَّس حصرًا، لكنه نسي في ما يبدو أن مثل هذا التسليم، الأبعد عن تعزيز السُّلطة الكنسية، يُدمِّر في النهاية «الدليل الرئيسي على الدين المسيحي»، مُضمِّنًا اعتراضًا لا يُرَدّ عليه على مزاعم رجال الكنيسة. وبصرف النظر عن مدى روعة سلسلة التقليد التي تُشكِّل عند مالبرانش، وهوتفيل، وجوريو، في مقابل لوكلرك والعقليين، الضمان الأخير، فإن كل هذا، في ما يقر ليفيك، حين يُقوَّم فلسفيًّا لا يساوي شيئًا مقنعًا.

وفي حين يترك المجال مفتوحًا لإمكان كائن علوي يحكم الكون بطريقة ما، ومن ثَمَّ فإنه ليس «ملحدًا»،[151] فإن المحتوى الربوبي الإيجابي من النوع الذي يُميِّز شال وفولتير محدود في مخطوطات ليفيك السرية. ميزته النمطية هي النفور من كل «الميتافيزيقا» والسلطة الكنسية وإصرار عنيد على كلية العقل. ومثل بقية التنوير الفرنسي المبكر، شاغله الأساسي هو «اليقين»، ومُتأسِّيًا ببيل (وفي النهاية إسبينوزا)، يعتبر، بكل جرأة، أن المعايير التي يطرحها ديكارت ومالبرانش هي راديكالية، مُصِرًّا على تطبيق اختبار «واضح ومُتميِّز» على كل شيء من دون استثناء. وهكذا فإن حجته بأن كل عقيدة ليست «في مُتناوَل عقول كل الناس» يستحيل أن تكون دينًا صحيحًا.[152] ولأنه ليس هناك دين مُنزَّل يُؤمِّن إثباتات يمكن لمن لا يحكم إلا بعقله أن يتبناها، يتبيَّن أنه ليس بين العقائد الموحى عقيدة صحيحة. إنه يقبل قيد دينيس وهوتفيل بأن المطلوب للعقيدة «حقائق لا مراء فيها»، لكنه ينكر كُلِّيًّا زعمهما أن المسيحية وحدها تقوم على «حقائق» جديرة بالثقة. العقيدة التي يبدي استعدادًا للمُصادقَة عليها، كما يُقِرّ مرارًا، هي عقيدة «العقل».



(149) *Notice des écrits*, 184, 187.

(150) Malebranche, *Dialogues*, 269-70; [Lévesque de Burigny], *De l'examen*, 37.

(151) Schröder, *Ursprünge*, 516-17.

(152) [Lévesque de Burigny], *De l'examen*, 34; Landucci, 'Introduction', 13-15.

28

البشر، والحيوانات، والنباتات، والأحافير: «المادية» الهيلوزوية الفرنسية قبل ديدرو

كان عالَم المخطوطات السرية عالم مكر وتآمر وخفاء وخداع وتلاعب وخلط، لكنه من الخطأ أن نستنتج من هذا أن فكر «الحزب الفلسفي» الطالع قبل دخول ديدرو إلى المشهد لم يكن لهذا السبب فكرًا مُعزَّزًا ومتساوقًا. على العكس تمامًا، فاللافت بخصوص أدبيات المخطوطات السرية الفرنسية في التنوير المبكر، أو على الأقل الأعمال الرئيسة فيها، هو جديتها وتجانسها الفكريّان. وعلى الرغم من أن لها لبًّا خفيًّا، وواجهة فوضوية وانتقائية بعض الشيء، فإنه من الخطأ رفض مؤلفيها ومحتواها (كما حدث في الغالب) لكونهم بُعْدًا هامشيًّا من التنوير. حتى إذا جاءت هذه المخطوطات السرية من مصادر مُتنوِّعة حديثة وقديمة، حين طبعت في النهاية، وكانت مرارًا موضع تحرير وتلاعب كبيرين، فإن هذا لا يعني أنها تفتقر إلى الهدف العامّ المتساوق أو التوجه الفلسفي الواضح.

وبطبيعة الحال كانت هناك بعض الفروق المُهِمَّة في الرؤى، فالمخطوطات تختلف كثيرًا، على سبيل المثال، حَوْلَ ما إذا كان الدين المُنظَّم ينفع الناس، وإلى أي حد. وفي حين أن **العهد** لميسلييه، و**الفيلسوف** لدو مارسي، وكلاهما كُتب في بداية عشرينيات القرن الثامن عشر، ينكران أن الأديان المُنزَّلة تخدم أهدافًا اجتماعية وأخلاقية إيجابية، يُقِرّ **تحليل للدين** (*Analyse de la religion*)، مثل إسبينوزا وبولانفيلييه، بأن الدين المُنزَّل يُوظَّف بشكل مفيد في غرس «الطاعة»؛ وأن الأخلاق المسيحية، في نهاية المطاف، على الرغم من بعض جوانبها المشبوهة، «جيدة بوجه عام».[1] غير أن المسائل العالقة، مثل هذه المسألة، ومسائل مادية النفس، والبواعث البشرية الأولوية، و«أول مبادئ الأخلاق»، تشير جميعها إلى بقايا خلافات فلسفية، ظلت قليلة نسبيًّا.

وإذا كان معظم المُؤلِّفين الماديّين، خلافًا لشال والربوبيّين، يتفقون على أن النفس، وبواعثها، شيء محايد ومادي، ومن ثَمَّ فإن الأخلاق محايدة، ويمكن أن تكون خَيِّرة، فإن السؤال عن ماهية النفس ظَلَّ قائمًا. وفي حين أن المخطوطات السرية مارست أقوى أثر لها خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر، كان هناك حلّان ماديان يتنافسان. من جهة، مفهوم قديم في النفس يُقِرّ بأنها تتألف من جسيمات لامرئية دقيقة من المادة، تَبثّ الحياة في الحيوانات، فضلًا عن البشر، وتنبثق، مثل النار أو الضوء، عن موادّ أثقل، وهو يرتبط بالأبيقورية، وليوقريطس، وغاسندي، ويحظى ببعض الدعم؛[2] وقبالة هذا كانت هناك ميول أكثر «إسبينوزية» بوجه مُحدَّد، تمزج بين الجسم والذهن في شيء واحد، وتُوظِّف الهيلوزوية ومذهب الجوهر الواحد [الواحدية] لاستبعاد مفهوم

(1) MoBM MS 338 'Analyse de la religion', 8-9; [Du Marsais], *Le Philosophe*, 191-3; Israel, *Radical Enlightenment*, 79-80; Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 29.

(2) PBM MS 1189/3 'L'Âme mortelle', 38, 63-4, 72; [Du Marsais] (ed.), *Nouvelles Libertés*, 90-7; Vernière, *Spinoza*, 372-3.

النفس كشيء متميز عن الأجسام.[3] وهناك مخطوط مجهول المُؤلِّف يَرجع إلى ثلاثينيات القرن الثامن عشر بعنوان **النفس المادية** (*L'Âme matérielle*) أو **النفس الفانية** (*L'Âme mortelle*) وهو يجمع اقتباسات من بيل ومالبرانش وآخرين،[4] ويُوظِّف منهجًا انتقائيًا للجمع بين الذكاء الحيواني والإنساني معًا، كشيء واحد، لكنه يصنف الذهن أيضًا على أنه شيء منفصل تمامًا عن الجسم. وبرفض مبدأ إسبينوزا المنافس صراحةً، يُفضِّل مُقاربَة أبيقورية، زاعمًا أنه يَتعيَّن أن تكون النفس الفانية جوهرًا رقيقًا مُؤلَّفًا من جسيمات دقيقة متميزة عن الجسم وتختلف من فرد إلى فرد، ومن نوع إلى آخر، وهذا فرض يفترض أن يُفسِّر اختلاف الأمزجة، حيث يشعر بعض الناس بالغضب أو الرغبة الجنسية بشكل أقوى من غيرهم.[5] مع ذلك، وبوجه عام، بدا أن مذهب الجوهر الواحد هو الحل الأكثر وجاهة، وأن الجسم والنفس اتّحدا بشكل مطرد في كينونة واحدة،[6] أو ما تصفه **رسالة حَوْلَ تكوُّن العالم** (*Dissertation sur la formation du monde*) (1738) بـ «الجوهر المادي»، أو «الجوهر اللامتناهي» أو «الجوهر الكلي»، الشيء الخالد الوحيد.[7]

وعلى الرغم من أن الأنساق المادية في بداية القرن الثامن عشر (باستثناء نسق لا متري) تتقارب من حيث اقتراحها نظريات أخلاقية مُؤسَّسة على انشغالات دنيوية، وما هو مفيد للمجتمع، يضع البعض، من أمثال بورو ديلاند، توكيدًا أبيقوريًا أشدّ على مبدأ المتعة، والرضا الذاتي على انفراد، في حين أن البعض الآخر، وربما الأغلب، أكثر إسبينوزية من حيث الجمع بين نطاق أوسع من الدوافع الأولوية تحت عنوان «الجهد» يجمع بين الرضا الذاتي والأهداف الاجتماعية الجمعيّة.[8] فضلاً عن ذلك، هناك تشكيلة من درجات التفاؤل والتشاؤم في ما يتعلق بما يمكن الأمل فيه. الواقع أن كثيرين متشائمون بشكل كبير. وفي حين أن دو مارسي يؤكّد الفائدة الاجتماعية للفلسفة ويَتعهَّد بمُكافَحة الجموع التي تؤمن بالخرافة، فإنه يشارك بيل ريبته بخصوص النجاح بما يكفي في إعادة تعليم عموم الناس، باستخدام الفلسفة، الأداة التي يمكن للبشر استخدامها في الكشف عن الحقيقة، وصون التسامح، والحرية الفردية، والاستقرار السياسي.

مع ذلك، تتفق الأمثلة البارزة التي كانت شائعة في باريس في عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر في معظم أهدافها النهائية، ويُفضَّل أن ينظر إليها على أنها مشروع فكري وثقافي وسياسي واحد، على الرغم من تباين الأسلوب والإلهام.[9] الدافع الميتافيزيقي الناظم هو دائمًا استبعاد الفاعلية فوق الطبيعية من تاريخ الإنسان وتاريخ الكون وإبطال كل القوى السحرية والمكانة الكهنوتية، إلى جانب

(3) Vartanian, 'Quelques réflexions', 149.

(4) Benítez, *Face cachée*, 217 n.; Mori, 'Du Marsais philosophe', 184; Schröder, *Ursprünge*, 497.

(5) PBM MS 1189/ 3 'L'Âme mortelle', 72; Vartanian, 'Quelques réflexions', 151, 153.

(6) Deneys-Tunney, 'Roman de la matière', 100-1.

(7) *Dissertation sur la formation*, 99, 101, 109, 113-14.

(8) Boureau-Deslandes, *Pygmalion*, 52-3, 63-6: Coulet, 'Présentation', 23; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 109-10.

(9) Wade, *Clandestine Organization*, 266; Stancati, 'Introduction', 4; Israel, *Radical Enlightenment*, 689.

نظريات الدجل والكهنوت، بالإضافة إلى موضعة الحساسة والذهن والأفكار في المادة، والعثور على أصول الحياة والأنواع في الحركة في المادة. وأخيرًا، فإنهم يتفقون على استبعاد كل هرمية؛ لا أحد أيًا كان مولده أو دمه يكتسب بشكل أصيل سُلْطة أو يكون جديرًا بالاحترام إلا «بالتحرر من الأحكام المُسبَقة الشعبية»، على حد تعبير بورو ديلاند، وهذا هو النوع الوحيد من المكانة الذي يُحدِث فرقًا.[10] هنا إذًا السردية «الإسبينوزية» المُوحَّدة التي ترشَح أساسًا في كل الأمثلة الرئيسة من هذا الجنس الأدبي، لدى فونتنيل، بولانفيليه، دو مارسي، فريري، ميسلييه، بورو ديلاند، ميرابو، مايه، وليفيك دو بورينييه، على الرغم من التنوع الواسع في الأسلوب والمصادر التي يتم الركون إليها.

وهكذا ينحو النزوع الغالب بقوة في النصوص الرئيسة بشكل قاطع صوب المادية الإلحادية والحتمية، أحيانًا مع ميول تقول بوَحْدة الوجود، مُستمَدَّة من سياق فكري وثيق الصلة بديكارت ومالبرانش وإسبينوزا وبيل، وكل الملامح، في ما يجدر ذكره، واضحة أصلًا في عمل فونتنيل **رسالة في الحرية** (*Traité de liberté*) الذي يرجع إلى منتصف ثمانينيات القرن السابع عشر.[11] ولذا فإن ما يعرض علينا هنا أدبيات متساوقة بشكل لافت من المذهب المادي تمتد إلى نحو نصف قرن حتى منتصف الثلاثينيات من القرن الثامن عشر حين جاء فولتير إلى المشهد وعصف الساحة الفكرية الفرنسية بكتابيه **رسائل فلسفية** (1734) و**عناصر من فلسفة نيوتن** (1738) باتجاهاتهما الإمبيريقية القوية والمعادية للمادية. وكان فولتير دائمًا مُحِبًا لا يساوم للثقافة الإنكليزية، لكنه كان يعادي أيضًا إرث دو مارسي، وميسلييه، وفونتنيل. في المقابل، كانت الأدبيات المادية السرية خالية بشكل لافت من الإلهام الإنكليزي، وحتى لوك وتولند وكولنز لا يبرزون إلا بشكل هامشي إلى حد بعيد.

وعلى هذا النحو كانت النزعة الفرنسية التي تقول بواحدية الجوهر الواحد بحلول ثلاثينيات القرن الثامن عشر مُتَحصِّنة بشكل قوي، وقد وصل إليها كتّاب مُتعدِّدون وبسبل مختلفة. بولانفيليه من جانبه إسبينوزي أساسًا. استبعاد النفس عبر تأويلها على أنها حسّاسة الجسم هو أيضًا حل ميسلييه المُفضَّل، لكنه وصل إليه عبر نقد شامل «للسادة الديكارتيين»، وهذا هو وصفه لأبرز خصومه، خصوصًا مالبرانش، وهو يعمل مِن دون مناقشة إسبينوزا لا بل من دون أن يستبعد كُلّيًا المقاربة الأبيقورية أو المُقارَبة الغاسندية الراديكالية أيضًا، على الرغم من أنه يعتبر الأخيرة الأقل وجاهة بشكل متميز.[12] وأقوى حجه ضد الديكارتيين هي أنهم هم أنفسهم جعلوا النفس شيئًا فائضًا عن الحاجة عبر البرهنة على أن الحياة البشرية، مثل الحياة الحيوانية، تُولَّد وتُعزَّز عبر آليات أجسامنا وأن الحيوانات والطيور وَفْقَ رأيهم تُولد وتعيش وتتكاثر وتموت، كما أن لها غرائز وتشعر ماديًا، على الرغم من أنها لا تفهم مشاعرها وتقوم بكل ذلك في ما يُفترض من دون نفوس.[13]

---

(10) Boureau-Deslandes, *Pygmalion*, 52.

(11) Niderst, 'Fontenelle', 161-6; Israel, *Radical Enlightenment*, 689; Romeo, 'Matérialisme et déterminisme', 103-5.

(12) Meslier, *Testament*, ii. 154-6.

(13) Ibid., ii. 306-7, 377-9, iii. 207-92.

ورسالة فريري الإلحادية والمناوئة للربوبية الصادرة حوالى عام 1722 والأقل نسقية والأكثر تَرَدُّدًا من ميسلييه، على الرغم من أن فولتير يجدها مُسلَّحة بقوة «بحجج قوية جدًّا»[14] تطرح نسقًا لافتًا آخر، حيث تنكر مرة أخرى لامادية الروح وخلودها، والخلق، ووجود علة أولى، والعناية الإلهية. ويركن فريري، الذي كان قريب الصلة ببولانفيلييه، إلى نطاق واسع من المصادر الراديكالية، غير أنه كان معجبًا بوجه خاص بنهج بيل التاريخي-النقدي، وكان يشترك مع بيل في نزعة ضد رياضانية بعينها برزت لاحقًا ظاهريًا بشكل أقوى عند ديدرو؛ وهو على ألفة أيضًا مع دو مارسي، وميرابو، وليفيك دو بورينيه. بِنَظَره، المقصد الأساسي من الفلسفة هو تغيير الحياة البشرية. لا معنى لتباهي البشر بحيازتهم عقلًا، في ما يجادل، إذا فشلوا في استخدامه في الحصول على سكينة الروح وطمأنينة داخلية تجلب بهجة نقية لا يُكدِّر صفوها شيء، من النوع الذي تَعِدُ به «الفلسفة الحقة»، أي «تجعلهم سعداء». ولتحقيق هذه الغاية، يطرح نزعة غير عقائدية تقول بجوهر واحد، وإن ظَلَّ يذكِّر القراء بأن هناك صعوبات وتناقضات لم تُحَلّ ومشاكل عالقة وأنه عبر التشبث بدقة بالحقائق، يلزمنا الجمع بين الثقة الراسخة في ما نعرف والاعتراف الصادق بالقَدْر الهائل الذي لم نعرفه أو لن نعرفه أبدًا.[15] ليس في وسع الفلسفة أن تُوسِّع من قائمة مُتَعنا أو تَجعلنا شيئًا مختلفًا عما نحن عليه؛ غير أن ما تستطيع أن تنجزه بشكل فعال، فيما يقرّ فريري، هو أن تُعلِّمنا تنظيم رغباتنا ونزواتنا، وكبح المخاوف غير الضرورية التي تحشد بها مخيلتنا الساذجة، ومُساعَدتنا على العيش في انسجام مع الطبيعة، والتحرر من أسوأ الموجودات، «إمبراطورية الرأي».[16]

ودو مارسي خصم قوي آخر لكل تَصوُّر في الإنسان يطرح جوهرين منفصلين. لأن الإنسان وسائر العالم الحيواني مُؤلَّف من جوهر مفرد واحدي هو في آنٍ واحد الجسم والحس، يقول في كتابه **الفيلسوف**، فإن الإنسان ببساطة جسم، «آلة بشرية».[17] القدرة على التفكير عنده حس، مثل الرؤية أو السمع، شيء يتوقف على «مُركَّب عضوي أيضًا»، وهذه فكرة تُمكِّنه من أن يستبعد من دون تَحفُّظ الجمع «بين فكرة الفكر وفكرة الامتداد» في شيء واحد.[18] غير أننا نجد في بعض النصوص، إلى جانب الأفكار الأبيقورية وهذه النزعة الواحدية المهيمنة، نزوعًا مثيرًا نحو الجمع بين مفاهيم أبيقورية وإسبينوزية متباينة عبر إعادة صياغة مذهب إسبينوزا في الذهن، بمُساعَدة مذهب بيل، كما هو معروض بشكل مثالي. مثلًا، في عمل مايبه **مشاعر الفلاسفة حَوْلَ طبيعة الروح** (*Sentimens des philosophes sur la nature de l 'âme*) الذي يرجع إلى عشرينيات القرن الثامن عشر ونشر سرًّا، عام 1743، في مجموعة دو مارسي **حريات الفكر الجديدة** (*Nouvelles Libertés de penser*).[19]

---

(14) Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 315.

(15) Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 383-4; Wade, *Clandestine Organization*, 186-9, 193-4; Benítez, 'Composition de la *Lettre*', 189-91; Kors, 'Scepticism', 62-3; Schröder, *Ursprünge*, 188-9, 210-11.

(16) Schröder, *Ursprünge*, 19; Ehrard, *L 'Idée*, 383.

(17) Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 17; [Du Marsais], *Le Philosophe*, 174-6.

(18) [Du Marsais], *Le Philosophe*, 180.

(19) Mori, 'Benoît de Maillet', 13.

وفي الفصل الثالث يشرح بنوا دو مايه (1656ـ1738)، بعد أن راجع آراء فلاسفة آخرين، ما وصفه بـ«عاطفة إسبينوزا»، وهو في واقع الحال وبشكل واضح رؤيته الخاصة، إسبينوزية شبه رشدية تناصر النزعة الحيوية (vitalist)، مستلهَمة جزئيًّا من نقاش بيل للرشدية، حيث يتصور النفوس البشرية على أنها فيض من «الروح الكلية للعالم» تغمر كل المادة، بما فيها الهواء، وتَبثّ الحياة في كل الأشياء. ويجزم مايه أن هذه النفس الكلية، التي يماهيها صراحة مع الطبيعة الطابعة (natura naturans) التي يقول بها إسبينوزا،[20] مادية لكنها تتألف من «مادة منحلة»، مادة دينامية بشكل قوي، مثل النار، تُوحِّد نفسها مع الأشياء المهيأة لأن تحيا بسببها كما يحاصر اللهب الأشياء القابلة للاحتراق. وبوصفه من أتباع فونتنيل، ولأنه ارتبط بشكل وثيق بميرابو، كان بنوا دو مايه خبيرًا معروفًا في المخطوطات السرية الفلسفية الفرنسية، وخلال ثلاثينيات القرن الثامن عشر، موزعًا مُتحمِّسًا لأعمال ميرابو فضلًا عن التَقَصّي لدو مارسي.[21] ولعله لم يكن إسبينوزيًّا بأي معنى دقيق لهذا المصطلح؛ غير أنه لا مراء في أنه كان يُعَدّ ضِمْنَ العدد الكبير من إسبينوزيِّ التنوير الفرنسي المبكر، حيث كان هذا الصنف يُستخدم آنذاك في الإشارة إلى المُفكِّر الذي يتصور الكون، وَفْقَ ما أوضحت المجلة اليسوعية مُذكِّرات تريفو في عام 1749، حين كانت تراجع نسخة منشورة مُنقَّحة من نصه، نشرت في باريس قبل عام، حيث وردت كلمة «أمستردام» زيفًا على صفحة الغلاف، على أنه شيء يخلق و«يؤبد نفسه» من دون تَدخُّل أي «علة عاقلة أو علوية»، وهو خالٍ تمامًا من الكائنات والجواهر اللامادية.[22]

لكنّ مثل هذه النظرية في العالم تركت الكثير من دون تفسير. وبدرجة أقوى من راديكاليي المخطوطات السرية الآخرين، باستثناء فونتنيل، كان لدى مايه طيلة حياته شغف بالفلسفة الطبيعية. وخلال سنوات عديدة، تفكّر في أصل الحياة والأنواع وفي مسائل من القبيل الذي أثاره أول مرة، في نهاية ستينيات القرن السابع عشر، الطبيعاني الهولندي ستينو (Steno)، ثم فحصه لايبنتز في فترة لاحقة، ويتعلق بالأحافير البحرية التي عُثر عليها بوفرة في المناطق اليابسة المرتفعة، وهي آثار يمكن الجدل بأنها تَرَسَّبت لفترة أطول تتجاوز ما يسمح به الطوفان التوراتي،[23] كما تتعلق بالمسألة التي أثارها أول مرة ستينو ولايبنتز، الخاصة بوجود طبقات جيولوجية من عصور متباينة إلى حد كبير. وقد ظَلَّ مُعظَم شُرّاح بداية القرن الثامن عشر، في حين قبلوا أن الأحافير كانت في فترة ما كائنات حية، يتبنون التفسير التقليدي لكثرتها في المناطق اليابسة المرتفعة، وهو أنها تَرَسَّبت بسبب الطوفان التوراتي.[24] غير أن مايه، مثل العظيم رينيه أنطوان فرشو دو ريومور (René-Antoine Ferchault de Réaumur) (1683ـ1757)، وطبيعانيين مُبرِّزين آخرين في ذلك العصر، مع تسليمهم بقوة

(20) Ibid. 20-1; Maillet, 'Sentimens des philosophes', 26-7.

(21) انظر ملاحظة:

Gianluca Mori, *La Lettre clandestine*, 3 (1994), 301-3.

(22) *Mémoires de Trévoux*, 49 (Apr. 1749), 636; Benítez, *Face cachée*, 208.

(23) Leibniz, *Protogaea*, 21-3; Barrande, 'Introduction', pp. xxii-xxiii; Roger, *Buffon*, 96.

(24) Roger, *Buffon*, 96-7; Ehrard, *L'Idée*, 200.

اعتراضات ستينو ولايبنتز على هذا، التي ترى أن الطوفان لم يدم إلا فترة قصيرة وكان أعنف من أن يُفسِّر بشكل أكثر وجاهة بقايا ترسبت ببطء في طبقات جيولوجية مختلفة وفي عصور مختلفة، حاولوا تشكيل «تاريخ طبيعي» يُفسِّر بشكل أكثر وجاهة سبب العثور على أحافير بحرية وصدفات بكميات كبيرة حتى في أعالي الجبال.(25)

لم يفترض ستينو ولا إسبينوزا، ولا الكثيرون الذي جاءوا من بعدهما، لزوم أن تستبعد النظرية الأكثر وجاهة لتفسير هذه الظاهرة فكرة العناية الإلهية. في نظريته لتفسير الشر، يجادل لايبنتز (ضد بيل) بأن «الله يتمتع بمزية السلطان الأفضل بقَدْر تَمَتُّعه بمزية المعماري الأعظم»، وزعم أنه كانت هناك «فيضانات وطوفانات مختلفة تَمَّ العثور على بقاياها وآثارها تُبيِّن أن البحر كان في مواضع بعيدة عن مكانه الآن»،(26) وأن هذه السلسلة المُركَّبة من الأشياء، على الرغم من أنها تبدو لنا بشكل غير مُنظَّم، تطمر في حقيقة الأمر تصميمًا ونظامًا خفيًا وخيرًا لا يعرفه إلا الله تعالى. غير أنه لم يكن في وسع راديكاليي المخطوطات السرية قبول مثل هذا المفهوم الخاص بالعناية الإلهية والتصميم.

وفي الوقت نفسه، أثارت الصعوبات العالقة والركون المتكرر إلى مؤلفين قدماء لمصلحة نظرية أو أخرى في العالم، والمادة، والحرية، والذهن اهتمامًا جديدًا خصوصًا من جانب فريري، وميرابو، وليفيك دو بورينيه، وبورو ديلاند، ببحث بيل في تاريخ الفلسفة القديمة. وهكذا تم التدقيق بحرص من جديد في نظريات قديمة في العالم والمادة. ومن الإسهامات اللافتة هنا إسهام بورو ديلاند، مُؤلِّف كتاب **نقد تاريخي للفلسفة** (*Histoire critique de la philosophie*) (أمستردام، 1737) الذي يتألف من ثلاثة أجزاء، أولها تاريخ فرنسي شامل للفلسفة. وكان بورو ديلاند قد ولد وعاش أول عشر سنوات من عمره في بوند تيشري، في الهند الفرنسية، وبعد ذلك أصبح هاويًا مُتعدِّد الجوانب الثقافية وواصل سيرته ضابطًا بحريًا، في معظم الوقت، بين عامي 1716 و1735 في بريست.(27) وكان في الأصل من أتباع مالبرانش، وقد طَوَّرَ مبكرًا ميولًا ليبرتانية وراديكالية، تحت تأثير فونتنيل، وأصبح عدوًّا لدودًا لكل الحذلقة والمعرفة الأكاديمية الصرف. وحسب رأيه، معظم علماء اللاهوت والفلاسفة الذين يحتشد بهم التاريخ منغمسون في «الأوهام العابثة والأفكار الخرافية»، التي اعتبروها بعد ذلك بشكل مُنافٍ للعقل «نبوءات».(28) الكتب المفيدة الوحيدة، فيما يرى، هي تلك التي تُعلِّم الناس «الحياة الجيدة»، وتشرح «العلوم» التي يتمثل هدفها الحقيقي في «الفوائد الحقيقية»، أي التحسينات الدنيوية.(29)

ومثل مايه، كان بورو ديلاند أبيقوريًّا-إسبينوزيًّا ماديًّا. وكان تاريخه للفكر، مثل سائر أعماله، محظورًا في فرنسا ولم يتم الرجوع إليه منذ ذلك الحين إلا نادرًا. وعلى الرغم من أنه أقل اطلاعًا من تاريخ بروكر، فإنه لا يخلو من أهمية، حيث يتبنى أفكار فونتنيل في الأساطير، والقصص

(25) Leibniz, *Protogaea*, 26-7, 30-1; Barrande, 'Introduction', p. xi.

(26) Leibniz, *Theodicy*, 278; Wilson, *Leibniz's Metaphysics*, 295-6.

(27) Geissler, *Boureau-Deslandes*, 15, 18.

(28) [Boureau-Deslandes], *Pygmalion*, preface p. 50; Guéroult, *Histoire*, 301-7; Braun, *Histoire*, 149; Kelley, *Descent of Ideas*, 80, 143.

(29) [Boureau-Deslandes], *L 'Apothéose du beau-sexe*, preface p. xxvi.

الخرافية، وتَطوُّر «الروح البشرية من بداياتها الأولى إلى ظهور الفلسفة، مستحدثًا روابط مثيرة بين الجدل الفلسفي الفرنسي في عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر ودراسة الفكر القديم، ومُؤكِّدًا الاستخدامات العملية للفلسفة. نزوعه إلى القول بالواحدية، واهتمامه بتقصي مفهوم «المادة» من أجْل التوحيد بين الجسم والنفس، يعودان للظهور بقوة في قصته الفلسفية السرية المحظورة **بيغماليون، أو التمثال الحي** (*Pygmalion, ou La Statue animée*) (1741)، التي تمزج بين مواضيع إسبينوزية، وشهوانية، ومثيرة، وتماهي بين الله والكون، حيث تصف مجمل الواقع بأنه «ما يسمى بالله، أو الطبيعة أو الكون»، وتزعم أيضًا أن الجاذبية كامنة في المادة وأن «الفكر» يَتولَّد عبر فعل الحركة في المادة، مما كان في السابق مادة جامدة.[30]

نُشرت سرًّا في «لندن»، وربما باريس، وهي تَسرد، كما لو أنها تروي حكاية رمزية، كيف أن تمثالًا أنجزه نَحّات يوناني قديم أصبح حيًّا يختبر الأحاسيس ويتأمل في ما إذا كانت الحركة في المادة هي الأصل النهائي للفكر، وإذا كان الأمر كذلك، ما إذا كان هذا يعني أن الحركة مُتأصِّلة ببساطة في كل المادة، بشكل ثابت، أو ما إذا كان هناك أصل مُتطوِّر من الإحساس، وإذا كان الأمر كذلك، ما إذا كان يجب تَصوُّر هذا على أنه فطري أو على أنه خاصيّة، مُتصاديًا مع لوك وفولتير (أو ربما ساخرًا منهما)، على أنه خاصيّة أضفاها إله ما على المادة.[31] في الوقت الراهن، ليس هناك أي حل واضح يتم العثور عليه. وثمة عمل آخر يُقِرّ بأن التاريخ الطبيعي للمادة يتطلب تدقيقًا أكثر حِرْصًا، وأن كل الحياة مستمدة من حركة في المادة، وكل المادة لديها حركة مُتأصِّلة فيها، وعلى هذا النحو يتم إبطال التميز بين المادة الحيّة والمادة الجامدة بشكل فعال، وهذا العمل هو رسالة **حَوْلَ تَكوُّن العالم** المُؤلَّف من 58 صفحة وهو مجهول المُؤلِّف، ولعله مايه، وهو يحمل التاريخ 1738. وهذا النص، الذي يعرض تشابهات كثيرة مع فكر دو مارسي وفريري، فضلًا عن ميسلييه، وآخرين في تلك الفترة، وهو أيضًا سابق لنيوتن من حيث نظرته في الفيزياء والكوزمولوجيا، وهو يشمل نقاشًا لافتًا حول الأحجار ضِمْنَ مُحاوَلة أوسع لتفسير كيف يتسنى لعدد لامتناه من الأشكال أن تنبثق عن «جوهر كلي» مفرد.[32] وهي تزعم أن الأحجار تختبر «حياة خاملة صرفًا»، وأننا نعارض الخبرة حين «نرفض طريقة الأحجار في الحياة». ذلك أن التكوّن مُحتَّم أن يستلزم حركة، والحركة «خاصية أساسية في الحياة».

معجزة «الحياة الخاملة» المُعطاة لبعض الأجسام من قبل «الجوهر الكلي»، كما قيل، لا تقل عظمة عن هبة «الحياة النشطة» التي تتمتع بها أجسام أخرى. ولا ريب في أن بورو ديلاند لم يكن «إسبينوزيًّا» أكثر تَشدُّدًا من مايه، أو في هذا الخصوص دو مارسي، وميسلييه، وفريري، وليفيك دو بورينيه، أو حتى ميرابو، الذي يبدو أنه اطّلع على مخطوطاته السرية في فترة ما قبل

---

(30) [Boureau-Deslandes], *Pygmalion*, 49, 60-1, 66-8; Deneys-Tunney, 'Roman', 102-3; Geissler, *Boureau-Deslandes*, 85, 87.

(31) [Boureau-Deslandes], *Pygmalion*, pp. xi-xii, 57; Deneys-Tunney, 'Roman', 94, 96.

(32) *Dissertation sur la formation*, 113-14; Stancati, '*La Dissertation*', 112; Benítez, *Face cachée*, 335.

عام 1737، وتأثر به. وهناك عند بورو ديلاند، كما عند معظم الماديين الفرنسيين، ما يكفي من الغوامض ونقاط الخلط ما يحول دون أيّ تصنيف واضح له بشكل تـامّ.[33] في الحقيقة، ليس هناك بِنَظَره مادية نسقية حلت كُلّيًا محل ربوبية العناية الإلهية، في حين أن «مادة لوك» المفكرة الموهوبة إلهيًا تظل على الأقل إمكانًا نظريًا جديرًا بالاعتبار. ومع ذلك، فإن الدافع المركزي، كما أسلفنا، واضح: يُوظِّف بورو ديلاند صيغًا إسبينوزية عديدة، ويمزجها بتبصُّرات بيل في **القاموس** وأفكار من لـوك، مُحـاوِلًا فرض نظام على الصعوبات العالقة التي ورثها بسبب انهيار إرث ديكارت ومالبرانش.

في الحقيقة، فإنّ كتابات بورو ديلاند، مثل كتابات مابيه، توضح بشكل مناسب الدور الحاسم الذي تقوم به الإسبينوزية كأداة لتنظيم الأفكار وترتيبها منهجيًا خلال عملية تشكيل مادية القرن الثامن عشر الفرنسية ووظيفة بيل التي لا تقل حيوية في تمهيد الطريق للمادية.[34] ومُتأسّيًا بميرابو، وهو هنا يذهب أبعد من بيل، يؤكّد أن فكرة وجود «جوهر واحد في الكون» وأن الروحية والمادية «خاصّيتاه الأساسيتان» مَثَّلت النزعة الأصلية والأكثر أصالة في الفلسفة اليونانية القديمة، التي يعتبرها، مثل بيل، خطوة حاسمة في تاريخ الإنسان.[35] وقد كان هذا بالتوكيد تجديدًا، بل توسّعًا في أطروحة بيل وبوديوس حَوْلَ «الإسبينوزية قبل إسبينوزا». ومثل فونتنيل، وبولانفيلييه، وفريري، وميرابو، ولاحقًا ديدرو، يماهي بورو ديلاند بشكل قاطع بين «تاريخ الفلسفة» والتقدم العام في الإنسانية و«تاريخ الروح الإنسانية».[36]

وقد ارتبطت بشكل وثيق بمسألة الجوهر الواحد [الواحدية]، وبث الحياة في المادة، ولكن بصورة أكثر حاسمية، فكرة خلق الأنـواع أو ما سمي حوالى عام 1707، في الحلقة المحيطة ببولانفيلييه، وفونتنيل، وفريري، «أصل الكائنات والأنواع».[37] وقبل أن تستطيع المادية الفرنسية أن تتطور إلى نسق متسق فلسفيًا كان لزامًا عليها أن ترسم طريقها ـ وهذا ما لم يحدث مع ربوبية العناية الإلهية لدى النيوتنيين أو شال، أو سان هياسنت، أو موبرتوي، أو ريومور، أو فولتير ـ ترسم طريقها نحو تَصوُّر ليس في المادة الحيّة فقط، بل في خلق الأنواع أيضًا، وهو تَصوُّر، كما تثبت بوفرة التأملات الغامضة لدى ميرابو، وميسلييه، ومابيه، وبورو ديلاند في هذا الموضوع، كان غائبًا إلى حد كبير. فضلًا عن ذلك، بدا طريقهم لكثيرين مسدودًا كُلّيًا بالفلسفة الطبيعية المتصرة التي يقول بها بويل، ونيوتن، والنيوتنيون. سان هياسنت، الذي تَصَوَّر مُحِقًّا ربوبية العناية الإلهية، كالتي يقول بها، على أنها في وضع معارض بشكل كلي ومتواصل مع أنساق «الإسبينوزيين، والطبيعانيين، والرواقيين، والماديين» من حيث إنه (مثل عدوّه الفاني فولتير) يُقِرّ خالقًا عليمًا نشطًا مَعنيًا بخلقه «حرًّا وغير محتاج»، ويثير على نحو مماثل سُلْطة «الشهير بويرهاف» التي كانت قوية آنذاك، والذي

(33) Vernière, *Spinoza*, 397-8; Geissler, 'Boureau-Deslandes lecteur', 230-1.

(34) Geissler, *Boureau-Deslandes*, 85, 89; Geissler, '*Matérialisme*', 64-5; Deneys-Tunney, 'Roman', 102-3.

(35) Boureau-Deslandes, *Histoire critique*, i. 367.

(36) Guéroult, *Histoire*, 303-4, 307.

(37) Schröder, *Ursprünge*, 506-7.

لا ريب في أنه «درس الطبيعة أفضل من ستراتون، وزينون، وأبيقور، وإسبينوزا» لمصلحة «التصميم»، مُقِرًّا أنها «قرينة حُمْق» عند كل «الماديين والإسبينوزيين» أن يفترضوا أنّ تكوُّن الكائنات الحيّة كان «نتيجة تنافس أعمى».[38]

وقد كان هناك الكثير على المحك في هذا التنافس. ذلك أنه لدى سان هياسنت، كما لدى أنصار «التصميم»، بمن فيهم النيوتنيون الإنكليز، نزوع لافت نحو القبول بأن الهرمية القائمة بين الكائنات، والعلاقات بين المخلوقات، وأيضًا بين الذكور والإناث، تُشكِّل مراتب وجود مُصمَّمة إلهيًّا. ولأن العالم بِنَظَرهم لا يوجد بشكل عشوائي، ولم «يُترك [إطلاقًا] في حالة ارتباك أو فوضى»، على حد تعبير ولاستون، يلزم بوضوح أن «الأنواع العديدة من الكائنات قد عُيِّنت لها مناصبها ومقاطعاتها؛ وسُخِّر عيش النباتات والحيوانات لها؛ وما إن تزول، حتى يعُيَّن أخلافًا لها يحلّون محلها ويواصلون المُخطَّط»،[39] حيث العَلاقة القائمة بين البشر والحيوانات والنباتات مسألة إشراف وتعديل إلهي مستمر «لعناية إلهية بعينها» فضلًا عن «عناية إلهية عامة». ومن ثَمَّ فإن الهرمية، الطبيعية والاجتماعية، مثبَّتة إلهيًّا.

وقبالة موقف التيار الرئيس المعتدل الراسخ هذا من القصد و«التصميم» الإلهي، لم يكن في وسع الفكر الراديكالي في ذلك الوقت العثور على بضعة معطيات فلسفية طبيعية وبضع حجج مكينة. ميرابو، الذي كان منذ عام 1742 خلفًا للقس هوتفيل سكرتيرًا دائمًا «للأكاديمية الفرنسية»، وصديقًا سابقًا لبولانفيلييه وأصبح آنذاك شخصية محورية «في الحزب الفلسفي» الذي بدأ يزدهر، أكّد في كتابه **العالم، أصله وقِدمه** (*Le Monde, son origine et son antiquité*)، الذي ربما أُلِّف قبل عام 1722 ثم نشر سرًّا عام 1751،[40] أن الفلاسفة اليونان القدماء لم يلجأوا إلى «كائن عاقل» كي يُفسِّروا «تخليق الحيوانات». الفكرة «الستراتونية» أن كل الطبيعة في تَدَفُّق وحركة مستمرين وأن بعض «الأقدمين»، على حد تعبير الراديكالي الهيغونوتي جان فريدريك برنار أيضًا، مُكرِّرًا كلمات ميرابو، لم يلجأوا إلى «كائن عاقل» لتخليق الحيوانات، وأنه من المُتصوَّر تمامًا أن الحركة والضغط والحرارة والرطوبة بدرجات مختلفة كانت تكفي لهذه العملية، التي سبق لها أن قامت، ثم استمرت في القيام، بدور مركزي في حِجاج مادية القرن الثامن عشر الفرنسية.[41] ولكن الفكرة كما أفصح عنها ميرابو تظل تسرف في التبسيط على نحو تعوزه الوجاهة. ذلك أنه مثل فلاسفته القدماء المُفضَّلين، لا يذهب إلى أبعد من تَخيُّل، أن البشر والحيوانات والنباتات انبثقت أو نمت من الأرض بطريقة ما، مثل الفطر، كما يعلق ناقد يسوعي ساخرًا.[42]

وقد جاهد مايه من أَجْل أن يتعمق أكثر. تدريجيًّا، اتخذ سبيله إلى فَرْض جديد بشكل لافت يتعلق بتاريخ الأرض ونشوء الأنواع. وعلى الرغم من أن كتاب لايبنتز بروتوغي (*Protogaea*)

---

(38) [Saint-Hyacinthe], *Recherches philosophiques*, 387.

(39) Wollaston, *Religion of Nature*, 98.

(40) Mori, 'Du Marsais philosophe', 190-1; Mothu, 'L 'Édition de 1751', 45-6.

(41) [Bernard], *Le Monde, son origine*, i. 204.

(42) Ibid. 53; [Mirabaud], *Le Monde, son origine*, i. 202-4.

(1692) لم يُنشر حتى عام 1749، قبل سنة واحدة من كتاب بوفّون **التاريخ الطبيعي**، فإن حججه الرئيسة كانت قد نشرت في عدد عام 1693 من **مجلة المعرفة** بليبزغ. وفي هذا العمل، يجادل لايبنتز بأن المواد الصلبة تكشف عن أصلين، أولًا برودة المادة النارية، في المرحلة الأولى من تاريخ الأرض، ثم بسبب البحار، التي تُحلِّل وتُرسِّب مواد صلبة بحيث تتخذ تشكيلات جديدة.(43) ولأن الأرض مرت بسلسلة طويلة من المراحل المختلفة بشكل أساسي، بدا أنه يلزم أن الأحافير مُؤشِّرات على مخلوقات «لم يعد لها وجود في الوقت الحاضر»، تمامًا كما أن «العالم الجديد» كشف عن حيوانات ومخلوقات أخرى لم تكن معروفة.(44) ولكن في حين يسلّم لايبنتز بالشواهد التي لا سبيل للشك فيها على انقراض أنواع وتَعرُّضها لطفرات جائحة، ويتفكر بشكل موجز في وجاهة «النزعة التحولية» (transformism)، فإنه سرعان ما يتراجع عن مثل هذه التخمينات جزئيًا، فيما يقول، لأنها تُفضي إلى «صعوبات كأداء»، ولكن أيضًا لأن مثل هذه الأفكار تتعارض مع الكتاب المُقدَّس.(45)

وقد ظل الوضع على حاله إلى أن ألقى ريومور بحثًا شهيرًا على «الأكاديمية الملكية للعلوم» في باريس عام 1720، اعتبر فيه أن الشواهد على أن البحار غطت في فترة ما مناطق غير مأهولة من أوروبا لا تقبل التغيير، خصوصًا في ضوء حقيقة أن الموضع الأفقي لتجمعات من الأحافير التي تم الكشف عنها في تورين، تثبت بشكل دامغ أنها تَرَسَّبت ببطء عبر الزمن في الماء، عوضًا عن أن تكون تهشمت وقفزت بسبب ضغط طبقات جيولوجية متراكمة.(46) وبالتسليم بأن المرء يجد ضِمْنَ الأحافير «العديد من الأنواع المجهولة في تلك السواحل»، ظَلَّ على ذلك أقلّ استعدادًا من لايبنتز للتأمل في احتمال أنها كانت آثار مخلوقات وحيوانات انقرضت منذ فترة طويلة، أو تَغيَّرت بحيث أصبحت لاحقًا أنواعًا أخرى. في المقابل، أبدى مايبه في تخميناته بخصوص الأحافير استعدادًا للتخلي عن كل المحاذير التقليدية. غير أن تَصوُّره، وإن كان أبعد من أن يكون نظرية تطورية أصيلة مما اقتُرِح في بعض الأحيان، أعان على تركيز الانتباه على طفرات نباتية وحيوانية بأسلوب مَهَّدَ الطريق لظهور لاحق لتفكير ذي تَوَجُّه تطوري يحوز معنى خلال منتصف القرن الثامن عشر.(47)

وكان انشغال مايبه بالتفاعل بين البحر واليابسة، وبمُسطَّحات من البحر واليابسة على وجه الأرض في أزمنة مختلفة، بوصفه العامل الحاسم في تحفيز المادة على تخليق تشكيلة من الأنواع، يعود للظهور في **رسالة في تكوّن العالم** (الذي يُرجَّح أنه صاحبها).(48) وعلى الرغم من وجود جوهر واحد، «الجوهر الكلي»، فإن الأرض، في ما يلاحظ، تظل تحتوي «ملايين» الأنواع بحيث يَتعيَّن على هذا التنوع الهائل أن يكون ناجمًا عن تفاعُل أنواع متضادة أو «مختلطة» من المادة بحيث

---

(43) Leibniz, *Protogaea*, 23-5, 65; Spink, 'Un abbé philosophe', 153.

(44) Leibniz, *Protogaea*, 90-1; Ehrard, *L'Idée*, 202.

(45) Leibniz, *Protogaea*, 26-7; Leibniz, *New Essays*, 316-18; Barrande, 'Introduction', p. xxiv; Cohen, *Fate*, 57-8.

(46) Réaumur, 'Remarques', 412-13; Ehrard, *L'Idée*, 202, 205; Hampson, *Enlightenment*, 90.

(47) Roger, *Life Sciences*, 420-5; Mori, 'Benoît de Maillet', 20; Benítez, *Face cachée*, 267, 270-3.

(48) *Dissertation sur la formation*, 116-17; Benitez, *Face cachée*, 348-9.

تنتج الجفاف والرطوبة، الحرارة والبرودة، السائل والصلب، والبحر واليابسة.[49] للعالم إذًا تاريخ طبيعي مُركَّب يلزم تفسيره على أنه تتابع من المراحل. بعض الأنواع «تقارب بدرجة أو أخرى تشكيل مخلوقات بعينها نعرفها»، لا نعلم عنها، في ما يلاحظ، إلا من أحافير وجدت في أعماق المناجم.

هكذا مال الفكر الراديكالي منذ مرحلة مبكرة نحو مادية هيلوزوية تَتَوَّجت لاحقًا في كتابات ديدرو وهولباخ. ووَفْق هذه الرؤية، البشر، والحيوانات، والطيور، والأسماك، والنباتات نشأت كلها عن المادة، وليس هناك فرق «جوهري» بينها. وعن مثل هذه الميتافيزيقا يلزم أيضًا أن الأذهان، لكونها حساسة الأجسام، توجد في كائنات حية كثيرة أخرى غير البشر، كائنات تحوز من ثَمَّ أفكارًا، وإن كانت أقل تَطوُّرًا من أفكار البشر، وهذا موضوع مُتكرِّر في **رسالة** مايه.[50] وهذا يقترح بدوره أن الفرق بين أذهان الحيوانات الأوّلية والأسماك من جهة، والبشر من أخرى قد يكون أقلّ شأنًا مما نفترض. ذلك لأن قدرة الإنسان البدائي لا بد أنها اختلفت كثيرًا عن قدراتنا؛ ويمكن أن نَتصوَّر، في ما يُخمِّن مايه، أن البشر البدائيين لم يكونوا أقدر من المحار على ما نسميه تفكيرًا.[51]

وفي الوقت نفسه، واصل التيار الرئيس المعتدل تأييد اللاهوت الطبيعي كأفضل إستراتيجية مضادّة، وهذا يعني أنه يُقِرّ نظرية الخلق وثبات الأنواع. وكان هذا لاهوتًا-طبيعيًّا فرنسيًّا بشكل مُميَّز، تَجَذَّر عند فينيلون وريومور، وسرعان ما كسب موطئ قدم في فرنسا خلال عشرينيات القرن الثامن عشر، وتَعَزَّز عام 1725 بنشر كتاب برنارد نيفنتات (Nieuwentijt) **وجود الله مثبتًا بعجائب الطبيعة** (*L'Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*) في باريس، وقد حَقَّق أفضل المبيعات، وهو مناوئ في استدلالاته صراحة للإسبينوزية، وتأثر بقوة بالفكر الإنكليزي، على الرغم من أنه أقل تَأثُّرًا بالنيوتنية منه بلاهوت التسامح الديني. وقد تَتَوَّج هذا التيار اللاهوتي-الطبيعي الفرنسي بظهور **عجائب الطبيعة** (*Le Spectacle de la nature*) للأب نويل أنطوان دو بلوش (Abbé Noël-Antoine de Pluche) (1688-1761)، أحد الروائع الأدبية في ذلك العصر، وهو كتاب شَكَّل في فترة لاحقة تسعة أجزاء حَقَّقت أفضل المبيعات، ظهرت بين عامي 1732 و1750. ويشمل أول الأجزاء شواهد مُكثَّفة طرحها ريومور حُشدت لدعم العناية الإلهية التي تعمل في الطبيعة.[52]

وقد تَتَوَّجت أبحاث ريومور نفسه في دراسته الموسّعة، وإن لم تكن منهجيّة، للحشرات، **مذكرات للتاريخ الطبيعي للحشرات** (*Mémoires pour servir à l 'histoire naturelle des insects*)، الذي كُرِّس مُؤلِّفه بوصفه أبرز الطبيعانيين الفرنسيين في ذلك العصر. وقد تَبَيَّن أنه مدافع قوي عن «البرهان المُؤسَّس على التصميم» وخصم عنيد للماديين. وكنصير واسع الاطلاع للإمبيريقية اللوكية، شارك بحماس نفور نيوتن من الفروض الواسعة، حيث كانت تحفته الرائعة بالفعل مثلًا كلاسيكيًّا على الأثر

(49) *Dissertation sur la formation*, 117-18; Wade, *Clandestine Organization*, 234-5; Stancati, 'La *Dissertation*', 111.

(50) *Dissertation sur la formation*, 127-30, 137.

(51) Ibid., 119-20; Stancati, 'Introduction', 57.

(52) Ehrard, *L'Idée*, 128-31; Roger, *Buffon*, 73-4.

المحدود المحتمل لإمبيريقية عقائدية بشكل مفرط.[53] ولأنه كبير في حجمه، متطور في وصفه، أثار إلى حد كبير إعجاب قرائه بسعة مداه وتوضيحاته المُفصَّلة لنطاق وتشكيلة من عالم الحشرات بأسره. غير أنه بتعويله المفرط على إثارة العجب، ثبت في النهاية أنه لا يفيد كثيرًا في استخدامه ضد الماديين، لأنه، كما أشار بوفّون وديدرو بطريقة سلبية، كان معيبًا من حيث التصنيف والتحليل، حيث اقتصر على جمع الحقائق وإقرار العناية الإلهية بأسلوب جزمي دون تأمين حجج حقيقية.[54]

وبوصفه كاثوليكيًّا مخلصًا، كان ريومور قاطعًا في تبنيه الخلق من عدم، ولامادية الروح وخلودها، حيث رفض كل اقتراحات التحول وشبه-التطور، كما يقترح الإسبينوزيون ومايِيه، وتمامًا كما عارض لاحقًا رؤى ديدرو.[55] وعلى الرغم من أن توكيده ما يسمى أحيانًا «نظرية الخلق التثبيتية» (fixist Creationism)، مثل بلوش، فإن ريومور خلافًا له أَصَرّ على الاقتصار على الشواهد الطبيعية، مستبعدًا الطوفان التوراتي كتفسير له سلطة معرفية. مع ذلك، وكما لاحظ مونتسكيو، رفض القبول بأن أحافير المخلوقات التي لم تعد معروفة بقايا أنواع منقرضة أو أقل تَطوُّرًا، حيث اقترح بدلًا من ذلك أنها آثار حيوانات تظل باقية لكنها تعيش في بقاع قصية أكثر حرارة من العالم، أو في أعماق البحار، ولذا فإنه من غير المُرجَّح أن نراها ما لم يحدث اضطراب كبير في العالم.[56] وبوجه أعمّ، حض قراءه على التعجب من أن العناية الإلهية نظّمت بحكمة كل شيء بحيث أمّنت احتياجات البشر، ليس على الأقل بتأمين تراكمات من ترسّبات الأصداف المُهشَّمة في المناطق ذات التربة الفقيرة، مثل تورين، بحيث يكون لدى الفلاحين مواد مُيسَّرة لتخصيب الأرض ولإعالة أسرهم.

وهذه الفجوة الهائلة غير القابلة للردم بين تيار رئيس يحظى بالاحترام وتنوير راديكالي سري اتسعت أيضًا بحيث أصبحت تَبايُنًا دراميًّا في الأطر الزمنية. وكان التيار الرئيس المعتدل، المرتبط بنظرية الخلق، قد افترض أطرًا زمنية قصيرة لعمر العالم، حيث اقترح نيوتن العام 4004 ق.م. موعدًا للخلق، وفضّل مساعده وليام وستون 2349 ق.م.، فيما تجاهل المفكرون الراديكاليون، بدءًا من بولانفيلييه التَصوُّر التوراتي، وجربوا بحرية أكبر مبدأ أن الأرض أعرق بكثير.[57] وقد تميز في هذا الصدد عمل مايِيه، ومن بعده بوفّون وبولانجيه، حيث أصبحت دراسة الأحافير هنا كذلك ساحة حاسمة في التنافس الفكري الأوسع، فلم يكن هناك مجال للبحث خلال الخمسين عامًا السابقة، في ما لاحظ ريومور عام 1720، أكثر تنافُسًا وحسمًا للطبيعانيين من هذا المجال.[58]

بنوا دو مايِيه، وهو قنصل فرنسي سابق في مصر ورجل ثرِيّ، وإن لم يكن مُفكِّرًا عظيمًا، آثر التعاون في محاولة فلسفية جماعية، قريبة الشبه بالعضوية في حلقة دراسة بحثية. وملتزمًا بآراء فونتنيل، الذي شكره في رسالة مُطوَّلة عام 1726 لتشجيعه على عمله، عبر النقاش، ولمُساعَدته إياه

(53) Roger, *Buffon*, 73, 75, 83; Dawson, *Nature's Enigma*, 26-8.

(54) Diderot, *De l'interprétation de la nature*, 232; Roger, *Buffon*, 72-4, 189; Duflo, *Diderot philosophe*, 158.

(55) Ehrard, *L'Idée*, 205, 207; Roger, *Buffon*, 72.

(56) Réaumur, 'Remarques', 415-16; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 958.

(57) Ehrard, *L'Idée*, 200.

(58) Réaumur, 'Remarques', 400.

على تطوير نظرياته البيولوجية، حافظ لسنين على نشر الإسبينوزية الحيوية نفسها «لروح العالم» كما نجد في كتابه **عواطف**، وهو فرض تم الإفصاح عن أساسياته منذ عام 1716، ولكن مايه ظل يناصره حتى في فترة لاحقة. وعبر السنين، قام مايه، الذي احتفظ بنسخ من مخطوطات سرية طبيعانية عديدة دأب على إعارتها لآخرين، بإيداع نسخ مخطوطة من تاريخه الطبيعي الذي كان يَتَشَّكل ببطء لدى أعضاء متنوعين من زمر فونتنيل وبولانفيلييه، طالبًا منهم التعليق والتصحيح. وخلال الثلاثينيات من القرن الثامن عشر، واصل عمله في التخريب الفكري السري، متعاونًا بوجه خاص مع القس لا مسكريي (Le Mascrier)، وهو حليف لكل من ميرابو ودو مارسي.[59]

ومُشكِّلًا جزئيًا من مُعارَضة واعية للاهوت ريومور الطبيعي، ونظريته في الأحافير تحديدًا، حاول مايه الجمع بين «تاريخ الأرض الطويل وجيولوجيته في فرضيّة أنّ مجمل سطح الأرض كان سابقًا مُغطًى بالبحر، وظهرت كل المخلوقات، بما فيها الإنسان، أول مرة في المحيطات.[60] وبالتفصيل في فكرة سبق، حسب لايبنتز في كتابه **برونوغي**، أن وجدت بشكل جنيني في تسعينيات القرن السابع عشر في بعض أذهان ذوي التفكير الحر، تتضارب مع تَصوُّر الكتاب المُقدَّس،[61] ارتأى مايه أنه بإجبار الحياة النباتية المنحسرة في البحار على التكيف من ماء إلى تربة، الحيوانات المُصمَّمة في الأصل للحياة في البحر، حيث عاشت في البداية في شكل برمائيات، كَيَّفت ببطء أطرافها، وتنفسها، وجلدها لحياة أكثر تَعزُّزًا على اليابسة. وقد استحدثت أنصار إسبينوزا وأنصار أبيقور في أواخر القرن السابع عشر منظورًا جديدًا لنشوء الأنواع، لكنه لم يأخذ في حسبانه سوى تَحوُّل أنواع تَمرّ بظروف متغيّرة بشكل مُتطرِّف، وهذه أطروحة، أنكرها لايبنتز وأعاد مايه صياغتها، تُقصِّر إلى حد كبير عن تشكيل نظرية متكاملة في التطور.[62] ذلك لأن البشر والثدييات والطيور والزواحف والنباتات ظلت هنا تُتصوّر على أنها تصنيفات متمايزة جوهريًا، نشأت بطريقة ما في البحر، على نحو أبعد ما يكون عن التطور من أشكال أدنى، بشكل منفصل، كل في صنفه الخاص به، ثم مُسخت تدريجيًا من أشكال بحرية عبر أشكال برمائية بحيث أصبحت أشكالًا تعيش على اليابسة.

وبمرور الزمن، ثبت أن نص مايه قد وقع في أيدي «كل رجال الفكر».[63] وقد اتصل هو، أو واحد من حلقته، بحلقات راديكالية في هولندا. ذلك أن هناك تَصوُّرًا مُفصَّلًا لتاريخه ظهر في الجزء الرابع من عمل ماركيز آرجون **رسائل يهودية** الذي نشر في لاهاي عام 1736، حيث عزا ماركيز آرجون حجته الجديدة اللافتة بأسلوب هزلي إلى «مؤلف عربي».[64] بعد ذلك حدثت نقلة جديدة بشكل مُميَّز في النقاش حَوْلَ الحياة والأنواع الحيوانية، بدءًا من 1742، بصدور الجزء السادس،

(59) Mothu, 'L'Édition de 1751', 45; Mori, 'Postface', 341; note of M. Benítez in *La Lettre clandestine*, 1 (1992), 25.

(60) La Mettrie, *Machine Man*, 98; Roger, *Buffon*, 223-4; Roger, *Life Sciences*, 420-1; Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 208.

(61) Leibniz, *Protogaea*, 26-7; Barrande, 'Introduction', p. xxiv.

(62) Ehrard, *L'Idée*, 206-7; Roger, *Life Sciences*, 423-4.

(63) Benítez, *Face cachée*, 243.

(64) Ibid. 251-2; McKenna, 'Marquis d'Argens', 103.

في باريس، لرواية ريومور السامق لعالم الحشرات التي أضافت فضلًا عن ذلك لجمهورية الآداب سلسلة من التجارب الرائعة التي تمت باستخدام المجاهير، والعدسات المكبرة، وسَلَف أنابيب الاختبار في الأعوام 1740_1742 على يد الهيغونوتي السويسري أبراهام ترمبلي (Abraham Trembley) (1710_1784)، وسويسري آخر هو شارل بونيه (Charles Bonnet)، وعلى يديه هو نفسه، على الكائنات المائية (البَوْلب)، والديدان، والديدان المائية، وهي تجارب أطاحت ببعض «قوانين» وفروض البيولوجيا المجايلة التي كانت تحظى بالقبول الأوسع. وقد لحقت هذا أطروحة ترمبلي في الكائنات البدائية في المياه العذبة التي تم ربطها بنباتات مائية، نشرت في ليدن عام 1744. وقد رصدت هذه التَصوُّرات ظاهرة تكاثر هذه المخلوقات الأولية من دون الجمع بين فردين، أو تمييز جنسي، والأروع من هذا، إعادة التخليق السريعة التي تبدو تلقائية لأذرع وأرجل سبق بترها.

ولم يترك بحث ترمبلي المُوثّق بعناية بواسطة صفائح خاصّة، الذي أُجري في سورجفليت، موطن كونتات بينتينك، قرب لاهاي حيث كان يعيش آنذاك، أي شك بخصوص الظواهر الجديدة المكتشفة، وقد أكسبته، في ما لاحظ لا متري،[65] خلودًا فوريًّا، وأثارت صعوبة بعينها، للفلاسفة عبر إثبات تخليق حيوانات بأسرها لها أفواه، ومَعِدات، وأذرع، وأرجل من كائنات مرجانية لم تشطر إلى نصفين فحسب، بل إلى ثلاثة أو حتى إلى أجزاء مُتعدِّدة. قدرة هذه الشرائح على أن تصبح بسرعة كلًّا، وعلى اكتساب أعضاء وأطراف جديدة صدمت الرأي السائد آنذاك،[66] وكذا فعلت تجارب ترمبلي عبر فصل «حبوب» هذه الكائنات الذي بدا أنه يبين أن العضويات الحيّة المُركَّبة كانت أساسًا تَجميعات «لجزئيات عضوية» صغيرة على حد وصف بوفّون لها.[67]

ومنذ كانون الأول (ديسمبر) 1740، ظل ترمبلي على اتصال وثيق بريومور، الذي لجأ إليه لا ليساعده في تأويل اكتشافاته والترويج لها فحسب، بل أيضًا في الرد على «المسائل الميتافيزيقية» الشائكة التي أثارتها.[68] وقد اعترف ريومور بأنه واجه صعوبة بالغة في الإقرار بأن أجزاء في شكل شرائح من أجسام حيوانات بعينها لديها القدرة على أن تصبح حيوانات كاملة وأنّ شرائح من جسمها، أيًّا كانت، قادرة على أن تنمّي رأسًا، وفمًا، ومَعِدة، وأذرعًا وأرجلًا وتصبح كاملة. ذلك لأن هذا يُقِرّ ضمنيًّا بأن الطبيعة تستطيع هي نفسها وبشكل مباشر أن تولّد كائنات حية مُنظَّمة بشكل مُركَّب، وهي فكرة قُدِّر أن تُحدِث عميق الأثر على جيل لا متري وديدرو، اللذين كانا ضِمْنَ أوائل مَن استنبط نتائج ذات نزعة مادية من البحث.[69] وإبان مجيء لوك، فيما لاحظ ريومور، لم يعد سوى قلة من الفلاسفة يشكّون، خلافًا للديكارتيين في السابق، في أن للحيوانات أيضًا «نفوسًا»

---

(65) La Mettrie, *Machine Man*, 12, 85.

(66) Ibid.; Réaumur, *Mémoires pour servir*, vi, preface pp. xlix-l, lii, lvi, lxiv; Trembley, *Mémoires*, preface pp. 6-7, 25, 229-30, 235, 270.

(67) Ehrard, *L'Idée*, 219n.

(68) Trembley, *Mémoires*, preface p. vi, and p. 4; pp. li-liii.

(69) Réaumur, *Mémoires pour servir*, vi, preface pp. lv, lvii, lxvi, lxvii; Hobohm, 'Le Progrès', 92; Roger, *Buffon*, 124; Spangler, 'Science', 90-1.

أو «أذهانًا»: ولكن أي نوع من النفوس هذه التي تكون قادرة على أن تُقطّع، مثل الأجسام، إلى أجزاء ثم تعيد إنتاج نفسها تلقائيًا في وقت قصير؟

ولهذا السؤال مغزى كبير في ما يتعلق بمشكلة «نفوس» الحيوانات كما يصفها ريومور، ومن ثَمَّ مشكلة الذهن البشري أيضًا. لقد كان الذهن والمادة عند التيار الرئيس المعتدل متمايزين تمامًا. ولأن لدى الحيوانات أفكارًا، فيما أقرّ لوك، «وليست مُجرَّد آلات (كما حسب البعض)»، فإنه يلزم «أننا لا نستطيع أن ننكر أن لديها عقلًا ما»، ومن ثَمَّ أذهانًا.[70] ولهذا فإن الحيوانات تستقبل الأفكار عبر الخبرة الحسية على نحو يشبه إلى حد كبير طريقة البشر. غير أن لوك يفصل، في الوقت نفسه وبشكل فعال، مملكة الحيوان عن البشرية، كما يفصل بين الذهن والمادة، بالقول إن بنية أذهانها تختلف تمامًا عن بنية أذهاننا «فالقدرة على التجريد غائبة كُلّيًا لديها؛ والحيازة على أفكار عامة هو مصدر التميز بين الإنسان والبهيمة؛ وهو امتياز لا ترقى إليه ملكات البهائم بأي شكل».[71]

ولهذا فإن ملكات الذهن البشري، في مقابل الخبرة الحسية، وهي شي يُؤكِّد عليه لوك كثيرًا، «هي الاختلاف المناسب الذي يتمايز بسببه [البشر والحيوانات] كليًّا». ولكن إذا كان جزء الذهن الذي يفضي إلى أفكار بسيطة يمر عبر شرائح من حيوان إلى حيوانات جديدة كاملة، ألا يعني هذا أن الذهن، ومن ثَمَّ الأفكار، إن لم يكن «العقل» نفسه، متأصل في المادة؟

وكان ريومور وترمبلي قد عبَّرا عن دهشتهما من دون تَردُّد إزاء الاكتشافات الجديدة، وعن كونهما يجدان صعوبة في تأويلها. غير أن هناك شيئًا كان يقينيًّا: لقد كان من المهم إلى حد كبير تكييف المعطيات الإمبيريقية المكتشفة حديثًا مع لاهوتهما الطبيعي ومع لوك. ذلك لأنه كان من المستحيل لدى هؤلاء الطبيعانيين قبول أن تكون لدى الطبيعة قدرة خلاقة على تشكيل الكائنات العضوية نفسها. وحده الله يستطيع القيام بذلك. ولأنه يسهل تفسير البيانات، في ظاهرها، من قبل الماديين على أنها إثبات لقدرة الطبيعة على خلق نفسها، كان من ضِمْن آثار التجارب الجديدة تكثيف توكيد ريومور وترمبلي على إمبيريقية لوك المُتشدِّدة والتشديد على الاعتقاد في «بارئ الكون» الذي يخلق عجائب كثيرة غير قابلة إلى حد كبير لأن نفهمها من قبلنا وسوف تظل خفية إلى الأبد.

التعقيد اللامتناهي في الحياة الحيوانية شيء يجب أن نتعجب منه وأن ندرسه بصبر، في ما يزعم ريومور في بداية مشروعه العظيم، ولكن يلزمنا أن «نستفيد بشكل متطرف، ونظل متحفظين بشكل متطرف، فيما يُحذِّر، في مُحاوَلتنا تفسير أهداف «الكائن العلوي» ومقاصده من تنظيم الطبيعة على النحو الذي فعل. بدلًا من ذلك، علينا أن نمجده بصبر عبر وصف أعماله العجيبة من دون محاولة الخوض بعيدًا في غاياته، على الرغم من أنه يجب علينا ألا نشك في أن العناية الإلهية تعمل «من أجْل غاية، ومن أجْل أنبل المقاصد».[72] بِنَظَر ترمبلي أيضًا، الاكتشافات المُحيِّرة الجديدة تثبت أكثر ما تثبت مدى أهمية أن نُحيِّد جانبًا كل «القواعد العامة» ونقبل عدم مُناسَبة الأفكار البشرية لاستيعاب

(70) Locke, *Essay*, 160; Réaumur, *Mémoires pour servir*, vi, preface, p. lxvii; Dawson, *Nature's Enigma*, 34-5.

(71) Dawson, *Nature's Enigma*, 127-8, 135; Locke, *Essay*, 159.

(72) Réaumur, *Mémoires pour servir*, i. 15, 23, 25; Dawson, *Nature's Enigma*, 28-9.

«عمل كائن لامتناهٍ في كل الجوانب». ينبغي علينا أن نقبل أن هناك ببساطة قَدْرًا كبيرًا مما يستعصي علينا تفسيره.[73]

غير أن الماديين يُشيِّدون بناء مختلفًا على اكتشافات ترمبلي وريومور وبونيه، حيث يعتبرونها، كما يفعل لا متري في كتابه **الإنسان الآلة** (1748)، دليلًا مثيرًا على واقعية التولد التلقائي.[74] ومن بين المقالات الأكثر جرأة في الجزء الأول من **الموسوعة** الصادر عام 1751، مقالة مُطوَّلة شارك في كتابتها ديدرو شخصيًّا بعنوان «الحيوان» («Animal»)، تُعَدّ بشكل واسع أحد الأعمال الأكثر تخريبًا وصراحة في ماديتها التي تشتمل عليها الأجزاء المبكرة، وقد وصفت بشكل مناسب بأنها نوع من المُقدِّمة لأعمال ديدرو الفلسفية في طور نضجه الفلسفي.[75] هنا نجد أن المفهوم اللاهوتي-الطبيعي والنيوتني-اللوكي بشكل متحمس في علوم الحياة الذي أعلن عنه بلوش وريومور وسيطر بقوة في فرنسا في ثلاثينيات وبداية أربعينيات القرن الثامن عشر، مرفوض تمامًا، جزئيًّا باستخدام بحث بوفون، ولكن، وإلى حد كبير، عبر مُراجَعة تجارب الأعوام 1740-1742 وتقارير ترمبلي، وبونيه، وريومور نفسه بعين نقدية مُتَفَحِّصة أيضًا.[76]

ويُؤكِّد ديدرو بقوة شكوك ترمبلي القوية المبكرة بخصوص ما إذا كانت الكائنات المائية التي درسها حيوانات حقيقة، أو بالأحرى نباتات، واقتراحه في إحدى المرات أنه قد يُفضَّل أن نعتبرها «نباتات-حيوانية».[77] من هذا يبدأ ديدرو خطبة مطولة يُصوِّر فيها بحث ترمبلي على أنه إثبات على أن التقسيم المقبول بوجه عام للطبيعة، الذي يُميِّز نتاجات الطبيعة إلى أصناف أساسية، «حيوانات»، و«نباتات» و«معادن» باطل في النهاية ولا معنى له، لأن البحث الجديد أثبت أن الطبيعة تعمل «وَفْقَ درجات دقيقة، ظلال لا تحسّ من الفروق، من الحيوان إلى النبات، وأن الحي في النهاية، بدلًا من أن يكون مقولة تصنيفية ميتافيزيقيًّا، أفضل أن يُتصوَّر بشكل مناسب على أنه جانب، أي خاصية فيزيقية للمادة بوجه عام.[78]

وفي أثناء ذلك، في أربعينيات القرن الثامن عشر، حاول طبيعاني التنوير الفرنسي الأعظم، جورج لوي لوكلرك دو بوفّون (George-Louis Leclerc de Buffon) (1708-1788)، مُتأسِّيًا بماييه، ومُتبنِّيًا فكرته (في ما يلاحظ فولتير) أن الحياة تَطَوَّرت في البداية في البحر في وقت كان العالم بأسره فيه مغطى بالمحيطات،[79] حاول، مثل نيكولا أنطوان بولانجيه، مُواصَلة نقاش الأحافير وتوزيعها، مُراكِمًا على أفكار ريومور، ولكن أيضًا متباعدًا عنها. وكان الأرستقراطي بوفون، الذي

(73) Dawson, *Nature's Enigma*, 133-4; Trembley, *Mémoires*, 308-11.

(74) La Mettrie, *Machine Man*, 12, 24, 82, 85.

(75) Proust, *Diderot*, 137, 162, 258.

(76) Diderot and Daubenton, 'Animal', 468-74; Dawson, *Nature's Enigma*, 186-7.

(77) Diderot and Daubenton, 'Animal', 469-70, 472; Trembley, *Mémoires*, 307-8; Réaumur, *Mémoires pour servir*, p. vi, preface p. liii; Hazard, *European Mind*, 154.

(78) Diderot and Daubenton, 'Animal', 474; Proust, *Diderot*, 288, 393; Duflo, *Diderot philosophe*, 163-4; Cherni, *Diderot*, 236.

(79) Voltaire, *Œuvres complètes*, 164.

درس في جامعات مسقط رأسه ديجون ثم آنجيه، وسافر إلى إيطاليا، حيث انضمّ إلى عالم مثقفي الأكاديميات الفرنسية، في عام 1732، ومن منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، قد كَرَّس نفسه بشكل متزايد لدراسة علوم الحياة. وفي عام 1739، عُيِّن قَيِّمًا على «الحدائق الملكية» في باريس. غير أنه لم يسهم في الجدل الفلسفي إلا في نهاية أربعينيات ذلك القرن. بِنَظَر بوفون، كما يقول في كتابه **التاريخ الطبيعي** الصادر عام 1749، «اليقين المادي» و«الدليل الرياضي» هما المعياران الوحيدان لما هو صادق أو باطل؛ كل شيء آخر مُجرَّد تخمين أو احتمال. وعلى الرغم منه أنه ساد افتراض، قبل ظهور كتاب فولتير عناصر، أنه «إنكليزي كُليًّا» في منظوره، وكان ضِمْنَ الذين يتوق فولتير إلى كسبهم في محاولته، في العامين 1738-1739، كي يسيطر على المشهد الفكري الباريسي،[80] فإن بوفّون ظهر في فترة لاحقة كنصير للمادية ومُعادٍ راسخ للفولتيرية، شخصًا يستهجن صراحة عدم استعداد نيوتن لعَزْو علة مادية للجاذبية أو لاهوتًا منفصلًا عن الفلسفة الطبيعية.[81]

ومنذ حوالى عام 1740، كان بوفّون على خلاف أيضًا مع ريومور. وكان بوفّون يُعَدّ مُتكبرًا ومغرورًا حتى مِن أصدقائه، وقد تَجَنَّب تأييد القضايا الإلحادية الواضحة التي يقول بها «المفكرون الأحرار»؛ ولكن بحلول نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر ظَلّ على ذلك يُصنّف ضِمْنَ الكفار عمليًّا الذين، على حد تعبير أحد خصومه، الأب الخطيب لولارج دو ليناك (Lelarge de Lignac)، لا يعترفون «بالمسيحية إلا بشكل خارجي»، ويحسبون أنه من حقهم تأسيسًا على ذلك أن يناقضوا الوحي من «دون عقاب».[82] وقد ميّز بوفّون في كل الأشياء الطبيعية «نظامًا عامًّا» يُعزِّز عمليات الطبيعة ويُوحِّد كثرتها في بنية مفردة متساوقة، وإن لم يكن نظامًا إلهيًّا.[83] وبوصفه ماديًّا في جلساته الخاصة، أنكر كل اللاهوت الطبيعي وقام في النهاية بالكثير لفصل التاريخ الطبيعي عن الانشغالات اللاهوتية.

وقد واصل بوفّون وبولانجيه جهود مايبه لإثبات أن تاريخ أو تطور القوى الطبيعية، من دون تدخل أي فاعلية فوق طبيعية، شَكَّل ببطء، عبر فترة طويلة من الزمن، طبقات جيولوجيا الأرض ونَظَّم تَطوُّر الأنواع.[84] بِنَظَر بوفون، مَرّت الأرض، التي كانت كرة من السائل الناري تبرد ببطء، بمراحل تَطوُّر متعاقِبة، مثلما حدث مع الأنواع (البحرية خصوصًا) التي نشأت ثم انقرضت في فترة لاحقة. ومن أبرز نقادهما فولتير الذي رفض بعناد قبول أن البحار غطت كل الأرض، أو أن الأنواع التي تسكن اليابسة ربما نشأت في المحيطات، ومعظم هذه الأنواع انقرضت.[85] وقد خلص بوفّون من بحثه إلى أن الأحافير لا تُبيِّن فحسب أن الأرض الجافة، حتى المرتفعة منها، كانت في

---

(80) Mignot de Montigny to Voltaire, Paris, 4 Feb. 1738; Voltaire to Helvétius, Paris, 3 Oct. 1739, Voltaire, *Correspondence*, v. 20-2, vii. 12-13.

(81) Roger, *Buffon*, 56-7, 109, 427; [Lelarge de Lignac], *Lettres à un Amériquain*, 1st Letter, 18, 47.

(82) Ibid., 1st Letter, 3-5; Cristani, 'Tradizione biblica', 95-6.

(83) Roger, 'Diderot et Buffon', 222, 235-6; Pappas, 'Buffon materialiste?', 235-6, 247.

(84) Ehrard, *L'Idée*, 209; Cristani, 'Tradizione biblica', 103; Cohen, *Fate*, 97, 98-9, 114.

(85) Voltaire, *Œuvres complètes*, xxv. 164; Roger, *Buffon*, 196; Martin-Haag, *Voltaire*, 48-51.

فترة ما مغطاة بالبحر، ولكن لأن طبقات أثقل من الرواسب تحتوي أحافير تغطي طبقات أخفّ، فإن هذه المخلوقات تَحجَّرت، تمامًا مثلما تَطوَّرت الطبقات الجيولوجية التي عثر عليها فيها، عبر فترة طويلة من الزمن،[86] وقد تَطوَّرت، في ما يختتم، فترة طويلة قبل أن يصبح العالم صالحًا للعيش أو قبل أن يُعمَّر بالنباتات أو الحيوانات أو البشر. وفي حين أن سِفر التكوين يقول إن الأرض كانت مغطاة بالنباتات والأشجار قبل أن تصبح البحار مأهولة بالأسماك، فإن بوفون، مثل دو مايه، يعكس مسار النظام الذي يقره الكتاب المُقدَّس، بحيث يرى أن حياة الأسماك والمخلوقات المائية سبقت ظهور النباتات.[87] وعلى الرغم من أن هذه العملية تمت ببطء، فإن الظروف التي مكنت منها نتجت عن اضطراب هائل حدث في البداية وصفه بوفّون بالثورة العظيمة. وثمة شيء آخر يتعارض مع المنظورات اللاهوتية يَتعيَّن في فكرة أن الأرض وُجدت قبل آلاف من القرون من هذه الثورة العامة، مغطاة بالمحيطات، حيث الكائنات الحيّة التي أُنتجت آنذاك هي فقط الأسماك والأسماك الصدفية التي قُدِّر لها أن تُسجِّل حضورها عبر إيداع الملايين من الأحافير في الصخور.[88]

وقد طَوَّر بوفون، الذي كان يراكم على ترمبلي وبونيه، نظرية في البيولوجيا مُؤسَّسة على مبدأ أن العضويّات المُركَّبة مُجرَّد تَجمُّعات لعضويات أبسط، وهذه، في صورتها الأبسط «الجزئيات-العضوية»، هي الوحدات الأساسية لكل من المخلوقات الحيّة والنباتات.[89] هنا كان إذًا أساس مادية نسقية ولكن ليس بالضرورة نسقًا يقول بجوهر واحد: ذلك لأن بوفون، خلافًا لديدرو في دراسته «الحيوان»، يتبنى بشكل راسخ التمييز بين ما يسميه المادة الحيّة والمادة الجامدة، المادة الخام أو المادة الميتة.[90] تتألف الكائنات البحرية والأسماك الصدفية التي عُثر على أحافيرها في كل مكان في اليابسة من «الجزيئات» الحيّة نفسها، في ما يرى بوفون، كما حدث لاحقًا مع الخيول والكلاب والنباتات.[91] كل نوع تَطوَّر ببطء، فيما خَمَّن، في ظروف مختلفة؛ غير أنه لا يطرح أي نظرية متسقة كي يُفسِّر انقراض الأنواع وتَحوُّلها، ولا لتفسير ولوج الحياة جزيئات بوفّون أصلًا. فما إن نشأت أنواعه، حتى ظلت ببساطة ثابتة، من دون أن يطرأ عليها تَغيُّر عبر القرون. لهذا فإن نظريته لم تكن رؤية تطورية كاملة في عالمنا على الرغم من أنها تقر أن الأنواع تَطوَّرت عن المادة في مراحل (مثل الكون بوجه أعم)، وهذا مفهوم كان كافيًا، حين نُشر عام 1749 لتشويه الكثيرين ومعظم الجانسينيين.[92]

وكانت الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه **التاريخ الطبيعي** الصادر عام 1749 قد صيغت بحكمة بحيث تمر من الرقابة، حيث أقر ضِمْنَ نقاط اشتراطية أخرى أن النفس في حالة البشر متميزة عن الجسم. وحتى إن يكن، ثمة ما يفيد بأن الماديين لاحظوا في أعماله، مبتهجين، نزعة «ضد بولينياكية»

---

(86) Roger, *Buffon*, 102-3; Pappas, 'Buffon matérialiste?', 236.

(87) Cherni, *Buffon*, 80-2; [Lelarge de Lignac], *Lettres à un Amériquain*, 3rd Letter, 13-14.

(88) [Lelarge de Lignac], *Lettres à un Amériquain*, 3rd Letter, 15-16, 18; Cristani, 'Tradizione biblica', 104.

(89) Cherni, *Buffon*, 79-81; Ehrard, *L'Idée*, 219-20.

(90) Ehrard, *L'Idée*, 221-3; Duflo, *Diderot philosophe*, 164.

(91) [Lelarge de Lignac], *Lettres à un Amériquain*, 3rd Letter, 9-11.

(92) Ibid., 3rd Letter, 5-6, 8-9; Pappas, 'Buffon matérialiste?,' 236.

(anti-Polignac)، و«استعادة للأبيقورية».[93] وإذا ظل غير واضح، في أعمال بوفون، كيف نشأت الحيوانات والنباتات والبشر، فإن التضمين الذي لا مراء فيه هو أنها نشأت من دون تَدخُّل فوق طبيعي عن «عناصر حية» عبر حقب طويلة. وإلى جانب تَصوُّرات بوفّون في تغذية الأجيال، ونموها، أفادت مقاربته معنى جديد أكثر تَطوُّرًا في كيفية تنظيم المادة العضوية في صور أكبر وأشد تركيبًا. وأكثر ما جذب الشكّاك، فيما لاحظ لولارج دو ليناك، هو أنه أصبح في وسعهم الآن استبعاد التدخل الإلهي من خلق الأنواع من دون المصادرة على قفزة تعوزها الوجاهة إلى حد كبير، أو من دون افتراض أن الحيوانات الكبيرة نشأت من طين الأرض أو براعم أشجار الفاكهة.[94] وقد راق لهم أيضًا الميل التوحيدي، حيث يسخر بوفّون صراحة من نسق التصنيفات المُركَّبة للنباتات الذي صاغه منافسه اللوثري السويسري كارولوس ليناوس (Carolus Linnaeus) (1707-1778) في كتابه **نظام الطبيعة** (*Systema naturae*) (1735)، زاعمًا أن كثرة الأصناف عند منافسه المتحذلق جعلت لغة العلم «أشد صعوبة من العلم نفسه». وبطبيعة الحال اتخذ خصوم المادية بشكل منتظم موقفًا معاديًا، حيث اشتكى ليناوس، وهو خصم عنيد لـ «المفكرين الأحرار»، من أن بوفّون في أعماله أسرف في نقد الجميع (بمن فيهم ليناوس) لكنه نسي أن ينقد نفسه.[95]

وعلى هذا النحو، أصبحت علوم الحياة منذ منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر أسيرة للمعسكر الراديكالي، على الرغم من أن هذا لم يصبح واضحًا للاهوتيين وعموم الناس إلا عام 1749، حين ظهرت دعوة لمُجابَهة بوفّون و«مُفارَقاته»؛ وحتى آنذاك، فضل اليسوعيون، خلافًا للجانسينيين، والسوربون، ريومور، ألا يجعلوه هدفًا لهم بسبب مقامه الرفيع وميله، على طريقة الأرستقراطيين، إلى أن يظل في علانيته يُوقِّر الكنيسة.[96] التقسيم الثلاثي للحياة الثقافية والفكرية الفرنسية العامة إلى معسكر وسط، بجناح تشغله نزعة جانسينية مضادّة للتنوير من جهة، وجناح يشغله الفكر الراديكالي، وهو تشكيل سوف يُميِّز القرن الثامن عشر الفرنسي، أصبح الآن واضحًا تمامًا؛ والأمر الأكثر لفتًا للنظر، على الرغم من جهود فولتير ريومور، هو الضعف الواضح الذي يعاني منه المعسكر الوَسطي.

(93) [Lelarge de Lignac], *Lettres à un Amériquain*, 1st Letter, 3, 5.

(94) [Lelarge de Lignac], *Lettres à un Amériquain*, 1st Letter, 6, 9.

(95) Koerner, *Linnaeus*, 28; Ehrard, *L'Idée*, 188-90.

(96) Pappas, 'Buffon matérialiste?', 247-9.

إعادة اصطفاف «الحزب الفلسفي»: فولتير، و«الفولتيرية»، و«معاداة الفولتيرية» (1732-1745)

1. تنوير فولتير

الفترة الحاسمة في تشكيل فولتير فيلسوفًا هي الأعوام 1732ـ1738، حين عمل بشكل مُضْنٍ على تشكيل نسق متساوق لنفسه ونجح في إعادة تشكيل المشهد الفكري الفرنسي ككل، وهيمن عليه فترةً وجيزة. وفي منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، أصبح في وسعه أن يتطلع إلى قيادة برنامج واسع النطاق يهدف إلى إصلاح وتجديد الفلسفة، والعلم، والبحث الفرنسي، فضلًا عن عالم الأدب، على أساس المبادئ اللوكية-النيوتنية التي بدت قادرة على كسب نخبة البلاط الأرستقراطية الفرنسية والسُّلْطة الملكية فحسب، وكذلك العناصر الرئيسة داخل الكنيسة.

ومنذ اتصالاته في الأعوام 1722ـ1726 باللورد بولنغبروك (Lord Bolingbroke) (الذي كان في المنفى في فرنسا منذ عام 1715)، ومُشارَكته في حلقته، كان فولتير يدرس بشكل ثابت الثقافة والعلم والفكر الإنكليزي.[1] وكانت إقامته في إنكلترا في الأعوام 1726ـ1728 والفرص التي سنحت له هناك لمقابلة نجوم الفكر الإنكليزي، خصوصًا لقاءاته العديدة مع صمويل كلارك،[2] قد أثّرت بشكل كبير في رؤاه حَوْلَ الله، والتسامح، والفلسفة، والعلم. وقد دشن هذا عملية نضج وتَطوُّر فلسفي استمرت عبر ثلاثينيات القرن. وبحلول عام 1732، أصبح فولتير نيوتنيًّا مُتحمِّسًا، كما أصبح لوكيًّا، لكنه لم يكن اشتغل، حتى في ذهنه، على النتائج الفلسفية الدقيقة لنيوتن، أو العلاقة بين نيوتن ولوك، بل إنه لم يكن واثقًا بشكل خاص من استيعابه العلم والرياضيات النيوتنية.

وفي عشرينيات ذلك القرن، بدا أن مُعارضة الأفكار النيوتنية في فرنسا قوية بشكل مُميَّز. التقويم الذي أعده فونتنيل، سكرتير «الأكاديمية»، في محاضرته **تأبين السيد نيوتن** (*éloge de M. Newton*)، التي احتفت بذكرى العالم العظيم، وأُلقيت في قاعة اجتماعات الأكاديمية في باريس في تشرين الثاني (نوفمبر) 1727، لتقويم أفكار نيوتن، أثنى بحرارة على منجزه الرياضي، غير أنه أثار بشكل قاطع، مثلما فعل من قبله هايخنز (Huygens)، ولايبنتز، وهارتسوكر، شكوكًا حَوْلَ تأويله اللاهوتي-الطبيعي لما أثبته رياضيًّا، حيث ارتاب بوجه عامّ في فلسفته في حدّ ذاتها. وقد أكد فونتنيل بوجه خاص ما بدا أوجه قصور تعاني منها نظرية نيوتن في الجاذبية، ومبدؤه في «التجاذب»، ومفاهيم المكان والزمان المطلقين والحركة، حيث أقر أن فيزياء نيوتن تعاني من «نزعة غموضية»، ويعوزها التساوق فلسفيًّا.[3]

(1) Barber, 'Newton de Voltaire', 118-21; Walters and Barber, 'Introduction', 30-2.

(2) Walters and Barber, 'Introduction', 32-3, 57; Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 195; Fichera, *Il Deismo critico*, 89-92; Benelli, *Voltaire metafisico*, 70, 72-3; Barber, 'Newton de Voltaire', 120.

(3) Ehrard, *L'Idée*, 125-6; Shank, 'Before Voltaire', 393-7, 406.

وبهذا التأييد العلني للنقد المعادي للنيوتنية الذي يقول به هايخنز ولايبنتز وهارتسوكر وبرنولي، طرح فونتنيل عمدًا في اللغة الفكرية والعلمية الفرنسية المعاصرة مفردات استقطابية جديدة: «الدَّفعانيون» (impulsionnaires) في مقابل «الجاذبيون» (attractionnaires)، بدلًا من «النيوتنيين» في مقابل «الديكارتيين». ورافضًا مزاعم نيوتن (ولوكلرك) أن الديكارتية «فرضية» صِرْف في حين أن العلم النيوتني، مثل الفكر الإنكليزي بوجه عام، مُشكَّل بطريقة مختلفة تمامًا و«إمبيريقي» بشكل راسخ، أكد فونتنيل أن التعارض الصحيح إنما يقوم بين العلم الفرنسي بعد الديكارتي الخاص بالعقل والشواهد، والنزعة الغموضية والإبهامية النيوتنية. وبطبيعة الحال فإن هذه النقيضة خطابية ومُضلِّلة؛ غير أنها رشَحت بقوة في الكثير من النقاش الفلسفي في فرنسا (كما أربكته) لأكثر من عقدين.

وبحلول نهاية عشرينيات القرن الثامن عشر أصبحت النيوتنية عاملًا مُركَّبًا أساسيًا في لبّ الثقافة الفكرية الفرنسية (والإيطالية). وكانت المسألة المحورية، كما يُؤكِّد صديق مونتسكيو العالم اليسوعي لوي برتران كاستل (Louis-Bertrand Castel) (1688ـ1757) في مُراجَعته مُراسَلة بين لايبنتز وكلارك عام 1728، هي ما إذا كان مبدأ كلارك بأن لا فلسفة أقلّ ميلًا لتشجيع المادية من فلسفة نيوتن صحيحًا بالفعل. البعض مال إلى الثقة في تطمينات كلارك؛ ولكن الخبراء المذهبيين اليسوعيين، من أمثال تورنمين وكاستل، ظلوا متشككين بوجه خاص في هذا. وقد خشي كاستل (مثل لايبنتز) من أن هناك نزوعًا مقلقًا متضمَّنًا في النيوتنية نحو رَوْحنة كل شيء، وفي مزج إسبينوزا بين الجسم والروح، ما جعل المكان المطلق، لا بل الواقع الطبيعي نفسه جزءًا من الله أيضًا.[4] ولهذا، تمحور الجدل العام الفرنسي حَوْلَ نيوتن لفترة حَوْلَ المسألة، التي نعتبرها غير مُهِمَّة والمصوغة بشكل مربك، ما إذا كان «التجاذب» النيوتني يُعزِّز في النهاية المادية والإسبينوزية أو يسهم في تقييدهما.

ومُتطلعًا لتعميق فهمه للموضوع، تراسل فولتير، في خريف عام 1732، مع بيير لوي مورو دو موبرتوي (1698ـ1759)، وهو ابن أسرة أرستقراطية من سان مالو، وعضو قيادي شابّ، منذ عام 1723، في «أكاديمية باريس الملكية»، تَحوَّل إلى النيوتنية عام 1728، خلال زيارته لندن، وجاهر في الفترة الأخيرة بالدفاع عنها في فرنسا. وقبيل ذلك، ألقى موبرتوي خطابًا شهيرًا أمام الأكاديمية الباريسية «حول قانون الجاذبية» أكَّد فيه أنه ما كان «للبارئ ومنسّق» كل شيء أن يختار قانونًا في «التجاذب» أكثر فعالية من قوانين نيوتن في الجاذبية للحفاظ على الكواكب سابحة في أفلاكها وضمان استقرار الكون وقيامه بوظيفته بشكل مُنظَّم. وقد قارن نسقي ديكارت ونيوتن بطريقة سلبية إلى حد كبير فيما يتعلق بالأول، حيث أكد بوجه خاص عمومية مبدأ «التجاذب» الذي يقول به نيوتن ووحيه الإلهي، والأساس الإمبيريقي لحِجاجه. وقد أصبح موبرتوي قائد جماعة نيوتنية نشطة في فرنسا، ورئيس حملة متصاعدة، حظيت بقبول زمرة من المساعدين، أيدت نيوتن ضد فونتنيل، ودورتو دو ميران، وخصوم آخرين لكوزمولوجيا وفيزياء نيوتن.[5]

---

(4) Shank, 'Before Voltaire', 486; Jammer, *Einstein and Religion*, 157.

(5) Maupertuis, 'Sur les loix d'attraction', 343-4, 347-8, 362; De Gandt, 'Qu'est-ce qu'être', 128-9, 133.

وكان موبرتوي عالم رياضيات وطبيعانيًّا مكينًا بدرجة ما على المنوال اللاهوتي الذي يتبناه ريومور، وكان يختلف بانتظام على مقهى بروكوب منذ بداية عشرينيات القرن الثامن عشر وعلى مثل هذه الأماكن في مشهد المقاهي الفرنسية، إلى حد أنه في تموز (يوليو) 1740، حين سمع فولتير أول مرة أن فريدريك الأكبر طلبه في برلين لرئاسة أكاديميته الملكية التي تم إحياؤها من جديد، تَوقَّع فولتير أنه سوف يمكث في باريس في الوقت الذي يبدل فيه شرافيسندي، الذي «طلبه» الملك هو الآخر، روسيا بهولندا، وقد خاب كلا توقّعيه.[6] غير أن موبرتوي ظل أثناء بقائه في باريس، حتى عام 1745، أحد «أشهر أنصار النيوتنية»[7]، على حد وصف دلمبير إليه، وخصمًا رئيسًا للديكارتية المحدثة العلمية في المُؤسَّسة العلمية الفرنسية، حيث حضوره المهيب أهم ما كان يميز دوره. وفي فترة لاحقة وصف كوندورسيه موبرتوي بأنه «رجل ذو طموح كبير، وهو عالم رديء، و«فيلسوف» أشد رداءة».[8] وفي هذه المرحلة كان فولتير راضيًا بالقيام بدور المريد: وفي رسالة لموبرتوي قال إن نيوتن هو كرستوفر كولمبس بالنسبة إلينا، فقد حملنا إلى عالم جديد، «وكم أتمنى السفر إليه بعدك».[9]

وخلال فترة إقامته في باريس، عام 1728، حين أصبح زميلًا في «جمعية لندن الملكية»، كما حدث مع فولتير من بعده، كانت له علاقة وثيقة خاصة بكلارك، الذي كان آنذاك يخوض في مُجادَلة «القوى الحيوية»، مع شرافيسندي حَوْلَ مسائل القوة، والديناميكا، أو المادة الخاملة أو النشطة[10]. وعلى الرغم من أن موبرتوي خلال المعارك الفكرية العلنية التي نشبت آنذاك كان في الغالب أقلّ ميلًا من فولتير لتوكيد المضامين اللاهوتية لنسق نيوتن، أو للجهر برؤى كلارك، فإنه كان هو الآخر يُؤكّد أن فكر نيوتن يُعزِّز الإيمان بالله والعناية الإلهية؛ وقد اصطفّ علنًا إلى جانب المعسكر الكاثوليكي الليبرالي في مُعارَضة «المفكرين الأحرار» الذين كانت حجتهم الأساسية «ضدنا»، كما قال في عام 1749 في **مقالة في الفلسفة الأخلاقية** (*Essai de philosophie morale*)، مُؤسَّسة على «استحالة عقائدنا».[11] ولا ريب في أنه كان أكثر استعدادًا من شرافيسندي لتوكيد الدفاع عن الوحي، والعناية الإلهية، والمعجزات، والسلطة الكنسية التي تقول بها النيوتنية وللولاء لآراء لوك.[12]

ومقتنعًا بأن المبادئ «الإنكليزية» في الفلسفة والثقافة بوجه عام هي طريق المستقبل، والمعين الأساسي في فرنسا لكل شيء جدير بالإعجاب، ومتسامح، ومتوازن، ومقنع، ومواكب للفكر الغربي

---

(6) Voltaire to Maupertuis, Brussels, 7 July 1740, Voltaire, *Correspondence*, viii. 239.

(7) D'Alembert, 'Attraction', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 855.

(8) Condorcet, *Vie de Voltaire*, 116.

(9) Voltaire to Maupertuis, Fontainebleau, 3 Nov. 1732, Voltaire, *Correspondence*, ii. 246; Ehrard, *L'Idée*, 132-3; Shank, 'Before Voltaire', 565-7, 583.

(10) Shank, 'Before Voltaire', 518; M.A.F.C., *Lettres sur les Hollandois*, 28; Barber, 'Newton de Voltaire', 122-3; Vamboulis, 'La Discussion', 162, 167.

(11) Maupertuis, 'Sur les loix d'attraction', 347; Maupertuis, 'Essai de philosophie morale', 246-7; Gumbrecht and Reichardt, '*Philosophe*', 30; Terrall, *Man who Flattened*, 67-70, 76, 80-1.

(12) Maupertuis, 'Sur les loix d'attraction', 348; Maupertuis, 'Essai de philosophie morale', 182, 250; Shank, 'Before Voltaire', 555-6.

المعاصر، اعتقد فولتير أيضًا أنه ينبغي على مثل هذه «الثورة التي تحدث في الذهن» أن تُطرح برفق وبشكل تدريجي مخافة أن يستيقظ ثانية التعصب الديني، والعداء للتسامح والبروتستنتية، ومدرسية الجامعات، ومخاوف البلاط، ضد مشروعه العظيم لإصلاح فرنسا. ولهذا أكد فولتير في **رسائل فلسفية** (1734)، من أجْل تطوير هذا التنوير ذي المسحة اللوكية-النيوتنية الراسخة، أنه لا مدعاة للخوف من ابتكاراته الفكرية المقترحة، وأنه لا تَطوُّر على أي حال في «الفلسفة»، بوصفها كذلك، يمكن أن يُلْحِق الضرر بالمجتمع أو الدين أو النظام السياسي، لأنه، على حد تعبيره، قلة هم الذين يقرأون، وأقل منهم الذين يقرأون ويُفكِّرون.[13] غير أن الكياسة لم تكن ضِمْنَ سجايا فولتير، وعلى الرغم من أنه كان يُنسِّق النص والتكتيكات مع موبرتوي، استُقبل الكتاب بِقَدْر كبير من الاستهجان. الواقع أن «أمرًا بختم الملك» بالقبض عليه قد صدر بعيد ظهوره، لقيامه بنشر كتابه من دون إذن ملكي. وقد تم بالفعل القبض على الناشر، كما صودرت النسخ الباقية منه، وفي 10 حزيران (يونيو) من عام 1734، مُنع العمل علنًا من برلمان باريس، كما مُزق وأُحرق في ساحة «قصر العدالة».

غير أن هذا الرفض المُدمِّر كان مُوجَّهًا أساسًا ضد نغمة الكتاب المزدرية بشكل شامل للوضع الراهن في التعليم الفرنسي، وفي حقيقة الأمر لكل ما هو فرنسي، فضلًا عن وصفه المُؤيِّد لنيوتن على أنه «سوسيني» واقتراحه الجزافي أن «التوحيديين» (أي السوسينيين) يجادلون «بأسلوب أكثر هندسية منّا».[14] وكذلك فإن زعم الكتاب أنه «لا لوك، ولا بيل أو إسبينوزا أو هوبز أو شافتسبري أو كولنز أو تولند» مسؤول عن الاهتياج الفكري المزعج في ذلك العصر، ولا عن النزاع أو الصراع في أوروبا، وأن المسؤولية إنما تلحق علماء اللاهوت،[15] لم يسهم في تقديم أي عون. وبسبب خشيته من الاعتقال، احترز بمغادرة العاصمة في وقت مناسب. وأثناء مغادرته، حث موبرتوي على رئاسة جماعتهم، واعدًا بأنه هو ورفيقته الشابة الأرستقراطية الأنيقة، إميلي، مدام دو شاتليه (Émilie, Madame Du Châtelet)، التي كانت مُقرّبة أيضًا من موبرتوي (الذي أقنعها بالتحول من الديكارتية إلى النيوتنية)، سوف يكونان مناصرين متحمسين. غير أن موبرتوي فَضَّل ألا يرهق نفسه من دون داعٍ من أجْل فولتير أو من أجْل مثل هذه «الطائفة» الفلسفية، ما مكّن فولتير الأكثر دينامية، منذ زمن طويل، من تولي القيادة الفعلية للفرقة التي تؤيد النيوتنية في فرنسا، وأن ينفرد (منذ نيسان/ أبريل 1735) بعواطف إميلي. وقد قام بذلك من ملاذه في قصرها في سيراي-أن- شمباني، في الجزء الشرقي من المملكة، حيث أمضى عبر السنين التالية الكثير من الوقت، في هذا المكان الذي أمّن خيارًا مناسبًا، لقربه من الحدود، في حال قرَّر الهرب في عجالة.

«اعتبرنا» السنوات التي تلت صدور كتاب **رسائل فلسفية**، في ما يتذكر كوندورسيه بعد أكثر من نصف قرن، «زمن ثورة»، وكان يعني من هذا أن الجدل الذي أثاره هذا العمل سَبَّبَ زخمًا هائلًا

(13) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 68-9; Voltaire, *Mémoires*, 40-1; Wellman, *La Mettrie*, 253.

(14) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 31; Shank, 'Before Voltaire', 34; Gumbrecht and Reichardt, '*Philosophe*', 17; Rahe, 'Book', 52, 55-6.

(15) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 94-5.

جديدًا لتذوق الأفكار والعلم والمجتمع والأدب الإنكليزي، وأحدث مَدًّا قويًا من النزعة الإنكليزية الفرنسية.[16] ففي حين أورثت مفاجأة فولتير في نزعته الإنكليزية بعض الإزعاج في الأوساط الرسمية، فإنها سبّبت بشكل أوسع قَدْرًا كبيرًا من الحماسة الفكرية الحقيقية، من دون إثارة أي معارضة حقيقية من قوى السلطة أو الكنيسة، بل دشنت، على العكس من ذلك، فترة من استعداد أعمّ لقبول الجرعة المزدوجة التي يقدمها الإلهام النيوتني واللوكي من الجانب الآخر من القناة. ذلك أن الدعوة ضد رسائل فلسفية كانت راجعة كُلّيًا تقريبًا إلى نغمة الكتاب المتعجرفة وليس إلى محتواه الفكري.

الغضب القصير الأجل بسبب الكتاب علّم فولتير والفلاسفة الفرنسيين الطالعين في ثلاثينيات القرن الثامن عشر أخذ الحيطة على مستويات ثلاثة: الملك، والكنسية، والرأي العام. ولأنه بعث بمخطوط كتابه الاعتبارات الخاصّ بالرومان (*Considérations on the Romans*) إلى أمستردام للنشر في عام 1733، قام الحريص مونتسكيو، الذي سبق له أن راجع المخطوط مع صديقه اليسوعي الأب لوي برتران كاستل في ربيع 1734، بعد أن حذف كل ما يمكن أن يفسَّر على أنه مسيء للكنيسة أو الدولة، بمراجعة النص ثانية، بعد ما حدث مع فولتير، في الصيف، بحيث فرض مراقبة أشد على نفسه.[17] وقد بدت آنذاك مخاوفه حقيقية بما يكفي، على الرغم من أنه لم تكن لديه ولا لدى فولتير في تلك المرحلة أي رغبة في الظهور كما لو أنهما ينتقدان الملك أو الكنيسة. وفي النهاية، تَبيَّن أن سيرة فولتير «كمارق» فكري قصيرة تمامًا وغير مرتبطة إطلاقًا بالمسائل الفلسفية المحورية التي أثارها كتابه المستفزّ. وإذا كان البعض قد استهجن صراحةً هجومه على ديكارت، وعلى «أوهام [مالبرانش] المهيبة»، وإذا كان الجانسينيون قد سخطوا من استبعاده باسكال الذي اعتبروه «مُتطرِّفًا»، الجدل المحيط بكتابه لم يُشِرْ إلا بالقليل إلى أي عداوة حقيقيّة ضد أفكار بيكون، وبويل، ولوك، ونيوتن، وكلارك التي مَجّدها العمل بقوة.[18]

على العكس من ذلك، لم يُبيِّن اليسوعيون ما يفيد بأنهم على خلاف مع رسائل فلسفية، وفي هذا الصدد أجروا تعديلات تحريرية على مجلتهم الدورية مذكرات تريفو وشت بالمزيد من المقاصد التصالحية في ما يتعلق بالتطورات الجديدة التي طرأت على الفلسفة والعلم التي أيدها موبرتوي، وفولتير، وريومور والنيوتنيون. حتى الجانسينيّون، على الرغم من أنهم سرعان ما وجدوا في فولتير عدوًّا لدودًا، لم يكن لديهم في هذه المرحلة ما يقولونه بخصوص حماسه للوك ونيوتن.[19] ويبدو أن تحقيق تنوير فولتير المُؤسَّس على أفكار إنكليزية اختراق أساسي لم يتطلب سوى المزيد من الكياسة واستعداد أكبر للحد من ازدراء علماء اللاهوت والمتحذلقين. هنا كانت بداية تقارب واسع وطويل

(16) Condorcet, *Vie de Voltaire*, pp. Dviii-ix, D11; Tillet, *Constitution anglaise*, 76, 78; Rahe, 'Book', 51.

(17) Rahe, 'Book', 51.

(18) Gaultier, *Poëme de Pope*, 56-7, 63; Shank, 'Before Voltaire', 589; Cottret, *Jansénismes*, 28; O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 34-5.

(19) Condorcet, *Vie de Voltaire*, pp. E-E1; O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 35; Cottret, *Jansénismes*, 28-30.

الأمد بين فولتير، ريومور، موبرتوي، كوندياك، ومونتسكيو، والأفكار «الإنكليزية»، من جهة، وقوى المُؤَسَّسة الدينية والسياسية الفرنسية من جهة أخرى.[20]

ومنذ منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، كان المعسكر الوسطي يقترب من تبني تنوير نيوتن، ولوك، وفولتير، وكان في وسع الأخير أن يستغل بجدية النزوع التحرري في السياسات الفكرية اليسوعية الراهنة بحيث يموضع نفسه في الساحة الفكرية والمجتمع الفرنسي بشكل أكثر نفعًا. وقد قام بهذا، تحديدًا، عبر تبادُل مُطوَّل للرسائل مع أستاذه السابق في كلية لويس-العظيم في باريس، اليسوعي الخبير المجادل والمعادي للإسبينوزية الأب رينيه جوزيف تورنمين (1661-1739). وعلى الرغم من كبر سنه، ظل تورنمين شخصية مُؤثِّرة وأحد مُحرِّري المجلة اليسوعية، التي عمل فيها مع معتدلين مُبرّزين آخرين من أمثال الأب بيير جوليان رويي (Pierre Julien Rouillé) وصديق مونتسكيو المقرب كاستل. وكانت غاية فولتير أن يكسب تورنمين ومجلة «تريفو» بحيث يقبلان بيكون وبويل ولوك ونيوتن وكلارك على أنهم يُشكِّلون اللب الفكري لرؤية كاثوليكية فلسفية «تنويرية» جديدة في العالم.[21]

وقد اتفق أنّ تفاعل فولتير مع تورنمين تزامن مع أولى محاولاته الجادة في الفلسفة النسقية، النص الاستكشافي **رسالة في الميتافيزيقا** (*Traité de métaphysique*) الذي ظَلَّ من دون نشر طيلة حياته،[22] والذي صاغ فيه وشَذَّب التعاليم المركزية في نسقه، الخطة الفلسفية الشاملة، إذا صح هذا التعبير، للتنوير الفولتيري. ولم تكن غايته من الخوض في حوار مُطوَّل مع تورنمين إقناعه بالتباين المتنافر في البيئة الفكرية بين إنكلترا وفرنسا وبين البيئة المزدهرة السابقة، بيئة التسامح والتسامحية الدينية وحرية الصحافة، التي سيطرت عليها الأفكار اللوكية والنيوتنية، حيث ضعفت الأخيرة بسبب الرقابة، وعدم التسامح النسبي، وتوقير سلطات عفا عليها الزمن، ومجالات قديمة (على الرغم من أنه لم يغفل توجيه هذه الرسالة)، بقَدْر ما تَعيَّنت تلك الغاية في العمل، من دون إثارة حفيظة الرجل المسن، على كسبه في تشكيل ميول إيجابية إزاء لوك ونيوتن بطريقة تحبط المغامرة التي كانت واضحة في تعريض نسقه اللوكي-النيوتني للمعارضة أو الشجب مباشرة من قبل الكنيسة بوصفه هرطقة أو كفرًا.

وفي سعيه إلى تنفيذ هذه الإستراتيجية، حقق فولتير لفترة ما نجاحًا باهرًا. الأفكار التي ناقشها مع تورنمين كانت تحديدًا أفكارًا شذّبها وعزّزها في نسقه. وفي **رسائل فلسفية** اعتنق المذهب النيوتني في «التجاذب»، الذي يؤكد أنه قوة عظيمة ومُحدَّدة تُنظِّم الكون، خاصية كامنة في المادة، حيث قام بذلك بأسلوب أكثر جزمًا من موبرتوي ونائيًا بنفسه عن شرافيسندي الذي زعم، بدلًا من ذلك، أننا لا نستطيع أن نعرف الأجسام كما توجد بالفعل ولا القوى التي تحركها.[23] وقضيتا فولتير الأكثر حسمًا،

(20) Pappas, *Berthier's* Journal, 19-21.

(21) Voltaire, *Traité de métaphysique*, 364; Wade, *Intellectual Development*, 367, 401-2, 405-8; Ehrard, *L'Idée*, 137; Reichardt, 'Einleitung', 115.

(22) Voltaire, *Traité de métaphysique*, 359.

(23) Shank, 'Before Voltaire', 614-15.

اللتان قاوم تورنمين بشدة تبنيهما، هما زعمه أن جاذبية نيوتن تستطيع أن تُوحِّد بشكل مُرضٍ العلم الحديث مع فلسفة ولاهوت كاثوليكي محافظ، وفكرة أنه إذا كان في وسع الله، كما قال فولتير في رسالة تورنمين في حزيران (يونيو) 1735، أن يهب المادة خاصية الجاذبية، أو «التجاذب»، كما أثبت نيوتن، فسوف يكون في وسعه بكل توكيد أن يهب المادة القدرة على التفكير، كما يقترح لوك.[24] والجزء الأصعب من هذه المُهِمَّة، في ما أدرك فولتير، هو التغلب على خشية تورنمين العميقة من أن جاذبية نيوتن قد تستلزم كمون الحركة في المادة، وأنّ إضافة لوك الفكر إلى المادة أنّ المادة قادرة على التفكير.

وكانت نيوتنية فولتير، خلافًا لنيوتنية شرافيسندي، قد صُمِّمت لتهدئة المخاوف الكنسية في ما يتعلق بالمادة والحركة والفكر، حيث تَبنَّت بقوة خمولية المادة والعناية الإلهية بشكل قاطع، وفي الوقت نفسه استغلت العداء اليسوعي الفرنسي للديكارتية ونفوره من مالبرانش. وقد كانت هذه إستراتيجية ذكية. ومن المُرجَّح تمامًا أن فولتير تَوقَّع أنه لو استطاع إقناع النخبة المثقفة في الكنيسة الفرنسية كُلِّيًا أو جزئيًا بمناقب لوك ونيوتن من وجهة نظرها، فسوف يكون في وضع مُحصَّن يمكّنه من تدشين حملته من أَجْل المزيد من التسامح والتقليل من الرقابة، بحيث يستطيع في النهاية إضعاف النفوذ الكنسي في فرنسا، مُستخدِمًا الخطة الفلسفية الشاملة التي سوف يكون رجال الدين، بمُجرَّد أن يوافقوا عليها، عاجزين إلى حد كبير عن الهجوم عليها.

ولتهدئة مخاوف تورنمين، ركن فولتير إلى الخصائص التي تميّز مبدأ نيوتن في التجاذب، حيث كرر أنه لا نيوتن، ولا أي شخص «يستحق أن يوصف بالفيلسوف» يقر أن الحركة كامنة في المادة. ويعتبر نيوتن الحركة، في ما أكد فولتير، «موهوبة فحسب من عند الله».[25] فضلًا عن ذلك، إذا كان بمقدور الله أن يهب التجاذب والحركة، وأن يمنحهما إلى المادة، فعلى أي أساس يستطيع المرء أن يعترض على مذهب لوك أنه يقوم أيضًا «بنقل موهبة الفكر إلى المادة»؟[26] إن غاية لوك، في ما يُؤكِّد فولتير، لم تكن بأي حال اقتراح أن المادة نفسها قادرة على الفكر كما يخدع «الملحدون» أنفسهم بافتراضه: «فقد رفض السيد لوك هذا الشعور لأنه مُنافٍ للعقل».[27]

ولوك، الذي يصفه فولتير «بالميتافيزيقي العاقل الوحيد»، لا يريد سوى تبيان أن الله يستطيع، عبّر عنايته، أن يمنح بأسلوب إعجازي خاصية الفكر إلى المادة. وكما طمأن فولتير اليسوعي المسن، لم يكونوا قلة أولئك الفرنسيون الذين استطاعوا في النهاية أن يبدأوا في فهم هذه الحقيقة الحيوية «التي بدأت إنكلترا، بلد الفلاسفة في فهمها». وكما أكد فولتير لتورنمين مرارًا، في لُبّ نسقه الخاص به، لُبّ نسق لوك ونيوتن، توجد فكرة إله حكيم ويحكم الكون. وقد ابتهج بحقيقة أن تورنمين استوعب «كيف أثبت لوك وكلارك بكلّ تفوّقِ العقل وجود كائن علوي». وحسب

---

(24) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 226; Wade, *Intellectual Development*, 401-2; Casini, 'Voltaire, la lumière', 41; Firode, 'Locke et les philosophes', 61-2.

(25) Voltaire to Tournemine, [Aug.] 1735, Voltaire, *Correspondence*, iii. 185.

(26) Ibid.; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 318; Voltaire, *Mémoires*, 40; Benelli, *Voltaire metafisico*, 96.

(27) Voltaire, *Correspondence*, iii. 278, Voltaire to Tournemine, [Dec.] 1735.

فولتير، فإن نيوتن ولوك، أعظم عبقريتين في العصر الحديث، لم يكونا كذلك إلا لكونهما هما من أثبت «وجود الله بمثل هذه القوة» بحيث ينبغي على كل الناس العميقي التفكير أن يفتخروا بكونهم أتباعًا لهما».[28]

وعاملًا بثبات في كتابه الذي يشرح فيه فلسفة نيوتن، حاول فولتير أن يقلب الطاولة على فونتنيل ودورتو، مُؤكِّدًا أن «دوّامات» ديكارت ومبدأ «دفعها»، وليس «التجاذب»، القانون الأساسي في الكون، هي التي يلزم وصفها «بالغامضة»، لأن وجود هذه الدوامات لم يثبت إطلاقًا، في حين أن «التجاذب» شيء واقعي على نحو يمكن إثباته، وهو قابل للمُلاحَظة والقياس، على الرغم من أن سبب الجاذبية يظل خفيًّا: «فعلة هذه العلة من لدن الله».[29] وفي هذه المرة، التي ظل يقر فيها تحالفه الأيديولوجي مع موبرتوي،[30] أعدّ نفسه جيدًا. وبصرف النظر عن غرابة الأمر حين ننظر إليه الآن، خصوصًا حين نعتبر ما كان المستقبل يخبئه، لم يواجَه نشر عناصر فلسفة نيوتن في عام 1738 بأي معارضة مُهِمَّة لا من المُؤسَّسة الكنسية ولا من مُؤسَّسة البلاط، بل قوبل بتأييد واسع، إلا من الجانسينيين الذين ظلوا صامتين بشكل عنيد.

ولم تجد المجلة اليسوعية **مجلة تريفو** (*Journal de Trevoux*) شيئًا لا يستحق الإشادة في مشروع «السيد فولتير؛ «على الفيلسوف أن يخلق إن استطاع كونًا نيوتنيًّا».[31] المُقاوَمة القوية التي واجهها فولتير جاءت كلها تقريبًا من الجماعات المُتحصِّنة من ذوي الميول الفلسفية، التي رفضها بوصفها «ديكارتية»، ضِمْنَ الأكاديميين والطليعة الفكرية. في المقابل، أصبح اليسوعيون، مسلّمين بأن نيوتن كان يتحدث دائمًا عن البارئ وصفاته بدماثة، مستعدين لتأييد الانتشار الواسع للنيوتنية، مع إبستيمولوجيا لوكية، في الكليات والجامعات والأكاديميات في فرنسا، وانتشار تأثير فولتير القومي.[32] وبخصوص القطاعات الرئيسة في مُؤسَّسة الكنيسة والدولة الفرنسية، تسنى بحلول عام 1738 لتنوير فولتير المُؤسَّس على «أفكار إنكليزية» أن يكسب المعركة. وفي باريس، بحلول نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر وبداية أربعينياته، أصبح شبه تلقائيّ أن يتحمس الكاثوليك المهتمون بالفلسفة الطبيعية وطلاب من أمثال ديدرو (الذي كان يبلغ من العمر 25 عامًا حين ظهر كتاب فولتير)، المتطلعين لأن يكونوا «فلاسفة»، لكل من نيوتن ولوك وفولتير.[33]

وكان اليسوعيون الذين سبق لهم أن رحبوا بالنسخة الأولى من عمل فولتير حَوْلَ نيوتن، أكثر إيجابية في استقبالهم النسخة الثانية الصادرة في حزيران (يونيو) 1744. كل المناقب المُهِمَّة في

---

(28) Voltaire, *Correspondence*, iii. 286; Ehrard, *L'Idée*, 137-8; Walters, 'Voltaire', 892; Gawlick, 'Epikur bei den Deisten', 334.

(29) Voltaire, *Lettres philosophiques*, 111.

(30) Terrall, *Man who Flattened*, 173.

(31) ذكر في:

Walters and Barber, 'Introduction', 85; O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 52.

(32) O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 52-3; Pappas, *Berthier's* Journal, 88-90.

(33) De Gandt, 'Qu'est-ce qu'être', 143-4; Duflo, *Diderot philosophe*, 107.

تنوير فولتير «النيوتني»، من منظور يسوعي، لوحظت بشكل جلي في تلك المناسبة: فنيوتن، في ما أقر حلفاء فولتير اليسوعيون الجدد، يُعزِّز حرية الله وحرية اختيار الإنسان التي وهبها له الله؛ في حين أن النسق الديكارتي الخبيث، كما أكد فولتير، «هو مصدر نسق إسبينوزا». نيوتنية فولتير، أو هكذا طُمئن العالم، إنما تعزِّز بقوة الإيمان بالعناية الإلهية، وتؤكد لامادية النفس وخلودها، وتثبت كيف منح الله هبة الفكر إلى المادة، داعمًا بذلك لوك وفي الوقت نفسه محافظًا على خارجية الحركة نسبةً إلى المادة، ومثبتًا استحالة نشوء الأنواع وأنماط الطبيعة عن مُجرَّد حركة مزعومة داخلية في المادة.(34)

وكان اليسوعيون يكيلون المديح بشكل منتظم لجهود فولتير الفلسفية، ومسرحياته وشعره في تلك السنوات، حيث واصلوا دعمه أيضًا بعد أن أصبح غيوم فرانسوا برتييه (Guillaume-François Berthier) (1704ـ1782)، الإستراتيجي اليسوعي المُثقَّف المُبرِّز في منتصف القرن الثامن عشر، رئيس تحرير **مذكرات تريفو** في عام 1745.(35) وما إن جاهرت آلة اليسوعيين بتبني هذا المسار المحتم، حتى كان على الاستجابة الكهنوتية المرحّبة في البداية بفولتير وحلفائه أن تنتظرَ العديد من السنوات كي تغيِّر اتجاهها. وهذا هو السبب الذي جعل فولتير، حين نشب أول صراع كبير بين الحزب الفلسفي والكنيسة في فرنسا، في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر، يكتشف، قلقًا على نفسه، أنه تُرِك على الهامش؛ في الحقيقة، فإنّ فولتير، حتى في السياقات «التنويرية» الأكثر مُحافَظةً، بما فيها روما البابوية، والتنوير اليوناني المبكر، ظل يُعتبر حتى نهاية خمسينيات القرن الثامن عشر أساسًا على أنه نصير لنوع من التنوير يباركه رجال الكنيسة الليبراليون، أكانوا كاثوليكًا أم بروتستنتًا، أم أرثوذكسًا يونانيين: ضمان ولائه ودعمه للمعجزات، والعناية الإلهية، والسلطة الكنسية، ومعارضته لمادية وإلحاد «المفكرين الأحرار»، إنما يكمنان تحديدًا في ركونه الذي لا يكلّ إلى بيكون ولوك ونيوتن.

وما حدث في باريس تَكرَّر في روما بينديكت الرابع عشر (بابا في الفترة 1740ـ1758). ولا شك في أن فولتير نفسه استشعر أكثر من أي شخص آخر المفارقة في رسالة بينديكت الودية إليه وأمانيه الطيبة، وشاهد بشكل متزايد مناقب الوقوف مع الكنيسة. وفي هذه الظروف، تسهل رؤية لماذا أنكر فولتير بشكل متسق في أربعينيات وبداية خمسينيات القرن الثامن عشر تأليفه المخطوط السري **خطبة الخمسين** (*Sermon des cinquante*) الذي أُلف نحو 1740، وهو نص يبدو أنه لم يطبع حتى عام 1763، على الرغم من حقيقة أن أول نسخ مطبوعة تحمل التاريخ (1749).(36) وهذا العمل دراسة متشددة تتبنى ربوبية العناية الإلهية، وتدعو الناس إلى عبادة الكائن العلوي وتسلّم بأنه الخالق، والمحسن، ومشرّع الكون. وهو يحتوي على عناصر عديدة رغب فولتير، بل إنه احتاج في تلك الفترة، إلى أن يجعلها خافية عن الأنظار. والنص، المناصر بقوة للسوسينيين، يعرض نفورًا مُعمَّقًا ومُؤَسّسًا لم يسبق الكشف عنه من المسيحية التقليدية، وهي دين يشجبه هنا لكونه «انحراف مُروِّع عن الدين الطبيعي». ولو عُرِف أن هذا العمل له، لكان أماط اللثام عن تخيلاته الخاصة والمُتحمِّسة

(34) Pappas, *Berthier's* Journal, 88-9; *Mémoires de Trévoux*, 44 (June 1744) 1008-28.

(35) Pappas, *Berthier's* Journal, 21, 53, 90.

(36) Lee, 'Le «Sermon»', 143-6.

بخصوص تقويض المسيحية والكنائس لمصلحة «الدين الطبيعي» الذي يعتقد أنه يُوحِّد البشر بدلًا من أن يُفرِّقهم.[37]

وفي الوقت نفسه، بالاصطفاف إلى جانب لوك ونيوتن وفولتير، فضلًا عن موبرتوي ومونتسكيو والفلسفة الطبيعية الجديدة لدى ريومور وبلوش، جنى اليسوعيون الفرنسيون، مثل الأجنحة الليبرالية في الكنائس الرئيسة، العديد من المنافع الكبيرة في أماكن أخرى. ما دام يقرّ القطاع الأكبر من الرأي المتعلم في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، وهولندا، كما في بريطانيا، يرى أن نيوتن ولوك يمثلان الأحدث، والأكثر تَقدُّمًا والأشد إقناعًا في مجالي العلم والفلسفة، سوف يكون في وسع رجال الكنيسة «التنويريين» أن يحاكوا لوكلرك في الإقرار بأن المادية والإسبينوزية والإلحاد الفلسفي جعل بقايا «الخرافة» القديمة والتعصب الوثني تقاليد عفا عليها الزمن، آثارًا تعوزها الأهمية لموجات سبل في التفكير فقدت في النهاية مصداقيتها وكانت غير علمية بالمطلق. الزعم بأنها أصبحت أكثر حداثة وعلمية من «المفكرين الأحرار» استمد كل وجاهته تحديدًا من تَبنِّيهم لوك ونيوتن.

وفي مراجعتها الناقدة لكتاب دو مارسي **حريات تفكير جديدة** (*Nouvelles Libertés de penser*) في آب (أغسطس) 1743، على سبيل المثال، وصفت مجلة **مذكرات تريفو** مؤلفي هذه المجموعة من الدراسات اللادينية والمادية بأنها نتائج بيل الروحية، وعَتَّمَت على «المَلاحدة» الذين يكادون لا يفهمون أي شيء «لا في العلم الطبيعي ولا الاستدلال العقلي».[38] وفي حين تهكّمَ «المفكرون الأحرار» على رجال الدين بوصفهم «أذهانًا ضيقة جهولة تؤمن بالخرافة»، عبر تَبنِّيهم تنوير فولتير، فإن اليسوعيين، بفضل لوك ونيوتن، قلبوا آنذاك الطاولة على أعدائهم اللدودين واصطفوا إلى جانب العقليين الهيغونوتيين عبر اعتبار أتباع إسبينوزا وبيل الجهلة والنصابين الحقيقيين، الذين لا يضاهي لاتدينهم وحقدهم إلا جهالتهم وبلادتهم، التي غمرت، بعون من جشع باعة الكتب الفاسدين، المجتمع بنوع جديد من عبادة النبوءات الزائفة والسذاجة.[39] حقيقة أن لوك ونيوتن المنتصرَين قد حظيا بالاحتفاء والتوقير إنما تعني أنه على رجال الدين المعتدلين منذ ذلك الحين تقديم أنفسهم على أنهم أكثر وجاهة، وتَقَدُّمًا، وعلمية، واستنارة وأكثر «فلسفية» حقيقةً من خصومهم الماديين والمَلاحدة.

لهذا السبب جزئيًّا، فإنّ الانشقاق الابتدائي والذي سوف يُعرف بعد بضع سنين «بالحزب الفلسفي»، إلى معسكرين فولتيري وراديكالي متباعدين، والذي كان ملموسًا منذ منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، أي قبل صدور كتاب فولتير **عناصر فلسفة نيوتن** (1738)، قد أصبح أكثر وضوحًا وبشكل مُتميِّز في أعقاب ذلك. لقد وجد فولتير الشهور التي تلت مباشرة صدور هذا العمل محبِطة تمامًا، حيث أشار في رسائله إلى دورتو دو ميران وموبرتوي، في خريف 1738، على سبيل المثال، إلى «الاهتياج العظيم» الذي حدث في فرنسا والناتج عن الانقسام ضِمْنَ المهتمين بالمسائل الفلسفية والعلمية إلى معسكرين متنافسين لا سبيل للمُصالَحة بينهما، «حزبين» ظَلَّ يصفهما «بالديكارتيين»

(37) HHL MS Fr. 79 [Voltaire], 'Le Sermon', 27r-v; [Voltaire], *Sermon des cinquante*, 4.

(38) *Mémoires de Trévoux*, 43 (1743), 2278.

(39) Ibid., 43 (1743), 2284-5.

و«النيوتنيين». وفي الواقع كان الصدام حقيقيًا بما يكفي، على الرغم من تحذير فولتير «أن الحروب الأهلية لم تخلق للفلاسفة».[40] وفي عام 1739، جعل ماركيز آرجون زائره «الصيني» إلى باريس يروي قصة شجار باللكمات حدث في مقهى باريس بين نيوتنيين مُتحمّسين و«ديكارتيين» مُتأخّرين قابلوا بعناد بين «التجاذب» وما اعتبروه قوى نيوتن «الغامضة».[41]

ولا ريب في أن فولتير الذي أمّل في حرب يشنها العقل ضد الجانسينيين و«المخلصون»، بحيث يصطف إلى جانب اليسوعيين والبلاط، قد انزعج وتألم بسبب حدة الانشقاق الغاضب بين الفلاسفة الطبيعيين و«الفلاسفة»: واشتكى في حديث خاص في آب (أغسطس) 1738، من حقيقة أن «الفلاسفة» «يجب ألا يكونوا مثل اليسوعيين والجانسينيين».[42] وفي حين ظل يشير إلى خصومه «الفلاسفة» ـ العلميين في تلك السنوات بأسلوب قدحي على أنهم «ديكارتيون»، ينبغي على القارئ الحديث ألا يُخدع بهذا. ذلك أن النزاع في نهاية ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر لم يكن بأي حال بين جماعة من عقائديّي الطراز القديم و«العقلانيين» الذين يقاومون رجالًا «تنويريين» مواكبين للمستجدات يتبنون إمبيريقية علمية أكثر حداثة، وهو أيضًا أبعد ما يكون عن التشابه مع الصراع الهائل، الذي سوف ينشب بُعيد ذلك، في بداية الخمسينيات من ذلك القرن، بين الحزب الفلسفي ككل والقوى الرجعية والمعادية للتنوير.

بدلًا من ذلك، كانت معركة بين طائفتين فلسفيتين متنافستين، حيث كانت إستراتيجية فولتير الأساسية في العامين 1738 ـ 1739، قبل أن يغادر برفقة مدام دو شاتليه إلى بروكسل ليمكث فيها فترة طويلة، مُشمَئِزًا بشكل صريح من باريس،[43] أن يحاول أن يكسب إلى صفه الطبيعانيين والفلاسفة المبرزين، خصوصًا دورتو دو ميران، وبوفون، وماركيز آرجون، والشابّ هلفيتيوس (الذي كان مُقرَّبًا كثيرًا من بوفون)، وفوفنارغ وآخرين.[44] فضلًا عن ذلك، كان هذا جدلًا فكريًا لا يسهل فيه على المراقب الحديث تحديد أي الطائفتين أقرب إلى مُواكَبة المستجدات وأكثر «علميّة» من المنظور الحديث. ذلك أن حزب فونتنيل، ودورتو دو ميران، وبوفون، وآخرين لم يكن مُعارِضًا لرياضيات نيوتن، وكان أقل معارضة لمبادئ التجربة والبرهنة، بل لمبدأ «التجاذب» كظاهرة عامة غير مُفسَّرة، وبوجه خاص اللاهوت الطبيعي عند نيوتن وكلارك وفولتير.

صحيح أن الانشقاق امتزج بمسحة وطنية، فرنسية في مقابل «الإنكليزية»؛ وكان هناك بالتوكيد عنصر تصفية حسابات قديمة مع فولتير الذي لم يكن لسانه وقلمه اللاذعان ليجعلاه أثيرًا لدى الجميع؛ غير أن هذه كانت عوامل ثانوية. لقد كانت القضية المركزية هي «الدفع» في مقابل «التجاذب»، والنزعة الميكانيكية المتسقة الصرف في مقابل اللاهوت الطبيعي، حيث ناصر

(40) Voltaire to Dorthous de Mairan, Cirey, 11 Sept. 1738, and to Maupertuis, Cirey, c.1 Oct. 1738, Voltaire, *Correspondence*, v. 286, 290-1, 307.

(41) D'Argens, *Lettres chinoises*, i. 134-5.

(42) Voltaire to Pitot, Cirey, 4 Aug. 1738, Voltaire, *Correspondence*, v. 234.

(43) Voltaire to Helvétius, Paris, 3 Oct. 1739, Ibid., vii. 12-13.Voltaire to Helvétius, Brussels, 24 Jan. 1740, Ibid., vii. 83-4.

(44) Voltaire to Helvétius, Paris, 3 Oct. 1739, Ibid., vii. 12-13.

«المفكرون الأحرار» الماديون فونتنيل المُسِنّ، فيما كان موقف الكنيسة إما محايدًا (كما هو الحال مع الجانسينيين) وإما مناصرًا بشكل كبير لفولتير، كما حدث مع اليسوعيين والسوربون. ما مكمن الصعوبة الكبرى إذًا، فيما تَعجَّب فولتير حانقًا في آب (أغسطس) 1738، في إقرار أن الله منح الجاذبية للمادة تمامًا بالطريقة التي وهب بها العطالة والقدرة على الحركة والصلادة؟ لقد كان في وسع الله أن يخلق المادة من دون إضافة لكنه كان في وسعه أيضًا أن يقوم بذلك من دون وزن. «أما عن نفسي»، يلخّص فولتير، «فإنني لا أعرف لهذه الخاصية [الجاذبية]» التي تختص بها الأشياء علة أخرى غير يد «كائن علوي كلي القدرة».[45] لقد كان اللاهوت الطبيعي وظَلّ محور النزاع.

2. هزيمة فولتير و«النيوتنيين» الفرنسيين

في نهاية ثلاثينيات وبداية أربعينيات القرن الثامن عشر، أصبحت «النيوتنية»، بكل توكيد وإلى حد كبير صرعة في باريس، وابتكارًا مثيرًا، يحظى بدعم الكثيرين.[46] غير أن حلفاء فونتنيل، وبولانفيليه، ودو مارسي، وبورو ديلاند وأتباعهم الكثيرين رفضوا ببساطة التأسي بفولتير في تبني ربوبية العناية الإلهية، و«التجاذب» ومُداهَنة بيكون وبويل ونيوتن ولوك وكلارك، حيث كانوا يحتجون بشكل متزايد على طرح النيوتنيين «أسبابًا غامضة». وكان الانقسام في أصله فلسفيًا ولاهوتيًا-طبيعيًا وليس علميًا، لكنه كان أيضًا مسألة شخصية وربما كانت سياسية. ومع أن النجاح الذي حققه فولتير في البداية قد شجعه، فإنه بدأ في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر يُرجِّح بشكل متزايد إمكان أنه ربما فشل في نهاية المطاف في أن يقطع «بالثورة» النيوتنية-اللوكية الشوط الذي حلم به. لقد رفض دورتو وفونتنيل أن ينضمّا إلى جانبه، ووصفه فوفنارغ بأنه «الأستاذ»، لكنه تَجنَّب لوك ونيوتن. أما بوفّون فلم يكن غير مستعد فحسب للمضي قدمًا تحت قيادة فولتير، بل بدأ يهاجم بقوة نزعته ونزعة ريومور التي تقول بنظرية الخلق، ورؤاهما في الأحافير والأنواع، واللاهوت الطبيعي فضلًا عن التَصوُّر النيوتني في الجاذبية والقوة.[47]

وقد ازداد موقف فولتير تعقيدًا بسبب تفضيل مدام دو شاتليه أن تتخذ مسارها المستقل. وما إن أهدى إليها كتابه عناصر، بعد أن أصبحت آنذاك صوتا مهما بذاتها في الجدل الفلسفي المعاصر بعد أن كانت تؤيد النيوتنية، حتى قامت بتغيير أساسي في موقفها رَوَّجَت له بشكل جَيِّد، حيث شجبت النيوتنية وأعلنت تَحوُّلها إلى فلسفة لايبنتز وولف. وقد أورث هذا تنافسًا فكريًا قويًا، وإن كان من النوع الحبي، داخل بيته.[48] وكنصيرة للايبنتز، من بين الجوانب التي جعلتها تنضم مباشرة إلى المعسكر المعادي للنيوتنيين جانب يتعلق بمفهوم نيوتن للجاذبية كقوة لامادية صرف لا علة ميكانيكية لها. الواقع أنها رفضت كل حديث حَوْلَ فيض مباشر من العناية الإلهية في الأعمال الطبيعية في الطبيعة، مثل وولف، معتبرة كل آثار الطبيعة «تعمل بأسباب طبيعة».[49] وإلى جانب

(45) Voltaire to Le Pour [c.3 Aug. 1738], Ibid., v. 230-1.

(46) D'Argens, *Lettres chinoises*, i. 135-6.

(47) Roger, *Buffon*, 32-3, 190, 196; Hazard, *European Mind*, 326-7.

(48) Hazard, *European Mind*, 279; Beeson, 'Il n'y a pas d'amour', 913; Walters, 'Voltaire', 889-90.

(49) Walters, 'Voltaire', 895; Ehrard, *L'Idée*, 134, 150, 158-9.

المفهوم النيوتني في الحركة و«التجاذب»، استبعدت مدام دو شاتليه أيضًا الزمان والمكان المطلقين، حيث تَبنَّت المبدأ اللايبنتزي في الزمان والمكان النسبيين ومبدأ «السبب الكافي».

وقد زاد تعقيد الموقف بسبب الجدل العالق حَوْلَ «القوى الحيوية»، على الرغم من أنه كان هناك مجال لفولتير لبناء جسور مع «الديكارتيين». ذلك أن دورتو دو ميران قد رد على عمل برنولي الصادر عام 1726 في «مذكرات الأكاديمية الملكية الفرنسية للعلوم» لعام 1728، رافضًا رؤية برنولي ولايبنتز أن قوة «أي جسم مُتحرِّك لا تتناسب مع سرعته»، كما عبّر عن ذلك كلارك عام 1729، «بل مع مُربَّع سرعته». وفي هذا الصدد، كان «الديكارتيون والنيوتنيون في واقع الأمر متَّحدين ضد هايخنز، ولايبنتز، وشرافيسندي، وبرنولي. غير أن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الأخيرين «كي يثيروا غبار المعارضة ضد فلسفة السير إسحق نيوتن، على حد تعبير كلارك، كانوا يطرحون مبدأ شكّك في مجمل ديناميكا نيوتن، أو تكرارًا على حد تعبير لوكلرك، «ممّا يخرّب العلم بمجمله، ويسهّل أن يبدو (حتى لقدرة عادية) معارضًا للطبيعة الضرورية والأساسية للأشياء»؛ فضلًا عن ذلك، فإن هؤلاء الرجال، المؤثرين في ألمانيا وهولندا وسويسرا، كانوا يحققون انتصارات حتى في فرنسا».[50]

وكان على النيوتنيين والديكارتيين أن يتحالفوا ضد حملات «القوى الحيوية»، لأنه إذا كانت القوة مُربَّع السرعة، فإن كل ذلك الجزء من القوة الذي يتجاوز ما يتناسب مع السرعة، في ما لاحظ كلارك، «سوف ينشأ عن عدم»، أو ينشأ كما أقر لايبنتز، عن المونادات التي تُشكِّل المادة، وهذا بدا عند كثيرين لا يختلف كثيرًا عن وضع طاقة حية في المادة نفسها. وقد وجد فولتير كل هذا مربكًا بشكل كبير. وبعد اطلاعه على رسالة دورتو، في آب (أغسطس) 1736، وكان آنذاك قد شرع في تأليف كتابه **عناصر في فلسفة نيوتن**، انضم في البداية إلى التيار الديكارتي-النيوتني المتحد. غير أنه خلال زيارته لهولندا في ربيع 1737، حيث شاهد في ليدن إجراء شرافيسندي لتجاربه باستخدام حاملات كرات، تَحَوَّل مُؤَقَّتًا إلى مبدأ القوى الحيّة. وأخيرًا، مُتأسِّيًا بتحول مدام دو شاتليه إلى اللايبنتزية-الوولفيّة، عاد إلى دفاعه عن المعتقد النيوتني، حيث جعلته اعتبارات جديدة يتخلى حتى عن احترامه لشرافيسندي. ومنذ ذلك الحين أصبح فولتير يستهجنُ كُلِّيًا مذهب لايبنتز في المونادات لكونه منافاة حقيقية للعقل مبهمة تمامًا ومتضاربة مع العمليات المُلاحَظة للمادة فضلًا عن «التجاذب».[51]

ضباب الجدل المحيط بـ«القوى الحيوية» تبَدَّد أخيرًا عام 1743، حين نشر الشابّ دلمبير رسالته المصوغة بحكمة في الديناميكا، حيث بَيَّنَ أن نيوتن ولايبنتز كليهما محق في الواقع، لأن الجدل ناشئ أصلًا عن ألفاظ مُتعلِّقة بشيئين مختلفين، العزم الخطي في مقابل الأثر التربيعي. وكما أوضح، كان خلافًا حَوْلَ كميات من الحركة مُعرَّفَة على أنها عزم خطي ومعتبرة على أنها دالة للسرعة في حين أنها في الواقع متناسبة مع السرعة، تمامًا كما زعم نيوتن، من جهة، والطاقة متناسبة مع الزمن مضروبًا في مُربَّع السرعة، تمامًا كما أقر لايبنتز، حيث يُعرّف العزم على أنه طاقة حركية، وتكون هذه الطاقة آنذاك كمية محفوظة في تَصادُم مرن.[52]

---

(50) Walters, 'Querelle', 199.

(51) Ibid., 209-10; Voltaire, *Micromégas*, 146.

(52) Gori, *Fondazione*, 118; Ehrard, *L'Idée*, 173-5; Paty, 'D'Alembert', 49-51.

غير أن تُدخُّل دلمبير، عبر التعامل مع الجوانب الميتافيزيقية من مفهوم نيوتن ولايبنتز على أنها غير مثبتة،[53] أسهم أيضًا وبطريقة مواربة في تراجع النيوتنية وفقدها هيبتها في فرنسا في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، وذلك عبر الدفاع عن نيوتن بأسلوب مُتحَفِّظ تمامًا قَيَّدَ وضَيَّقَ بدرجة ما نطاق النيوتنية الحيوي حين يُنظر إليها كنسق في الفلسفة الطبيعية. بِنَظَر دلمبير، الجاذبية ليست «سببًا» يختلف أنطولوجيًا عن أسباب الحركة الأخرى (كما عند شرافيسندي)، بل ببساطة سبب فيزيقي لا نعرفه إلا عبر نتائجه ونجهل تمامًا طبيعته.[54] وبتطبيق مفهوم ديكارتي بدلًا من المفهوم النيوتني في اليقين في العلم، اعتبر دلمبير السببية في مجملها مجهولة ورفض ببساطة نقاش العلل بالمطلق لأنها «غوامض وميتافيزيقات»، معتبرًا المذهب (النيوتني) في «تناسب العلل ونتائجها» خاليًا من المعنى، ومُقتصرًا على اعتبار «النتائج» القابلة للقياس فحسب.[55]

صحيح أن هذا لم يمنع دلمبير من وصف نفسه بأنه «نيوتني».[56] غير أنه كان يعني بهذا شيئًا مختلفًا تمامًا عما كان يعنيه فولتير، وموبرتوي، وكلارك، وماكلورن، أو حتى نيوتن نفسه من النيوتنية. جزئيًا، كان استخدام دلمبير هذا الوصف مُجرَّد وسيلة بارعة تُمَكِّنه من دمج الفيزياء وعلم الفلك الصحيحين رياضيًا في حين يستبعد عمدًا «البرهان المُؤسَّس على التصميم» وسائر عقائد الميتافيزيقا النيوتنية، العناية الإلهية كقوة مُنظِّمة، والجاذبية كعلة لا علة لها، وخمول المادة، والمكان والزمان المطلقين، والحركة. وهكذا يخلص دلمبير إلى أن قوانين الديناميكا، كما يعيد تعريفها في **رسالة في الديناميكا** (*Traité de dynamique*) (1743) لا تكشف عن عنصر عرضية أو تعديل يمكن أن يقال إنه مفروض من قبل عناية عاقلة، بل تُجسِّد ببساطة الخصائص المُتأصِّلة في المادة نفسها الموجودة بحرية.[57] سبل الكائن العلوي، في ما يلاحظ، مخبأة عنّا إلى درجة تحول دون قدرتنا على التحقق مُباشَرة مما يؤيد أو لا يؤيد سبل حكمته، بحيث نقتصر على لمح «آثار حكمته عبر مُلاحَظة قوانين الطبيعة في حين يكون الاستدلال الرياضي قد أثبت ببساطة هذه القوانين وأثبتت الخبرة تطبيقاتها ومداها».[58]

النيوتنية عقيدة عانت من نكسة. ولكن إذا كان فولتير فشل في الهيمنة على المشهد الفكري الفرنسي بالقَدْر الذي أمّل فيه وتَوَقَّعه، فلا شك في أنه بلغ الأوج من حيث قبوله كشخصية قريبة من المُؤسَّسة الرسمية في العقد الممتد بين نهاية ثلاثينيات ونهاية أربعينيات القرن الثامن عشر. علاقاته بكل من السلطات الملكية والكنسية الفرنسية، وبالبابوية، و(منذ عام 1740) ببلاط برلين، كانت آنذاك في أفضل حالاتها. وفي عام 1745 عُيِّن مُؤرِّخًا ملكيًا كما تَحسَّنت اتصالاته

---

(53) D'Alembert, *Traité de dynamique*, pp. xix-xxiii; d'Alembert, *Élémens*, 196, 203-4, 206.

(54) D'Alembert, *Traité de dynamique*, preface pp. xi, xvii, xxiii; Le Ru, *D'Alembert philosophe*, 85-7.

(55) Le Ru, *D'Alembert philosophe*, 48-9, 53; d'Alembert, *Traité de dynamique*, pp, xvii-xix, xxi-xxii; d'Alembert, 'Éloge historique', 58; d'Alembert, *Élémens*, 196-8; Ehrard, *L'Idée*, 160.

(56) Paty, 'D'Alembert', 24-5, 36, 48-9.

(57) Ibid.; d'Alembert, *Traité de dynamique*, pp. xxviii-xxix.

(58) D'Alembert, *Traité de dynamique*, p, xxix; d'Alembert, *Élémens*, 211-18.

بروما؛[59] وفي عام 1746 انتُخب للأكاديمية الفرنسية. علامة المد الأقصى لهذا التقارب الإستراتيجي بين التنوير اللوكي-النيوتني والجناح الكهنوتي الإصلاحي كانت في عام 1746، حين قام الأب لا تور (Father de La Tour)، عميد كلية لويس الأكبر اليسوعية في باريس، حيث كان فولتير قد درس سابقًا، بنشر رسالة مفتوحة تجاهر بتثمين جهوده وتقر أن فولتير والرهبانيّة اليسوعية أصبحا الآن متحالفين ويتشاركان في مُهِمَّة نشر «التنوير» في كل الأوساط وتعزيز امتياز «الدين والفضيلة» في كل بقاع العالم المُتحضِّر إلى جانب الوطنية، والولاء للحكام، و«نكهة العمل المفيد»، و«سِلْم المجتمع المشترك».[60] وكان هذا كثيرًا على الجانسينيين الذين استجابوا باستياء مزدرين ما اعتبروه إخاء مشبوهًا. مجلة أخبار كنسية التي كانت منذ عام 1728 الأداة الرئيسة لدى الحركة الجانسينية، بقيادة رئيس تحريرها الكاهن مقاوم السلطة جاك فونتين دي لا روش (Jacques Fontaine de La Roche)، وصف بقسوة دعم اليسوعيين لفولتير و«الفلاسفة» المعتدلين بأنه إحياء للتحالف القديم بين «الفرّيسيّين » و«الصدّوقيّين».

لا تنشأ معارضة مبادئ نيوتن ولوك، كما عرضها فولتير، إذًا عن أي جزء من المُؤسَّسة الكنسية أو الأكاديمية أو الملكية بل عن الطائفتين الهامشيتين المتعارضتين، في أحد الطرفين الزمرة السرية الفكرية الراديكالية، متنكرين في العلن في الأكاديميات على أنهم «ديكارتيون»، وفي الطرف الآخر، الصحافة الجانسينية الخفية بالقدر نفسه لكنها الأكثر ضجيجًا، المعادية بقوة للتنوير والتي تستمد قوتها من الإيمان والرأي الشعبيين، والجازمة بنكران كل الفلسفة الحديثة لمصلحة تطهير متشدّد للكنيسة وقيمها. غير أن فولتير لم يشعر إلا بالاستياء حيال عموم الناس والجانسينيين؛ فقد فَضَّلَ تركيز نيرانه على ما اعتبره التحدي الحقيقي، تحدي الماديين والمَلاحدة.

وكان خلف الحوار مع تورنمين، والمشكل المحوري الذي ظل فولتير في حاجة إلى حله، والذي تناوله بشكل متسق في كتابه **رسالة في الميتافيزيقا**، مشكل كيفية الرد على النقد ضد-النيوتني، ضد-اللوكي الذي وجهه أولئك الفلاسفة «المَلاحدة» الذين يتبنون أنساقًا واحدية، ويدافعون عن كمون الحركة في المادة، وينكرون العناية الإلهية، وحرية الاختيار، وما يصفه فولتير «بالكائن الذي يهيمن على الكون». وكانت مسألة الحركة والمادة صعبة على التناول بشكل خاص. مثل تورنمين، اعتبر أن مجمل الرؤية النيوتنية في نظام كوني مُقدَّر إلهيًّا، قائم على «البرهان المُؤسَّس على التصميم»، ينهار بمُجرَّد أن يُسلِّم المرء بكمون الحركة في المادة: ذلك لأن هذا يفتح الباب لأفكار عن كون «يوجد بنفسه وضروري بشكل مطلق»، مزيلًا مُجمَل أساس اللاهوت الطبيعي والإبستيمولوجيا اللوكية.[61]

وقد أدرك أنه يواجه صعوبات فلسفية كأداء، لكنه لم يستطع في الوقت نفسه أن يرى كيف يمكن للماديين تَجنُّب حزمة براهينه على «التصميم». قوانين الرياضيات، في ما سلّم، «لا تتغيّر»؛ ولكن ليس

(59) Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 288-91.

(60) *Nouvelles ecclésiastiques* (1746), 61 (17 Apr.), 69 (1 May); Pappas, *Berthier's* Journal, 91.

(61) Voltaire, *Traité de métaphysique*, 428-9; Roger, *Life Sciences*, 515-16; Geissler, '*Matérialisme*', 66-7.

هناك شيء ضروري، في ما أقر، بخصوص حقيقة أن العالم متموضع في الفضاء الذي يوجد فيه. ليس هناك قانون رياضيّ يمكن أن يعمل بنفسه، من دون أن يُنظِّم، تمامًا كما أنه ليست هناك قوة يمكن أن تمارَس من دون حركة؛ ولذا فكل شيء عاجز عن أن يكون بنفسه لا بدّ أن يكون فيضًا من عند الله. وعن هذا الحصن، رفض التراجع.

بنظر فولتير، إن أساتذة فن الاستدلال، واللوكيين والكلاركيين على هذا النحو لأن هذين المفكرين هما اللذان أثبتا بوضوح، في ما اعتقد، أنه يستحيل على الحركة أن توجد «بذاتها، ولذا من الضروري أن يكون هناك مُحرِّك أول».[62] وفي رده على إسبينوزا، في كتابه **برهنة على وجود الله وصفاته** (*A Demonstration of the Being and Attributes of God*) (1705)، جادل كلارك، وواصل لوكلرك من بعده بالفرنسية في مُراجَعته لرسالته، بأن كلًّا من العقل والفلسفة الطبيعية يثبت استحالة أن تتحرك المادة تلقائيًا، ومن ثَمَّ فإنه يستحيل أن تحكم الضرورة والميكانيكية والحتمية أداء الكون. وقد وجد لوكلرك في هذه الحجّة، مُحِقًّا في ما بدا لفولتير، أقوى الأسلحة الموجهة ضد إسبينوزا فعالية، وكان كلارك يعتبر إسبينوزا القائد الأعلى لـ «المفكرين الأحرار» فيما وصفه لوكلرك في عام 1713 بأنه «أشهر مَلاحدة عصرنا».[63]

وكانت غاية فولتير أن يعيد صياغة برهنة كلارك ولوكلرك في شكل نسق سوف يتبيَّن أنه فعال ضد الإسبينوزيين الحديثين في فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر. هذا هو السبب الذي جعل اسم إسبينوزا، في كتاب فولتير **دفاتر ملاحظات** (*Notebooks*)، الذي يغطي السنوات الحاسمة في تشكله الفكري (1735ـ1750)، يتردد أكثر من اسم ديكارت، أو باسكال، أو هوبز، أو مالبرانش، أو حتى أي مُفكِّر مُبرِّز آخر يعترض عليه فولتير.[64] وفي حين ركن إلى أبطاله «الفلاسفة»، نيوتن، ولوك، وكلارك، فإنه لم يُغفل إطلاقًا حقيقةَ أنّ خصمه الفلسفي الأساسي ليس ديكارت ولا مالبرانش اللذين يزدريهما، ولا باسكال الذي يسخر منه، ولا لايبنتز الذي كان عليه أن يحمله محملًا أكثر جدية بعد أن تَبنَّت مدام دو شاتليه قضيته، ولا هوبز، الذي اهتمّ به فولتير بصعوبة في تلك السنوات ـ كما فعل التنوير الفرنسي المبكر بوجه أعم ـ[65] بل إسبينوزا تحديدًا، الحالم الضليل المختلي بنفسه في مكتبه والذي خدع نفسه، على حد تعبير فولتير، «بروحه الهندسية».[66]

وكان فولتير «الفيلسوف» ينظر بشكل متسق إلى إسبينوزا على أنه خصمه الفلسفي الأول أساسًا لأن نسق إسبينوزا كان الأشد معارضة للاهوت الطبيعي، و«البرهان المُؤسَّس على التصميم»، بل اللاهوت برمته، ومن ثَمَّ فإنه النسق الأكثر تضادًّا مع النيوتنية، الداعم الرئيس للدين الطبيعي، والربوبية، والحفاظ على النظام الأخلاقي والاجتماعي كما فهمه. ومن بين البراهين العديدة على هذا المُلاحَظات الهامشية التي دوّنها فولتير بخط يده في نسخته من كتاب كوندياك **رسالة في الأنساق**

(62) Voltaire, *Traité de métaphysique*, 432, 435; Benelli, *Voltaire metafisico*, 78-9; Ehrard, *L'Idée*, 134.

(63) *Bibliothèque choisie*, 26 (1713), 293, 302, 308.

(64) Wade, *Intellectual Development*, 695.

(65) Glaziou, *Hobbes en France*, 106-7.

(66) Voltaire, *Philosophe ignorant*, 38.

(*Traité de systèmes*) (1749): وفي هذا الكتاب يُحلّل كوندياك ببعض التفصيل ستة فلاسفة: ديكارت، ومالبرانش، ولايبنتز، وإسبينوزا، ولوك، ونيوتن، وفي نسخته الشخصية دوّن فولتير ثلاثًا وخمسين ملاحظة بخط يده في الهامش: يتعلق ما لا يقل عن أربع وثلاثين منها بإسبينوزا، وفيها يُعبّر بصراحة عن عدائه العميق والمستمر لهذا المُفكّر.[67] وفي المقابل، تأسى بكلارك في اعتبار «البرهان المُؤسَّس على التصميم» الذي يقول به نيوتن، العائق الرئيس أمام الإسبينوزية ومن يصفهم كلارك «بأتباع إسبينوزا».[68] وفي لُبّ نقده شكواه من أن إسبينوزا «لا يتقصّى ما إذا كانت العيون قد خُلقت للنظر» أو الأذان للسمع أو الأقدام للمشي.[69] فضلًا عن ذلك، فإنه وجد تهديد الإسبينوزية في كل الجوانب، ليس فقط في أعمال مَلاحدة مثل دو مارسي، وميسلييه، ولا متري. ولرد نسق مالبرانش إلى شيء متساوق، في ما اتفق مع تورنمين، على المرء أن «يلجأ إلى الإسبينوزية»، بحيث يدرك أن المنطق المُؤسِّس لنسق مالبرانش يضمن أولوية بنية عقلانية شاملة ومماهاة مجمل الكون مع الله؛ وأن هذا الإله، «موجود في كل الكائنات»، يشعر في كل المخلوقات، يفكر في كل البشر، «يتنبّت في الأشجار ويتفكّر في الحصى».[70] ولذا فإن هناك الكثير من «الفلاسفة» الذين أغوتهم أفكار إسبينوزا، في ما يقر فولتير، إلى حد أن بعض الذين بدأوا بالكتابة ضده، مشيرًا في ما يفترض إلى بولانفيلييه، أصبحوا في ما بعد «يذهبون مذهبه».[71]

هنا، كما في مواضع أخرى، وفي خضمّ تأمل فولتير في خصمه الفلسفي الأول، نستشعر لمحة إعجاب بمنافس يتعرض خلافًا لذلك للتهكم. وبوجه عام، ظَلّ إسبينوزا يُعبّر عن أشياء كثيرة موضع ازدراء فولتير، حياة فكر خالص، نسق فكري، المادية، «الإلحاد»، رفض الغائية، أخلاق غير-إلهية مُؤسَّسة على المساواة. وقد رفض الانبهار بالسكينة التي تاق إليها إسبينوزا، وقضاء حياته منكبًّا في حجرة صغيرة على الدراسة، بعيدًا عن البِلى في العالم، حيث كان يهاجم بشكل مُتكرِّر «نسقه الخاطئ في بعض النقاط، والذي هو جدّ خاطئ في الجوهر».[72] إذا حدث أن جعلت الخصومات الشهيرة كاتبًا ما ممجّدًا، في ما يلاحظ، فلا شك في أنه لم ينل أحد نال الشرف الذي ناله إسبينوزا؛ ذلك أن أعداءه المشهورين لم يشملوا فحسب مفكرين من طراز بيل، وفينيلون، وكوندياك، بل شملوا أيضًا اثنين من كرادلة الكنيسة الفرنسية الكبار (بولينياك وبرني Bernis) ألّفا أبياتًا تشن هجومًا عليه وعلى «القلعة المسحورة» كما يصف هنا نسق إسبينوزا.[73]

وفي كتابه **رسالة في الميتافيزيقا**، يسمي أحيانًا هذا العَدُوّ الرئيس للوك، ونيوتن، و«الأفكار الإنكليزية»، بالإسبينوزية، أو المادية، وعلى نحو يتضح أنه لا يجد فرقًا كبيرًا بينهما. وكانت

(67) *Corpus des notes marginales*, ii. 703-10.

(68) Voltaire, *Homélies prononcés à Londres*, 335-6.

(69) Voltaire, *Philosophe ignorant*, 37; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 390-2; Voltaire, 'Notes de M. de Morza', 252-3.

(70) Voltaire, *Traité de métaphysique*, 444; Wade, *Intellectual Development*, 710.

(71) Voltaire, *Philosophe ignorant*, 35.

(72) Ibid., 40; Pearson, *Fables*, 141.

(73) Voltaire, 'Notes de M. de Morza', 253.

الإسبينوزية، باختصار، رأس حربة المادية الفرنسية المعاصرة الفلسفي، سلاح الخصوم الأساسي الذي كَرَّسَ له أصالته وجهوده. مبدأ إسبينوزا، في ما يقر فولتير، هو أنه ليس بمقدور جوهر أن يخلق جوهرًا آخر، ما يستلزم أنه لا تفاعل بين الجواهر؛ أيضًا، كان مبدأ أن كل شيء ينتمي ويكمن في «وجود متفرد»، في ما يرتئي، المبدأ الأساسي عند الرواقيّين القدماء.[74] ولأن «المَلاحدة» الماديين يزعمون أن العالم موجود بالضرورة «بنفسه»، يلزم أنهم يقرّون أيضًا، في ما يرى فولتير، أن هذا العالم المادي في نفسه «في الأساس فكر وعاطفة»، لأنه ما كان له خلاف ذلك أن يحصل على هذه الأشياء التي كان لها آنذاك أن تنشأ عن «العدم». ومن ثَمَّ، بِنَظَر فولتير، المذهب المتسق الذي يستبعد دور «المُحرِّك الأول» لا يكون حتى بشكل مشروط ممكنًا إلا إذا عُرِض في شكل نسق يقول بجوهر واحد، مثل نسق إسبينوزا، يسعى إلى المزج بين الجسم والذهن، ناسبًا الفكر والعاطفة إلى المادة.

ولكن إذا كان فولتير يعتبر إسبينوزا الخصم الأكبر، ويعتبر نسقه بذرة الإلحاد والمادية التي تُهدِّد بسلب التنوير الفرنسي من يديه، ثمة جانب تعويضي واحد، كما هو الحال مع بيل، في **الأعمال الكاملة** للمفكر الهولندي يعتبره فولتير مفيدًا ويصادق عليه، ألا وهو مفهومه للنقد ونقده للإنجيل. في الحقيقة، إنّ فولتير يذهب في إحدى المرات إلى حد الجدل بأن **رسالة لاهوتية-سياسية**، وهو كتاب يصفه بأنه «غاية في العمق» وأفضل ما كتب إسبينوزا، تَعرض طائفة مختلفة تمامًا من الأفكار عن تلك التي يعرضها كتاب **الأخلاق**، كونها بعيدة عن «الإلحاد» لدرجة أن إسبينوزا يتحدث فيها عن المسيح (وهذا صحيح) بوصفه رسول الله. ولم يجد فولتير جدوى من إنكار سعة إطلاع إسبينوزا، حيث اعترف كُلّيًا بفعالية نقده للكتاب المُقدَّس،[75] ملاحظًا بشكل مُحِقّ أنه ليس لوكلرك فقط، بل كثيرون آخرون تأثروا بشكل مُعمَّق به، بمن فيهم، في ما يقترح بشكل غير معقول، نيوتن نفسه.

وإذا كان للماديين و«المَلاحدة» إسبينوزا خاص بهم، فلا ريب في أن ترياق ماديتهم هو لوك الذي وصفه فولتير بأنه «هرقل الميتافيزيقا»، المُفكِّر الذي وضع قيودًا راسخة على «الروح البشرية».[76] وبعد نشر كتاب **عناصر**، كثّف فولتير بحثه في لوك والنيوتنية، حيث وسّع من فهمه الفلسفي عبر تناول لايبنتز أيضًا، وسعى إلى توضيح أفكاره بخصوص كل هذه الأمور التي ظَلَّ يجد نفسه فيها في مُواجَهة صعوبات. وإذا كان وجد أن مذهب لوك في أنّ لدى الله القدرة على «نقل الفكر إلى المادة»، على حد تعبيره في قصته الفلسفية **الصغير/الكبير** (1752)، مُحَصَّن ضد الهجوم،[77] فقد ظَلَّ مُنزعِجًا إلى حد كبير، فيما واصل اعتبار المادية مقيتة بشكل مُعمَّق، بسبب الصعوبة المتزايدة التي واجهها في الدفاع عن «حرية الاختيار»[78] وهنا ثمة لغز مُحيِّر تأمّل فيه من دون الكثير من الثقة أو الحماس الذي نجده عند تورنمين أو كاستل.

---

(74) Ibid., 252; Voltaire, *Notebooks*, i. 410, ii. 595, 599.

(75) Voltaire, *Lettres à son altesse*, 389-90; Vernière, *Spinoza*, 505, 509.

(76) Voltaire, *Micromégas*, 146-7; Hutchison, *Locke in France*, 203; Firode, 'Locke et les philosophes', 57.

(77) Voltaire, *Micromégas*, 147.

(78) Wade, *Intellectual Development*, 598; Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 62, 66-7, 204; Salaün, 'Voltaire', 712.

وحسب فولتير، يَتعيَّن أن تنعكس استقلالية الله بطريقة ضعيفة ومُتشظِّية في حرية الإرادة البشرية: إبستيمولوجيا لوك شبه-الثنائية (مهما كانت مُتردِّدة) قادرة على استيعاب مثل هذا المذهب، وحسب نيوتن وكلارك، الكائن الحر بشكل لامتناهٍ وهب الإنسان «وجودًا مخلوقًا ذا جزء محدود من هذه الحرية».[79] «إذا لم يكن هناك سوى جوهر واحد وكل ما يوجد في الكون إنما يوجد ضِمْنَ المتصل نفسه، وبشكل ضروري، فإن الإنسان أيضًا سوف يكون «ضرورة مُحتمَّة»، كما سبق أن أوضح، في ما يلاحظ، خصم كلارك، أنطوني كولنز (الذي اعتبر إسبينوزا الفيلسوف الحديث الذي أسَّس بشكل راسخ هذا النوع من الحتمية).[80] ولكن أيًا كانت صعوبات تأسيس المذهب بشكل واضح ومقنع، فإن حرية الاختيار، عمليًا، بدت ضرورية عند فولتير إذا كان لمذهبه أن يصمد، وللنظام الأخلاقي نفسه أن يحافَظ عليه، لأنه لم يكن أقل قناعة من تورنمين بأن الحتمية المادية تُدمِّر أسس الأخلاق.[81]

وحسب فولتير، لعل الله لم يفصح عن قواعد الأخلاق التي يرغب في أن يُطبِّقها البشر عبر أي وحي أو معجزات؛ غير أن هذه القواعد، عبر الحاجات المشتركة وتَطلُّعات البشر، إنما تُكتشف إمبيريقيًّا وبشكل مُتعثِّر، وبطريقة متماثلة بدرجة أو أخرى، من قِبَل كل الناس، ولذا فإنه لا ريب في أنها من لدن الله وصحيحة بشكل كلي ومُلْزِمة.[82] والعناية الإلهية، بِنَظَر فولتير، تحكم التاريخ وتُشكِّل الأخلاق البشرية، ولكن ليس عبر التدخل بطريقة إعجازية، على نحو يخالف الطبيعة، كما تَوهَّم المسيحيون واليهود، بل حصريًّا عبر عملية كامنة في الخلق والطبيعة نفسها.[83] وفي كتابه **ميتافيزيقا نيوتن** (1740)، الذي ضُمّ في طبعة لاحقة إلى كتاب **عناصر**، يركن فولتير ثانية إلى نيوتن، وكلارك، ولوك في الزعم بأن الله ليس أبديًّا ولامتناهيًّا وكاملًا فحسب، فهو أيضًا يخلق بشكل نشط، ويتدخل في العالم وينظمه، ويحكم نفوس البشر. وفولتير هنا يصادق بشكل كامل على مذهب كلارك القائل بأنّ «الكائن الذي لا سيادة له، مهما كان كاملًا، ليس الرب الإله».[84]

وفي حين أنّ مجمل فلسفة نيوتن وفلسفة لوك يقود بالضرورة إلى معرفة «الكائن العلوي الذي خَلَقَ كل شيء، ونَظَّمه بحرية»، فإن البراهين الديكارتية، بصرف النظر عن مزاعم ديكارت، أقلّ جدارة بالثقة وعلى نحو لا يتناهى كطريق يقود إلى هذه النتيجة الحيوية. والواقع، في ما يقرّ فولتير: «أن النسق الديكارتي قد أنتج النسق الإسبينوزي».[85] وهو بنفسه، فيما يلاحظ، يعرف الكثيرين الذي أغوتهم الإسبينوزية عبر الديكارتية، ولم يعودوا يعترفون بأيّ إله آخر غير «ضخامة

(79) Roger, *Life Sciences*, 213-14, 216; Wade, *Intellectual Development*, 598, 631; Ferrone, *Intellectual Roots*, 266; Pearson, *Fables*, 230-1.

(80) Walters and Barber, 'Introduction', 113; Berman, 'Determinism', 252; Israel, *Radical Enlightenment*, 616-18.

(81) Wade, *Intellectual Development*, 698-9.

(82) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 219, 221.

(83) Cassirer, *Philosophy*, 244-5; Rihs, *Voltaire*, 111, 120-32, 144-5; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 458-60.

(84) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 195.

(85) Ibid., 196; Ehrard, *L'Idée*, 135.

الأشياء»*؛ لكنه، في مقابل هذا، لم يقابل نيوتنيًا واحدًا لم يكن «مُؤلِّهًا بالمعنى الحرفي للكلمة».[86] هنا مرة أخرى يتمّ التوكيد على «الإسبينوزية»، مُتصوَّرة على أنها الخصم الأساسي لنوع الفلسفة الذي ينصح به فولتير للعالم، وتُشجب بوصفها «الآخرَ» الرئيس، النقيض النهائي «للأفكار الإنكليزية»، العدو الأساسي لتنوير فولتير، شيئًا مُعارِضًا لنفسه، لفكره، ولنزعته الأنغليكانية، على مستوى أعمق وأشمل من الأنساق المرفوضة التي يقول بها ديكارت، باسكال، هوبز، أرنو، مالبرانش، لايبنتز، وولف.

ويربط فولتير مفهومه لبارئ إلهي يتصف بأنه حكيم وخيّر وهادف خلقَ العالم وينظّمه بمفهوم نيوتن في المكان والزمان المطلقين، ويعتبر أن لا معنى لفكرة إسبينوزا عن المكان والزمان النسبيين وكذلك إنكار «المَلاحدة» لخلق عناية إلهية.[87] وحسب فولتير، من بين الحجج الدامغة ضد لايبنتز، أنه لو كان المكان والزمان نسبيين، لكان الله «ماديًا» ولَتَقَوَّض كل من «الدين الطبيعي» والنظام الأخلاقي.[88] سوف يكون هذا مُفارِقًا، في ما يلاحظ، لأنه لم يثبت أحد أنه نصير «للدين الطبيعي» بشكل أقوى من نيوتن، إذا ما استثنينا «لايبنتز نفسه، منافسه في العلم والفضيلة».[89] وقد ظل لايبنتز في عيون فولتير فيلسوفًا مُتردِّدًا لكن نواياه حسنة تقترح نظريته الميتافيزيقية كوزمولوجيا يحكمها بارئ خيّر، بطريقة تشبه طريقة نيوتن وفولتير، لكنه في النهاية ألحق ضررًا أكثر مما جلب نفعًا عبر إرباك الكثيرين ومعارضة نيوتن ولوك بأسلوب مضلل.

لقد أثبت الإنكليز، أكثر من ديكارت وإسبينوزا، أنّ الفراغ ممكن، ما يعني، في ما يزعم فولتير، أنهم أثبتوا أيضًا أن الكون المادي مُتناهٍ وأن هناك مواضع بعينها يمكن تحديدها في المكان المطلق لا يوجد بها شيء. وعن واقعية الفراغ، في ما يجادل، يلزم أيضًا أنه لا الوجود ولا العدم ضروري بذاته، ولأن المادة لا توجد «بالضرورة، فقد كانت ناتجة عن سبب حرّ».[90] وإذا كانت الكواكب تسبح في اتجاه واحد، وليس في اتجاه آخر، وكانت متموضعة في جزء من المكان وليس في موضع آخر، وليس هناك سبب ميكانيكي للجاذبية، فإن التفسير المقنع الوحيد، قوة «التجاذب» التي تُبقي كل شيء في مساره، في ما يستنتج، هو أن يد إلهها، «هي التي وجهتها في هذا الاتجاه بحرية مطلقة»،[91] ولأن الله حر بشكل لامُتناهٍ، قادر بشكل لامُتناهٍ، أو هكذا يزعم فولتير مُتصادِيًا مع نيوتن، فقد خلق أشياء كثيرة لا مُبرِّر لوجودها سوى «مشيئته وحدها».[92]

وكان كتاب فولتير عناصر في فلسفة نيوتن، الذي طبع أول مرة عام 1740، قد ظهر ثانية في نسخة إيطالية في فلورنسا عام 1742، واستُقبل بحماس لا يُستهان به في إيطاليا، وليس بدرجة أقلّ ضِمْنَ

---

(86) Walters and Barber, 'Introduction', 100.

(87) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 201-2, 207; Pearson, *Fables of Reason*, 228-9.

(88) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 218.

(89) Ibid., 219.

(90) Ibid., 196; Ehrard, *L'Idée*, 134.

(91) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 196.

(92) Ibid., 209; Roger, *Life Sciences*, 517-18.

قطاعات من رجال الدين أخذت تشمل العديد من النيوتنيين.[93] والواقع أن نسق نيوتن لم يكن قد أصبح مكينًا، خصوصًا في ما يتعلق «بحرية الاختيار»: لقد سلم بأن الإسبينوزيين سوف يردون بالتوكيد بأنه «لا يوجد المزيد من الجواهر»، وأنه لو كان هذا صحيحًا فإنه يَتعيَّن أن يكون الوجود هو مجمل ما يوجد ويلزم أن يوجد بالضرورة، يخلق نفسه من دون توقف. ويفترض هؤلاء الخصوم، في ما يلاحظ فولتير، أن الكون يُشكِّل كائنًا مفردًا ذا طبيعة ثابتة «من حيث الجوهر، ومُتنوِّعًا دائمًا من حيث تعديلاته»'. مفتاح التغلب على هذه الفكرة، فيما جادل، هو أن نُقنِع «المَلاحدة» باستحالة أن تكون المادة أصل الحركة ومصدرها.[94] وعبر هذه الجهود وجهود حلفائه، سوف يتعلم الإسبينوزيون من «النيوتنيين» أنه لو كان في المادة أقلّ قَدْر من الحركة لم يضعها فيها جوهر مستقل خارجي تمامًا عن المادة، لما كانت الحركة كامنة في طبيعة المادة وضرورية لها فحسب، بل لما كان هناك شيء من قبيل السكون المطلق. وقد اعترف بأنه بدرجة ما غير واثق مما سوف يفعله لو أن خصمه الإسبينوزي المتخيل رد بقوله إنه ليس هناك في الواقع شيء من قبيل السكون، أن السكون «شيء مختلق وفكرة لا تتفق إطلاقًا مع طبيعة الكون». وفي هذه الحالة، فإنه أحرى بالفيلسوف الذي يقول بإله حُرّ وعاقل، في ما يستخلص فولتير، أن يعود ثانية إلى «برهان [نيوتن] المُؤسَّس على التصميم».[95]

هنا، كما في جدل «ثبات الأنواع»، والقوى الحيوية، ظل فولتير مخلصًا لمعتقده «النيوتني»، على الرغم من أن الشواهد والتجارب والحجج والحقائق تبدو ضده.[96] وعلى الرغم من ولائه للتجربة والبحث، كان ينحو لأن يكون عقائديًا كلّما ما تعرضت مبادئ نيوتن ولوك الأساسية للتشكيك. دائمًا كان لوك ونيوتن اللذان يصفهما «بأوج» الفلسفة الإنكليزية معتَمَدة دائمًا. وبدمج عناصر من نيوتن ولوك وكلارك مرتكزة على فكرة إله خيّر يحكم الكون، كائن علوي تقرّ به، في ما اعتقد، المواريث الأساسية في فلسفة اليونانيين والصينيين والفرس والهنود، شكّلَ فلسفة كانت في الوقت نفسه «دينًا طبيعيًّا» اعتبره الجوهر الصحيح لكل الأديان التاريخية حين تُجرَّد من لاهوتها الخاص الذي اعتبره فائضًا عن الحاجة.[97] وهكذا، لدى المسيحية، في ما ارتأى، لُبّ نقي، تمامًا مثل الإسلام والبوذية والكونفوشية وغيرها، ولكن حين تتطهر من طبقات من الغموض فقط؛ والدين القائم الذي يعتبره الأقل إبهامًا بسبب الغموض اللاهوتي هو الكونفوشية. وقد احتج بأنه من المنافي للعقل ومن الخداع من جانب الفلاسفة وعلماء اللاهوت المعاصرين أن يشجبوا المذهب الذي يمثل أقرب مقاربة تاريخية للدين الطبيعي لكونه «ملحدًا». أي سخف في أن يُنتقد بيل بقسوة لزعمه أنه في وسع مجتمع من «المَلاحدة» أن يؤدي وظائفه بطريقة محكمة، ثم يُقال إن الصين «أكثر الإمبراطوريات في العالم حكمةً مُؤسَّسة على الإلحاد»![98]

---

(93) Moniglia, *Dissertazione contro i materialisti*, i. 47, 102; Ferrone, *Intellectual Roots*, 87, 250, 263-4.

(94) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 198; Geissler, *Matérialisme*, 66-7.

(95) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 198-9; Roger, *Life Sciences*, 518, 521.

(96) Pappas, 'Buffon matérialiste?', 248.

(97) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 33, 70, 94, 216, 239.

(98) Ibid., i. 224; Koseki, 'Diderot', 125-6; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 33-4.

«الدين الطبيعي» عنده يُؤسِّس لأي دين تَطوَّر تاريخيًا وهو أكثر شمولية منه. ولعل زعمه في كتابه **بحث في العادات** (*Essai sur les mœurs*)، الذي بدأ في تأليفه عام 1739 ويعد أحد أهم النصوص في بداية أربعينيات القرن الثامن عشر، أن شمولية عدالة الله وشمولية مفاهيمنا «الطبيعية» فيه، واشتراطاته على البشر، تُؤسِّس لكل الأديان الفعلية عند أكثر الشعوب تَحضُّرًا، وليس أقلها الشعب الصيني، الذي ربما يكون على المستوى الأخلاقي الأكثر مدعاة للإعجاب. ولذا، تمامًا كما أن العناصر الأساسية في الحقيقة الأخلاقية متماهية في كل مكان، فإن الأديان العليا استعارت، تاريخيًا، «كل عقائدها» وطقوسها بعضها من بعض.[99] لقد كان البدائيون، حسب فولتير، أخلاقيًا، وفكريًا وفنيًا، أقل تهذيبًا وتطورًا ووضوحًا في الرؤية، وبهذا المعنى لا ريب في أنهم كانوا أدنى مرتبة من الناس «المتحضرين». وإذا كانت هناك، فضلًا عنهم، قلّة مُضلَّلة ومعزولة في العصر القديم والحديث من المفكرين الذين يفشلون مثلهم في الاعتراف بهذا «الإله العلوي»، فإنه ليس هناك شعب مُتطوِّر ومُتَحَضِّر فشل في ذلك.

ولأن الكائن العلوي خلق جوانب مُتنوِّعة وأنواعًا حية في الطبيعة، في ما يقر فولتير، ولأن القدرة الخلّاقة التي تُشكِّل الأنواع، وليس أقل من ذلك، تُنظِّم حركات الكون، خارجة كُلِّيًا نسبة إلى الطبيعة، لأن الطبيعة لا تحوز قوة خلاقة تخصها، يلزم بالضرورة، فيما ارتأى، أنه لا تَطوُّر طبيعيًا ممكن، وأن خصوصيات وخصائص النباتات والأنواع الحيوانية تظل من ثَمَّ ثابتة لا تتغيّر: لا شيء نباتيًا ولا شيء حيوانيًا تَغَيَّر، في ما أقرّ عام 1746، وكل الأنواع «ظلت دائمًا على حالها».[100] وليس الجانب الأقل استساغة من نسق فولتير عند اليسوعيين، والسلطة الكنسية بوجه عام، خلال فترة تحالفهم مع فولتير، في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر وفي أربعينياته، رفضه القاطع للأحافير كشاهد على التغيّرات المفاجئة التي تطرأ على الأنواع وتعامله مع أنصارها، مثل بوفّون، الذي جادَل خلافًا لذلك كشريك في الطبيعانية الإلحادية.[101] بِنَظَر فولتير الفيلسوف، العملية الخلاقة انتهت آنذاك والتحول والتطور استحالات مفهومية، من اختلاق الخيال الإسبينوزي، مثل مذهب المساواة ومذهب وحدة النوع البشري الواسعة النطاق والنهائية.[102]

3. تفكُّك التوليفة اللوكية-النيوتنية

في مقالته «الديكارتية» (*Cartesianism*) في الجزء الثاني من **الموسوعة**، التي كتبت حوالى عام 1749، لاحظ دلمبير أنه «منذ ما يقرب من ثمانية عشر عامًا فحسب»، أي في بداية ثلاثينيات القرن الثامن عشر، ظهر «هؤلاء النيوتنيون» كقوة نشطة في الثقافة الفرنسية، لكن النيوتنية الفرنسية تَطَوَّرت بشكل «عجيب» في الحياة الفكرية الفرنسية إلى حد أنه بحلول نهاية أربعينيات ذلك القرن «أصبح كل أكاديميّينا نيوتنيين»، في حين أن أساتذة السوربون درّسوا طلابهم النيوتنية بشكل منفتح

---

(99) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, i. 274; [François], *Preuves*, iv. 511-12.

(100) Voltaire, *Métaphysique de Neuton*, 238; Voltaire *Œuvres complètes*, ed. Moland, 226; Alatri, *Voltaire, Diderot*, 422; Roger, *Life Sciences*, 516, 521, 524; Pappas, 'Buffon matérialiste?', 235.

(101) Pappas, *Berthier's* Journal, 88, 90-3, 96.

(102) Roger, *Life Sciences*, 516.

بوصفها الأسلوب الجديد الذي أصبح مُكرّسًا في التفكير في الفلسفة والعلوم.[103] ويبدو أن مُؤرِّخي التنوير لم يُؤكِّدوا بما يكفي حتى ذلك الحين مدى الاختراق الذي حققته ما أسماه دلمبير «الفلسفة الإنكليزية» في فرنسا، خصوصًا لوك ونيوتن، في الفترة بين بداية ثلاثينيات القرن الثامن عشر ومنتصف أربعينياته، وتمام السيطرة اللوكية-النيوتنية على تيار التنوير الرئيس المعتدل والمحترم في فرنسا بحلول أربعينيات ذلك القرن. لقد كانت المُؤسَّسة الرسمية الفرنسية بحلول عام 1745 ثقافة لوكية-نيوتنية.

ولم يكن ذلك مجرّد مسألة أفكار أو أفكار وعلم، بل تعيّن أن يُفهم على أنه ظاهرة ثقافية أساسية تؤثر في كل جانب في المجتمع والسياسة الفرنسية. ولا مراء في أنه كان في وسع المراقب الفطن للمشهد الفكري في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر أن يتوقع أن يحقق لوك ونيوتن والنموذج البريطاني هيمنة دائمة وغامرة. ذلك أن الديكارتية فقدت آنذاك إلى حد كبير مصداقيتها كنسق، كما تم تهميش اللايبنتزية-الوولفيّة في فرنسا، فيما اختفى تمامًا رد الفعل الفكري الذي ازدهر في السنوات الأخيرة من عمر لويس الرابع عشر. في مجتمع مُرتَّب هرميًّا ومُقيَّد تُراثِيًا، كانت هناك أيضًا حاجة ماسة، نفسيًّا وتربويًّا وثقافيًّا، إلى نهج قابل للحياة لإعادة تَشكُّل العناصر الرئيسة في النسق الاجتماعي والديني والمُؤسَّسي المهيمن في توليفة متساوقة، تُمكِّن من إنجاز عملية مَنهجة فكرية وتكامل بين الواقعيات الأساسية في العلم والتربية والفلسفة والحداثة والدين، وبين النظام الاجتماعي والسياسي.

فضلًا عن ذلك، بدا أن إعادة التكامل المثيرة للإعجاب هذه لعناصر متفاوتة في الثقافة عبر البنى الفكرية للإمبيريقية الإنكليزية والفلسفة الطبيعية النيوتنية، هي جزء من متلازمة أوسع، سيطرت منذ فترة طويلة في بريطانيا وهولندا، وظهر أن لها اليد العليا آنذاك في روما أيضًا. وبالتوكيد لم يكن البابا بينديكت الرابع عشر الوحيد في الإمارة البابوية الذي أعجب بفولتير، أو بالأحرى فولتير العلني في أربعينيات القرن الثامن عشر، أو رغب في دعوته كل أوروبا إلى تشرّب العالم الفكري للوك ونيوتن كي تنجح، على الرغم من أن الذهنية المضادّة للإصلاح المنتمية إلى الماضي ظَلَّت تحظى بمؤيديها في الفاتيكان والمكتب المُقدَّس، وقد أطلق توجيه بينديكت لاصطفاف روما خلف تيار التنوير الرئيس المعتدل العنان لحرب أهلية داخلية خفيّة داخل الفاتيكان لم تحسم كُلِّيًا (ضد إرث بينديكت) إلا بعد مرور فترة على موت البابا، قرب نهاية خمسينيات القرن الثامن عشر.[104]

وفي الوقت نفسه، إذا كانت هناك عناصر في الطليعة الفكرية الفرنسية قاومت تنوير فولتير، قوى منشقة هَدَّدت بإحباط توليفة ثقافية عظيمة مُؤسَّسة على «أفكار إنكليزية» ناضل من أجلها، فإن الأفكار المتطرفة لم تكن لها بذاتها القوة والدعم لِمُواجَهة تحدي هيمنة التكافل اللوكي-النيوتني في الجامعات والكليات والأوساط الرسمية في فرنسا، وإيطاليا. الواقع أنه لم تكن هناك سوى قوة ثقافية واجتماعية ونفسية واحدة في فرنسا قادرة على خلع الفولتيرية من مكانتها العلوية الراهنة في

(103) D'Alembert,'Cartésianisme', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, ii. 725; Paty,'D'Alembert', 43.

(104) Godman, *Geheime Inquisition*, 248-68.

الحياة الثقافية الفرنسية وهي عودة هيمنة الجانسينيين في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر. لذا فإن لدى بعض المُؤرِّخين في الآونة الأخيرة مُبرِّرًا لا يستهان به حين وجدوا في تصاعد دعم الجانسينيين بعد عام 1715 في المدن الفرنسية العامل الرئيس في التشظي العنيف وعملية الاستقطاب التي حدثت في الثقافة الفكرية والدينية الفرنسية في منتصف القرن الثامن عشر، والتي أدت في نهاية المطاف إلى الانهيار الشامل الذي مُنيت به التوليفة الثقافية في «النظام القديم»، ما أعان على تمهيد الطريق «للثورة الفرنسية» نفسها.

وفي واقع الأمر، كان رد الفعل الجانسيني العنيف المِطْرقة التي هَشَّمت في النهاية تنوير التيار الرئيس الفرنسي المعتدل. ذلك أنه إذا كانت الانقسامات الفلسفية الأخيرة بين الجناحين المعتدل والراديكالي ترجع، كما رأينا، إلى فشل فولتير والنيوتنيين الفرنسيين في تأمين الدعم الكامل للنصر الذي بدا أنهم حققوه في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر، تاركين بذلك الباب مواربًا بما يكفي لتمكين التنوير الراديكالي من الظهور بقوة بمُجرَّد أن ضعف التيار الرئيس المعتدل، لم يكن في وسع الراديكاليين أنفسهم القيام بالكثير لهندسة مثل هذا الانهيار. إن ما مَكَّنهم في النهاية من أسر جهاز التنوير الفرنسي، خلال بضع سنوات، هو الانفصال المفاجئ الذي حدث منذ عام 1748 في الوضع الذي كان سائدًا، ما سبَّبَ استقطابًا شاملًا في المعسكرات الثقافية حَوْلَ الطرفين؛ وهذا الاضطراب غير المعلن عنه، كما سوف نرى، نتج أساسًا عن صدمة الثورة الجانسينية المقلقة والاحتجاج ضد المُؤسَّسة الرسمية. وما إن أعلن الجانسينيون الحرب على العقل الفلسفي، في عام 1748، ما أفضى إلى الدراما العظيمة الناجمة عن معارك 1748–1752 الفكرية، حتى تفكّكَ إلى حد كبير المعسكر الوسطي، تاركًا الراديكاليين يستحوذون على الكثير من المواقع التي أُخرج منها أنصار الثقافة الإنكليزية بشكل غير رسمي.

فكريًا، كان معسكرا التنوير الفرنسي المتنافسان، في أربعينيات القرن الثامن عشر، كما كانا من قبل، متنازعين بحدة على كل المستويات وعلى نحو لا يقبل التصالح. وفي حين ناضل فولتير، وموبرتوي، وريومور، وبحلول نهاية الأربعينيات، تيرغو، لتعزيز الروابط بين العلم واللاهوت التي أقامها نيوتن ولوك، ممّا وفّر صيغة تتناسب بسهولة أيضًا مع ميتافيزيقا ربوبية خلو من المسيحية، قاوم معظم «الفلاسفة» الأصغر سنًّا هذه المُقارَبة، حيث قاموا عمليًّا بفصل «الروح الفلسفية» عن كل صور اللاهوت، واللاهوت الطبيعي، والغائيّة.[105] وفي حين طرح لوك ونيوتن وفولتير بقوة «البرهان المُؤسَّس على التصميم»، رفض الخلفاء الفكريون لبولانفيليه وفونتنيل وفريري، الذين تجَمَّعوا في حلقات حَوْلَ بوفّون وهلفيتيوس وديدرو ودلمبير، مختلف صور هذا الركون إلى الحكم فوق الطبيعي والعناية الإلهية وبدأوا يجربون بأفكار أولية «تحويلانية» وشبه–تطورية بدلًا من النزعة النهائية التي تقول بها نظرية الخلق عند ريومور وبلوش وفولتير.[106] وفي حين تَبَنَّى لوك ونيوتن، مضخِّمين عبر فولتير، شبه–ثنائية اعتبرت كلًّا من الحركة بوجه عام، والجاذبية بوجه خاص، خارجين كُلّيًّا نسبة إلى المادة، هاجم «الفلاسفة» الراديكاليون هذه المواقف، وأقروا أن مفاهيم نيوتن

(105) Voltaire, *Métaphysique de Newton*, 195-6, 209, 213; Benelli, *Voltaire metafisico*, 100-1.

(106) Postigliola, *Città della ragione*, 136.

في الجاذبية والقوة ليست مقنعة في ذاتها ولا تبرهن على وجود عناية إلهية، حيث دافعوا بدلًا من ذلك عن فكرة إسبينوزية مؤداها أن الحركة كامنة في المادة وأن كل الحركات مُسبَّبة ميكانيكيًا.(107)

وكانت حرية الاختيار من بين أول ضحايا سياسات التكافل اللوكي-النيوتني الأساسية في فرنسا. وكان فوفنارغ، وهو معجب مُتَحَمِّس لبولانفيلييه، قد رفضها في كتابه **رسالة في حرية الاختيار** (*Traité sur le libre-arbitre*) الذي صدر في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر،(108) وبحلول عام 1738 بدأ أعضاء آخرون في الحزب الفلسفي الطالع يُؤكِّدون أن دفاع لوك عن حرية الاختيار يعوزه التساوق: «بكل توكيد أنت محق»، فيما رد فولتير على هلفيتيوس بأسلوب مرتبك، في حزيران (يونيو) 1738، «في عثورك على صعوبة كبيرة في الفصل الذي ألفه لوك بخصوص القوة أو الحرية».(109) على ذلك، في حين رفض فولتير، على الرغم من شكوك مقلقة، التخلي عن «حرية الاختيار»، مدركًا أنها أساسية في عالم بويل ولوك ونيوتن وكلارك الفكري، واعتبرها من ثَمَّ أساسية «للتنوير» الصحيح، بدأ هلفيتيوس، مثل فوفنارغ، في مُعارَضة «حرية الاختيار» وخلود النفس لدى لوك، إلى جانب رأيه في الذهن كمقولة نشطة منفصلة بشكل شبه جوهري عن الجسم.

ومنذ أواخر أربعينيات القرن الثامن عشر، وكما أشير في الغالب، دمج بوفّون وهلفيتيوس وهولباخ في أنساقهم علم نفس «حسّي النزعة» وإبستيمولوجيا، كان طرحَهما القسّ إيتيان بنوا دو كوندياك (1715-1780). مثل فولتير، كان كوندياك يدين كثيرًا للوك، وهذا أمر غالبًا ما كان يُعَدّ شاهدًا إضافيًا على أن التنوير العالي الفرنسي كان أساسًا لوكيًا ونيوتنيًا. ويزعم هوبز أنه مكتشف كوندياك وأنه هو من قدمه لديدرو في فترة ما، عام 1744، حين لم يكن معروفًا وأكمل لتوه دراسته الإبستيمولوجية «اللوكية، **مقالة في أصل المعارف البشرية** (*L'Essai sur l'origine des connaissances humaines*) التي سبَّبت شهرته. وعلى الرغم من أنها مُنعت في البداية من قبل الرقابة، أعيدت طباعتها بعون من ديدرو(110) خلال عام 1746. وكان ديدرو وروسو وكوندياك، الذين كانوا آنذاك أصدقاء، يلتقون في جلسات نقاش منتظمة أو ما يصفه روسو «عشاءاتهم الأسبوعية»، وكان مابلي يشترك فيها أحيانًا.(111)

ورافضًا ديكارت ومالبرانش وإسبينوزا ولايبنتز «لتشكيلهم بنى ميتافيزيقية تأسيسًا على مبادئ عامة باستدلال قبلي»، أُعجب كوندياك في واقع الأمر بشدة بلوك ونيوتن، وأتباعهما، أساسًا لتعويلهما فحسب على «المُلاحظة والتجربة»، وعلى مُراكَمة معطيات الخبرة واختبارها، وعدم استخدام تعبيرات مُجرَّدة إلا كأدوات للتصنيف».(112) ومُفسِّرًا تمييز كوندياك بين «العقل المنهجي»

---

(107) Ibid., 135; Casini, 'Voltaire, la lumière', 40-1; Salaün, 'Voltaire', 705.

(108) Vauvenargues, *Traité sur le libre-arbitre*, 98-9, 106; McKenna, 'Vauvenargues', 207, 214.

(109) Voltaire to Helvétius, 11 Sept. 1738, Helvétius, *Correspondance générale*, i. 10.

(110) Rousseau, *Confessions*, 291; Quarfood, *Condillac*, 21.

(111) Rousseau, *Confessions*, 291; Roger, 'Diderot et Buffon', 233; Haechler, *L'Encylopédie*, 11.

(112) Gay, *Enlightenment*, i. 139;

انظر أيضًا:

Cassirer, *Philosophy*, 6-7.

والمُقارَبة الإمبيريقية الجديدة التي اعتبرها إرنست كاسيرر وبيتر غي، مثل كونديناك، ملمحًا أساسيًا في الفكر «التنويري» والروح النسقية، أي مقاربة مشيّدي الأنساق في القرن السابع عشر، أكد غي أن بطلَي كونديناك «هما لوك ونيوتن»، وهما عملاقان، فضح أولهما «سخف تشييد مُكوِّنات هائلة على مبادئ مُجرَّدة»، وأنجز الثاني مآثره العظيمة «بأن أرضى نفسه متواضعًا بملاحظة العالم من دون محاولة خلق عالم بيديه».(113)

وقد أنكر كونديناك بالفعل مشيّدي الأنساق العظام في القرن السابع عشر على هذا النحو، ولا ريب في أنه «أُعجب بلوك بوصفه أعظم الفلاسفة الحديثين».(114) غير أن نزعته «الحسّية» (sensationalism)، التي صبغت في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، لم تكن لوكية إلا جزئيًا، وفي حين أن كونديناك (الذي درس اللاهوت ثمانية أعوام وكان مؤمنًا حقيقيًا) كان فيلسوفًا لوكيًا أصيلًا، خصوصًا في مُقارَبته مشكلة الذهن-الجسم بفصله ذي الطابع الجوهري بين الجسم والنفس، والتوكيد على تقييد نطاق الفلسفة، فإنه من الخطأ أن نستنتج من ذلك أن نزعته الحسية، بحدّ ذاتها، ومن ثَمَّ تأثيره على «الفلاسفة»، كانت لوكية الطابع. ذلك أن الأمر لم يكن كذلك: ففي حين أن لوك يستبعد «الأفكار الفطرية»، معتبرًا الخبرة الحسية أصل كل الأفكار، فإنه يرى أيضًا أن لدى الفكر البشري ملَكات فطرية، أو «عمليات ذهنية»، لا سبيل في غيابها إلى مُعالَجة الأفكار، ولا تكون المعرفة بدونها ممكنة. وتشمل هذه قوى «الإدراك»، و«التأمل»، والرغبة و«الاحتفاظ» (أو الذاكرة) الحيوية بشكل خاص. وإنها لكونها غير مادية أيضًا، فهي إجراءات أو قدرات فطرية في الذهن.

وكانت «قدرة» الذهن على التجريد حاسمة. ذلك أنها، عند لوك، هي التي تُؤسِّس تمييزًا تصنيفيًا أساسيًا بين البشر والحيوانات. وكما رأينا، اعتقد لوك، خلافًا لديكارت، أن بعض الحيوانات على الأقل «في حالات بعينها تستدل عقليًا، مثلما لديها حسّ؛ ولكن بخصوص أفكار بسيطة فقط، تحصل عليها من حواسّها». حتى الحيوانات الأكثر تَطوُّرًا، في ما يقول، «مُقيَّدة بهذه القيود الضيقة، وليست لديها (في ما أرى) ملَكة توسيعها باستخدام أي نوع من التجريد».(115) وعلى نحو مماثل، على الرغم من تردده بخصوص كيفية صياغة تمييزه المرشِّد بين الكائنات «المادية» والكائنات «اللامادية»، يقر لوك دائمًا أن «هناك نوعين من الكائنات في العالم، يعرفها أو يتصورها الإنسان»، الكائنات «المادية بشكل خالص، من دون حسّ، ولا إدراك، ولا فكر»، و«الكائنات الحسّاسة، المفكرة والمدركة»، بما فيها البشر، لكنّ بعضًا منها، مثل الملائكة، ليس مُقيَّدًا بأجسام.(116) وكانت هذه الأنطولوجيا الثنائية المستويات أساسية ليس لنسقه الفلسفي فقط، بل أيضًا للتيار اللوكي الرئيس بمجمله، لأن هذا ما مَكَّنَ أنصاره من الاحتفاظ بمذهبه في ثنائية الروح-الجسم الفعلية والمصادقة على لاهوت طبيعي، على الرغم من أن لوك وفولتير احتفظا، بطبيعة الحال، بإمكان أن «الله يستطيع، إذا شاء، أن يضيف إلى المادة ملكة التفكير» من دون أن يكون الفكر كامنًا ومُتَأَصِّلًا في المادة.

---

(113) Gay, *Enlightenment*, i. 139.

(114) Aarsleff, 'Locke's Influence', 275.

(115) Locke, *An Essay*, 160; Jolley, *Locke*, 93; Chappell, 'Locke's Theory', 38-43.

(116) Locke, *An Essay*, 622-3.

مسألة ما إذا كانت المُصادَرة على «العمليات الذهنية» التي تُعَدّ أوضاعًا لامادية «بشكل لا لبس فيه» تُلزم لوك «بصحة ثنائية الجواهر» هي مسألة مَحَلّ جَدَل بين البُحّاث.[117] ولكن بصرف النظر عما إذا كانت تُلزمه بذلك، فلا ريب في أن نسق لوك يتضمن افتراضًا، صريحًا أو ضمنيًّا، لأنطولوجيا مكافئة «لثنائية الجواهر» من حيث نتائجها الفلسفية والأخلاقية واللاهوتية، شبه ثنائية تضمن الوجود المنفصل للذهن والنفس، كما يذكّرنا لوك مرارًا، بالإضافة إلى وجود الملائكة والأرواح، ومن ثَمَّ رفضًا مُمنهجًا للمادية. في الحقيقة، إنّ مجمل الربط بين الفلسفة واللاهوت، المركزي بشكل كبير في نسق لوك، كما هو مركزي في نسق نيوتن، يتوقف على نحو حاسم على ثنائيته الأساسية، وهي ثنائية تستلزم مفهومها في الإيماءات، والعلامات ومن ثَمَّ في الكلمات، بوصفها وظيفية بشكل خامل ومتميزة تمامًا عن مفهوم اللغة الأكثر تشكيليّة الذي طَوَّره دو مارسي، كوندياك، روسو، وديدرو. غير أن كوندياك وجد فكرة لوك في اللغة غير مقنعة.

ومُحفَّزًا بنقاش حيّ مع الأصدقاء، منهم ديدرو، وأيضًا بنقد لايبنتز لتَصوُّر لوك في «التأمل» على أنه مناقض لزعمه أن كل الأفكار تنشأ عن الحس، عدّل كوندياك بطريقة أساسية إمبيريقيّة لوك عبر استبعاد ملكاته الفكرية، حيث استعاض عنها بتدرّج من الحس الخالص والحساسية إلى العَلامات والكلمات، ومن العَلامات والكلمات إلى استخدام أكثر تَشَكُّلًا وتحليليّة، بطريقة تدريجية، للغة، وعنها تتطور بدورها سلاسل منطقية وأفكار مُجرَّدة.[118] وحسب كوندياك، يقود الإدراك الحسي أولًا إلى تشكيل علامات، ومن ثَمَّ أفكار، عبر توجيه أذهاننا إلى موضوع أو آخر، بدافع حاجات مادية أساسية والرغبة في المتعة وتَجَنُّب الألم. ويسمي كوندياك التركيز على الذهن، استجابة لتوَجُّهنا صوب شيء ما، عوضًا عن آخر، «بالانتباه»، وهو واحد من مصطلحاته المركزية. و«الانتباه» عنده هو الذي يفضي إلى ربط إدراكات مختلفة، تفضي بدورها، بمُجرَّد حصولنا على علامات عليها، وقُدْرتنا على تذكرها، إلى قيامنا بعمليات التجميع والمُقارَنة والمُقابَلة بين الأفكار، وتمكننا تحديدًا من تأمل إدراك في غياب الموضوع الذي أثاره في المقام الأول.[119]

من ثَمَّ، في حين أن الذاكرة عند لوك مُجرَّد استحضار لإدراك، فإن الذاكرة عند كوندياك تترجم بشكل نشط الإدراك إلى مجموعة من العلامات المُتعلِّقة برغبات الإنسان وشهواته. وعلى هذا النحو يُؤسِّس كوندياك إبستيمولوجيا إمبيريقية لا تعيّن، خلافًا للوك، ثنائية أنطولوجية ولا تعرض عائقًا فكريًّا واضحًا أمام نزعة ماديّة صرف. وكانت نتائج هذا التحول (بتقاربه اللاواعي مع إسبينوزا عبر تأسيس راديكالي لكل الأفكار على الحساسية وحدها) الواسعة النطاق، حيث ثَوَّرَ مفهوم الذهن، وفضلًا عن أشياء أخرى، جعل اللغة والإيماءة سابقين على الأفكار.[120] ومن

(117) Jolley, *Locke*, 81, 83-4; Charrak, *Empiricisme*, 17-19.

(118) Condillac, *Essay*, 91, 102-3, 214, 220; Cassirer, *Philosophy*, 25, 100; Jimack, 'French Enlightenment', i. 238; Roger, *Buffon*, 157; Charrak, *Empiricisme*, 16, 26-8, 32, 34, 37.

(119) Condillac, *Essay*, 24-6, 78; Jimack, 'French Enlightenment', 238; Charrak, *Empiricisme*, 52-3.

(120) Charrak, *Empiricisme*, 52-3; Vinciguerra, *Spinoza*, 106-9, 118-20; Duchesnau, 'Condillac', 92-4.

النتائج المقلقة عند المعتدلين الاستبعاد الناتج لتميز لوك بين البشر والحيوانات، تاركًا متبني حِجاج كونديلاك في مُواجَهة مأزق إحراج، فإما أن المادة، عبر إضافة إلهية، تُفكِّر في الحيوانات كما تُفكِّر في البشر بحيث لا يكون هناك فرق نوعي بين البشر والحيوانات وإمّا أنّ لدى البهائم نفوسًا خالدة.

بِنَظَر لوك، تنقل اللغة وتَتَشَكَّل من قبل عمليات لامادية يقوم بها الذهن وهي وسط خامل، في حين أكد كونديلاك، ومن بعده أشياع النزعة الحسية الفرنسيون كجماعة، على التواصل واللغة كفاعل نشط يُمكِّننا من تنظيم إدراكاتنا وتحليلها. تصبح اللغة إذًا العامل الأساسي في تكوين الأفكار، على الرغم من أن لغة البدائيين كانت في البداية، عندهم، مُتناثرة وتعوزها الدقة إلى حد كبير، فمعظمها مُجرَّد إيماءات ونخير وعويل بدائي. ولم تصبح اللغة دقيقة ومُرَكَّبة إلا بشكل تدريجي عبر خبرة جماعية باستخدامها.[121] وهكذا استلزمت هذه المُقارَبة بدورها مفهومًا مختلفًا تمامًا وأكثر رقيًا في تاريخ اللغة والأدب يقرّ بأنه يتبع مسارات أساسية في تاريخ «الروح البشرية» نفسها. وعلى هذا النحو، أضعف كونديلاك، بشكل حاسم، بل مميت، نسقَ لوك ولكن من دون أن يتخلى هو نفسه عن توكيد لوك على خلود النفس ولاماديتها، وفَصْلها شبه الجوهري عن الجسم الذي أكَّد عليه هو نفسه دائمًا، ولا عن دعوة لوك لتقييد نطاق الفلسفة، وقد هنأه قراؤه على كل منهما.[122]

دافع كونديلاك عن موقفه عبر مُقارَنة العمليات الذهنية بمبادئ نيوتن في الديناميكا.[123] تَتَعَيَّن مُهِمَّة الفيلسوف بِنَظَره في تحليل وتصنيف الحركات التي يلاحظها والآثار المرصودة، التي تَتمثَّل هنا في الإحساسات، ولكن ليس في الخوض في العلل النهائية لهذه العمليات، لأنه ليس في وسع أحد أن يلاحظها. من جهة أخرى، في حين سَلَّم مُؤيِّدون آخرون للوك، من أمثال فولتير، موبرتوي، ريومور، والعديد من رجال الدين الليبراليين، بأن الأفكار البسيطة انطباعات حسية، حققوا غاية بعينها، بعد عام 1746، من تبني أولوية العمليات الذهنية التي يقول بها لوك، والدفاع عن الدور الثانوي، كوسيط فحسب، الذي تقوم به اللغة، فضلًا عن مذهب لوك في «عدم قابلية الأفكار المادية للتبليغ» في عَقْد المُقارَنات والأحكام والاستدلالات وما في حكمها. بِنَظَرهم، ظلت هذه المواقف حصونًا دفاعية ضرورية ضد «الإسبينوزيين والربوبيين».[124] ذلك أنه في غياب مثل هذا الفصل، بصرف النظر عما اعتقده كونديلاك، فإن مذهب لوك، وكلارك، وفولتير في «لامادية النفس»، فضلًا عن خلودها، ورفض مماهاة الفكر بحساسية المادة، سوف ينهار حتمًا.[125] إن ثنائية لوك المصوغة بأسلوب غامض والأساسية (مهما أزعجت بيل) هي بالضبط ما جعل من فلسفته العائق

(121) Duchesnau, 'Condillac', 82-5; Dagen, *L'Histoire*, 97-9; Aarsleff, 'Locke's Influence', 275-7; Cherni, *Diderot*, 88-9; Pariente, 'L'effacement', 79-83; Pécharman, 'Signification', 90-4.

(122) Niderst, 'Modernisme', 310; Stenger, 'La Théorie', 107; Charrak, *Empiricisme*, 17-18; McManners, *Church and Society*, i. 664-5; Falkenstein, 'Condillac's Paradox', 412, 414.

(123) Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 11; Cassirer, *Philosophy*, 66; Ricken, 'Condillac', 267.

(124) Locke, *An Essay*, 88-9, 92; [François], *Preuves*, i. 42-5, 47; Roger, *Buffon*, 157.

(125) Roger, *Buffon*, 540-1; Dagen, *L'Histoire*, 99; Charrak, *Empiricisme*, 23-5.

الأول للمادية والإسبينوزية، والأفكار الراديكالية بوجه أعم. وبمعارضة المادية «الإسبينوزية» التي قال بها «المُفكِّرون الأحرار» في القرن الثامن عشر، كان هناك توكيد خاص من الفولتيريين واللوكيين الحقيقيين للحجّة التي تقول إنه ليس في وسع النفس المادية بشكل صِرْف بذاتها، إذا وجد مثل هذا الشيء، أن تؤدي وظائف التذكر والاستدلال العقلي والتفكر والمُقارَنة والاستنتاج، لأن هذه بالضرورة حركات ذهنية، في حين أن المادة، على حد تعبير أحد رجال الدين، «لا تقوم فيه هي نفسها بأي حركة».[126]

لهذا فإن كوندياك لم يُرَدْكِلْ (يجعل راديكاليًا) النسق اللوكي فحسب، بل قَوَّضَه بشكل مُدَمِّر باستبعاد مُكوِّناته الثنائية تحديدًا. بِنَظَر كوندياك، كما بِنَظَر «الفلاسفة» الأكثر راديكالية الذين أَثَّر فيهم، لكنهم لم يكونوا حلفاء مباشرين له، التأمل والذاكرة والحكم والمَلَكات الذهنية الأخرى مرفوضة كُلِّيًا كوظائف فطرية للذهن، والملكات الذهنية الأخرى تصبح المصدر الحصري ليس للأفكار البسيطة فقط، بل لمُجْمَل الوعي والفهم والفكر البشري.[127] وكجزء من عمله التخريبي، اعتبر كوندياك لوك مخطئًا ليس في جعل «العمليات الذهنية» مستقلة وسابقة على الخبرة الحسية فقط، بل كذلك في اعتباره مثل هذه العمليات التي يقوم بها الذهن سابقة على اللغة. وبعكس الترتيب، اعتبر كوندياك والفلاسفة الراديكاليون (في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر بمن فيهم روسو) حساسية الجسم على أنها تأتي أولًا، وبعدها تَتَطوَّر الأفكار واللغات البدائية؛ بعد ذلك تقوم هذه بالفعل بإنتاج أو على أقل تقدير إثارة الانتباه صوب العمليات الذهنية العقلية.[128]

وحتى إذا قامت فلسفة كوندياك بذلك ضمنيًا فحسب، لأن نظريته الأنطولوجية العامة خارج الإبستيمولوجيا تظل ثنائية،[129] فإنها تردّ كل الفكر والمعرفة إلى وظيفة يقوم بها الجسم والحساسية الطبيعية، حيث تقترح واحدية ذهن-جسم تنأى بشكل حاسم عن لوك وتحمل مضامين ميتافيزيقية وأخلاقية مختلفة تمامًا. ولهذا، فإن هذا النوع من الإبستيمولوجيا المُؤسَّس على الحس والخبرة، الذي يعرض الحساسية كمصدر لكل إدراك وتعبير وأفكار، ذو نكهة إسبينوزية من حيث مضامينه الواحدية. صحيح أن كوندياك، وهو رجل جبان، لم يكن يرغب بأي قَدْر في أن يظهر كمُؤيِّد للمادية، أو أن يوصف بنصير المادية، أو الواحدية، أو الحتمية. لوك، بِنَظَره، يظلّ العبقرية الفلسفية التي لا تضاهى، والمُدمِّر الذي لا يُنافَس للأنساق الزائفة والضارة. وبروح لوكية حقيقية، سعى إلى تبني كل من حرية الاختيار ولامادية النفس من دون مساس، مُحاوِلًا منع نزعته الحسية من أن تصبح مادية أكثر عمومية، ولكن بطريقة ليست مقنعة تمامًا ونظير عزل كل من

(126) [François], *Preuves*, i. 52-3, 96-102, 136-7.

(127) Condillac, *Essay*, 14-15, 24, 28, 32; Wellman, *La Mettrie*, 152; Dedeyan, *Diderot*, 274-88; Grossman, *Philosophy of Helvétius*, 57, 63, 68; Smith, *Helvétius*, 13-14.

(128) Condillac, *Essay*, 91, 104, 115-17; Charrak, *Empiricisme*, 72-5; Jimack, 'French Enlightenment', i. 238-40; Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment*, 96-7.

(129) Duchesnau, 'Condillac', 91-2; Vartanian, 'Quelques réflexions', 163; Charrak, *Empiricisme*, 53, 93.

حرية الاختيار ومذهبه في النفس كُلِّيًا عن تضمينات تدميره لعمليات لوك الذهنية الخاصة.(130) وهذا القلق الشديد للحُؤول دون أي توسعة لمضامين تدميره لعمليات لوك الذهنية الخاصة، لم يزد صلابة فحسب معارضته الشرسة للأنساق، و«روح النسق» بوجه أعم فحسب، بل أفضى أيضًا في كتابه **رسالة في الأنساق** (1749) إلى فكرة أن المبدأ الصحيح في مجال من مجالات الفلسفة أو العلم، مثل نزعته الحسية في الإبستيمولوجيا، لا يُعَدّ بشكل تلقائي صحيحًا في مجالات الفكر الأخرى.

وقد أنكر كوندياك أنّ مجمل ما يوجد تتحكّم به مجموعة مفردة من القواعد، متهمًا من يعتقدون في هذا بالماديين والمَلاحدة، مُضمِّنًا فيهم، بشكل محقّ، بيل، الذي يتهمه بأنه يُوظِّف «الخيرية» المرتبطة بفكرتنا عن الله في تشكيل «نسق» باطل جاعلًا هذا التجريد للخيرية والمساواة الإلهية أساس الأخلاق والتسامح والسياسة.(131) وعلى مثل هذه الأسس رفض كوندياك كذلك أن يُربط بـ**الموسوعة** حيث أنكر المفهوم الواسع للفلسفة الذي يقول به الآخرون، وحاول بدلًا من ذلك المُصالَحة بين لوك ولايبنتز وإنقاذ «النفس»، واصطف إلى جانب ريومور ضد بوفون، ونأى بنفسه بشكل قاطع عن ديدرو بعد أن بَيَّنَ له الأخير نَفْسه بوضوح على أنه مادي وملحد في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر.(132) ولهذا فإن الرجل الذي قَوَّض بشكل مميت النسق اللاهوتي-الطبيعي للإمبيريقية الذي تبناه لوك حاول مع ذلك أن يُقَلِّل من سطوة الفلسفة وتبنّى، على نحو غريب بما يكفي، بمُساعَدة لوك ولايبنتز، نقطة اتصال حيوية بين الفلسفة واللاهوت.

وباستبعاد ثنائية الذهن-الجسم وتبنّي «النزعة الحسية»، لم يُدمِّر «الفلاسفة» الراديكاليون، بالركون إلى كوندياك، مذهب لوك في الملكات الذهنية ولامادية النفس فحسب، بل عَزَّزوا أيضًا فكرة الذهن، ونشوء العقل، على أنه شيء يتطور عبر مراحل، حيث تنعكس الخبرة الجمعية في تَطوُّر اللغة والشعر والموسيقى وتَمثُّلات إستاطيقية أخرى للواقع، وهذا بُعد غائب بشكل واسع في الإمبيريقية اللوكية.(133)

هنا يمكن لفكر كوندياك وهلفيتيوس وبولانجيه وهولباخ أن يُعَدّ أقرب إلى فونتنيل وبولانفيلييه وفيكو منه إلى لوك أو نيوتن. ولأن التخيل اللاعقلاني والحكمة الشعرية تسبقان المفاهيم العقلانية في التطور عند الفرد والجنس البشري بشكل عام، حسب هؤلاء «الفلاسفة»، فإن أنساقهم تحمل مضامين مختلفة كثيرًا للتربية، وفلسفة الأخلاق، والإستاطيقا (الجماليات) من تلك التي يحملها نسق لوك. ولعل روسو قد اتخذ سبيله الخاص في الكثير من الجوانب الأخرى، ولكن في ما يتعلق بمركزية «الإنسان الطبيعي»، وأهمية التطور المبكر للعلامات، واللغة، والإستاطيقا (الجماليات)، يمكن أن نجادل بأنه أكثر نمطية [أو شبهًا] بـ«الفلاسفة» كجماعة.

---

(130) Proust, *Diderot*, 321; Firode, 'Locke et les philosophes', 61, 63; Duchesnau, 'Condillac', 90.

(131) Condillac, *Traité des systèmes*, 15; Ehrard, *L'Idée*, 684-5.

(132) Trousson, *Rousseau*, 133, 197; Van Kley, 'Christianity', 1095; Haechler, *L'Encyclopédie*, 17; Quarfood, *Condillac*, 23-4, 27-9.

(133) Aarsleff, 'Introduction', pp. xv-xvi; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 209.

لهذا كانت فلسفة لوك كُلّيًا، بِنَظَر «الفلاسفة» الأصغر سنًّا والأكثر راديكالية في منتصف القرن الثامن عشر، بمن فيهم لا متري الذي دمر لوك لأسباب تتعلق بنزعته المادية، أقل حيوية وتأثيرًا وإلهامًا وفي تفاصيلها أقل ألفة مما يزعم مُؤرِّخو التنوير بوجه عام.[134] أما بخصوص دلمبير، وهو «فيلسوف» يَكُنّ احترامًا كبيرًا للوك ونيوتن من دون أن يكون بأي معنى لوكيًّا حقيقيًّا، فإنه تحديدًا بزعم، في مُقدِّمته لـ **الموسوعة**، أن الموسوعيين استمدوا إلهامهم ومبادئهم الأساسية بشكل مُتحمِّس ومن دون تَحفُّظ من بيكون، وبويل، ولوك، ونيوتن، وهو زعم تكتيكي أساسًا، مُخادِع إلى حد كبير، ولا ينعكس إطلاقًا في محتوى **الموسوعة** الفعلي، طمأن ما يكفي من رجال الدين والأكاديميين والرسميين الملكيين بما مَكَّنَ من استمرار المشروع. وبالمُجاهَرة بوضوح عن ولاء لا يتزعزع للوك ونيوتن، مارس المُحرِّرون خدعة ماهرة، فَكَّكوا عَبْرها في البداية سلاح المُعارَضة، ومَهَّدوا الطريق بقوة لضربة استباقية مُدمِّرة سوف يكون لها أثر مُعمَّق في المسار المستقبلي لتنوير الغرب.

(134) Ehrard, *L'Idée*, 684, 719; Duflo, *Diderot philosophe*, 124-35.

بحلول بداية أربعينيات القرن الثامن عشر، نضجت فلسفة فولتير واكتسبت رصانة معيّنة، وتنزلت مكانة هيمنت بها على التنوير الفرنسي. غير أنه كان يُعَدّ بوجه عام، حتى سنة 1752، حليفًا لليسوعيين، وبابوية بينديكت الرابع عشر الإصلاحية، والأجنحة الليبرالية في كل الكنائس، التسامحية الأنغليكانية، والأرثوذكسية اليونانية، الإصلاحي منها والكاثوليكي. وكان هناك أيضًا في كل ذلك عنصر من التناقض. على المستوى الخاص، أدرك تمامًا حلفاؤه (وخصومه) «الفلاسفة» المُقرَّبون أن موقفه الفلسفي الحقيقي أشد عداء للتراث المسيحي والسلطة الكنسية مما افترضت سمعته وموقفه الذي كان يجاهر به في ذلك الوقت، وهذا تَضارُب كان مآله عاجلًا أم آجلًا أن يؤدي إلى مُضاعَفات خَطِرة.

وبالإضافة إلى حجب مدى عداوته للمسيحية، حاول فولتير التخفيف من حدة مسارات استعداء أخرى ممكنة. لم يكن يبدي رغبة شديدة في تحدي الوضع الاجتماعي والسياسي القائم، وكان المجتمع الراقي يتحدث عنه بشكل عامّ كما لو أنه يأمل في «تنوير» الطبقات الأدنى. «الرعاع»، فيما طمأن الكونتيسة بينتينك في حزيران (يونيو) 1752، بأنهم «لا يستحقون عناء أن نُفكِّر في تنويرهم».[1] غير أن مقتًا دفينًا للسُّلْطة الكنسية واللاهوت التقليدي، مهما كان خفيًّا لفترة ما، وحماسة بعينها للتبشير، ووخز ضمير بسبب تركه عموم الناس يعانون في مستنقع الدجل والأباطيل، كانت تُوجِّهه أحيانًا صوب اتجاه مختلف. وعلى أي حال فإننا نجده في عمله غير المنشور **قداس الخمسين** منزعجًا بوجه خاص من الرؤية التي يأخذ بها البعض وهي «أن من ينقل الأسرار إلى الناس إنما يُضلِّلهم»، إذ تعجب بأسلوب خطابي: ولكن ألا نستطيع أن ننوّر رجال ضمير سبّبوا مثل هذا «الاهتياج» للجنس البشري؟[2] هنا ثمة تَوتُّر لم يكن بالمقدور حله من المنظور اللوكي-النيوتني؛ وهذه ليست بأي حال معضلة فولتير الوحيدة: فبحلول ثلاثينيات القرن الثامن عشر كانت هناك كذلك صدوع مقلقلة في صرح تنويره اللوكي-النيوتني.

وكما رأينا، من بين الصعوبات النظرية العالقة حذر لوك المفرط، وتردده، في نسخ متتالية من مقالة بخصوص ما يسميه «الحرية المُتعلِّقة بالإرادة». في عام 1737، صديق فولتير الشابّ الثاقب النظر الفيلسوف الضابط فوفنارغ، فاحصًا حجج لوك في هذا الخصوص في كتابه **رسالة في حرية الاختيار**، أنكر كُلّيًّا موقفه، حيث اختار بدلًا من ذلك نزعة ضرورانية (necessitarianism) مُتشدِّدة، على منوال بولانفيلييه وإسبينوزا.[3] وفي حين ظَلَّ لوك عند فولتير البطل ذا القامة السامقة، الذي

(1) Lee, 'Le «Sermon»', 144; Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 170-1.

(2) HHL MS Fr, 79 [Voltaire], 'Le Sermon', 26v; [Voltaire], *Sermon des cinquante*, 21.

(3) Brykman, 'Locke', 173-6, 180, 183-5; Charrak, 'Statut', 188-9; Bove, 'Vauvenargues, une philo- sophie', 227, 234.

كان في الميتافيزيقا «في منزلة نيوتن في مجال معرفة الطبيعة»،[4] فإن فوفنارغ الذي كان مُستعدًّا لأن يسلّم بأن لوك فيلسوف عظيم يحتجّ أيضًا في هذا النص (غير المنشور آنذاك) على إطناب وغموض وتَرَدُّد و«تناقضات» الرجل الإنكليزي، ويضيف المُلاحَظة اللاذعة بأن فلسفته تركن أساسًا إلى «عقول عموم الناس»، أذهان العامة.[5] ومنزعجًا من مثل هذه الاعتراضات، أصبح فولتير هو الآخر، كما رأينا، قلقًا بسبب حرية الاختيار، لكنه ظَلَّ يُؤيِّد لوك، مطمئنًا هلفيتيوس، في حزيران (يونيو) 1738، بأن الحرية البشرية، تمامًا كما أَكَّد لوك، إنّما تكمن في عدم قيام المرء بما يشعر بأنه مُغوًى أو منجذب إلى القيام به حين يجعل ضمير المرء صاحبه على دراية بالطابع السلبي للفعل أخلاقيًّا بحيث يناقض الحكمُ الرغبةَ.[6]

الأخلاق، في ما يزعم فولتير، تَتطلَّب بالمطلق الاعتقاد في أن الاختيار الأخلاقي مُوجَّه إلهيًّا وأن الإرادة حرة؛ كما تتطلب أن يُشكِّل هذا «الاختيار» جزءًا أساسيًّا من تصميم الله. صحيح أن حجج هلفيتيوس وفوفنارغ ودو مارسي المضادّة، وشكوك فولتير نفسه المتزايدة، جعلته يُسلِّم في جلساته الخاصة بأنه لا يعرف كيف يرد على القضية التي تقر أن حريتنا في كبح رغباتنا ليست أكبر من حريتنا في ترك أنفسنا طوعًا لنزواتنا وميولنا؛ ذلك أننا في الحالين نأخذ من دون مُقاوَمة «بآخر فكرة خطرت على بالنا»، وهذه الفكرة الأخيرة ضرورية؛ ولذا «فأنا أقوم بالضرورة بما تخبرني به»..[7] مع ذلك فإن «حرية الاختيار» تظل أمرًا لا غنى عنه في «الدين الطبيعي» الذي يقول به فولتير، وهو يجاهر بأنه يرى أن الزعم بكائن علوي خلق العالم مُحتَّم أن يعني أن الله وَهَبَ البشر حرية الاختيار الأخلاقي.

فضلًا عن ذلك، لا يستطيع الذين يختلفون مع هذا، في هذه المرحلة، أن يفصحوا عن تباين مواقفهم مع فولتير العظيم بأكثر من الاحتجاج بصمت غريب، أو التململ برفق، أو الإنكار الكتوم. ذلك لأن آراء خصومه الراديكاليين، في عيون عموم الناس والسلطات، كانت بوجه عام أقل جدارة بالاحترام من آراء فولتير المعلنة، بل كانت غير مقبولة بالمطلق. وإذا كان مفهوم لوك في الذهن والإرادة قد فشل في الإقناع، وإذا كانت «قوى نيوتن الغامضة» ورؤاه في التسلسل التاريخي قد وُوجهت بمُقاوَمة عنيدة،[8] وسخر فونتنيل وبوفون وفريري ودورتو دو ميران ومونتسكيو جميعهم في جلساتهم الخاصة من لاهوت نيوتن الطبيعي ورؤاه في الخلق والعناية الإلهية والأصل الإلهي للأخلاق، فإنه لم يكن يناسبهم أن يجاهروا بذلك.[9] لقد أصبح يُهلَّل بشكل واسع لفولتير كأبرز أنصار التسامح، وحرية الفكر، و«الفلسفة»، وشخصية أكبر من الحياة تُحقِّق نجاحات باهرة في كل الأمكنة، وليس أقلها بلاطات باريس وبرلين وفي الفاتيكان، وهذا ظرف ضمنَ أنه، على المستوى العلني على الأقل، لا يستحق ولن يواجه مُعارَضة ولا نقدًا بل دعمًا مِن كل «الفلاسفة» (تقريبًا).

(4) Voltaire to Nicolas Claude Thieriot, 30 Nov. 1735, in Voltaire, *Correspondence*, iii. 262.

(5) Brykman, 'Locke', 176-7.

(6) Voltaire to Helvétius, [June? 1738], in Voltaire, *Correspondence*, v. 149.

(7) Voltaire, *Notebooks*, ii. 438; Wade, *Intellectual Development*, 630-1.

(8) Du Châtelet, *Réponse*, 36; De Pater, 'Inleiding', 19, 48-51.

(9) Roger, *Buffon*, 196; Ehrard, 'Voltaire', 950; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 209.

غير أنه كان هناك خلف الكواليس تَوتُّرات شخصية تتجاوز ما يُكشف عنه في العلن. لقد كان فولتير ومونتسكيو في آنٍ واحد «حليفين وعدوّين»، ينظر كل منهما إلى الآخر، كما لوحظ بشكل مناسب، بعيون مُتشكِّكة متخذًا موقفًا يكاد يصل إلى حد العداء الصريح. مونتسكيو، الذي كان لزامًا على فولتير أن يكيل له الثناء العلني بوصفه «أكثر الفلاسفة اعتدالًا وآخرهم»، كان بدوره كتومًا في العلن، ولكنه كان في الجلسات الخاصة يسمح بحرية لنفسه بترف السخرية من الخصائص النيوتنية «الغامضة» وبرفض فولتير بوصفه مُؤرِّخًا عاديًا، وأكثر من ذلك فيلسوفًا عاديًا.[10] ماركيز آرجون الأشد راديكالية بكثير من مونتسكيو، والحليف الفلسفي للماديين، مائلًا بشكل راسخ صوب الحتمية والإثارة الجنسية التي أصبحت مؤخّرًا صريحة في كتابه تيريز «الفيلسوفة» (1748)،[11] لا يختلف فحسب مع فولتير حَوْلَ بيل ولكن حَوْلَ أشياء أخرى كثيرة، وكان يقصر نقده العلني لكتاب عناصر على اقتراح أنه كان أحرى بفولتير أن يُخفِّف من ثنائه على نيوتن و«أن يُقلِّل من حدة ازدرائه لأسلافه».[12]

في غضون ذلك، اجتمعت حلقات فلسفية نشطة بشكل منتظم في باريس في غياب فولتير الذي كان بعيدًا معظم الوقت في سيراي-أن-شمباني حيث كان يمضي فترات طويلة منذ عام 1734 إلى أن توفيت مدام دو شاتليه أثناء الوضع عام 1749، أو يمضيها في بروكسل أو برلين. فقط خلال السنوات المُهِمَّة بشكل حاسم 1745-1748 قبل وفاتها، وأيضًا بعد وفاتها من تشرين الأول (أكتوبر) 1749 حتى حزيران (يونيو) 1750، أمضى فولتير، الذي أصبح آنذاك على وفاق كبير مع الحكومة الملكية، مرة أخرى فترات مُهِمَّة في باريس، ما مَكَّنَه من المُشارَكة إلى حد ما في المرحلة الحاسمة في تشكيل «الحزب الفلسفي» الفرنسي، على الرغم من أنه لم يقابل في ما يبدو ديدرو ولو مرة واحدة. وحين كان بعيدًا، حافظ لسنوات على مُراسَلات نشطة مع موبرتوي إلى أن رحل الأخير إلى برلين عام 1745، وهلفيتيوس وفوفنارغ الذي أجرى معه حوارًا أدبيًا وفلسفيًا مكثفًا، مُؤمِّلًا أن يحذو هذا «الفيلسوف» الشابّ حذوه بوصفه «المعلم»، لكن موقفه بوجه عام في أوساط «الفلاسفة» كان ضعيفًا.

ومن بين الأماكن التي كان «الفلاسفة» يُفضِّلون التقابل فيها مقهى بروكوب، ومقهى باليه رويال، ومقهى روتوند، ومقهى غرادو، ومقهى لوران، الذي كان فونتنيل يختلف إليه كثيرًا، ومقهى دي لا ريجنس حيث قابل ديدرو أول مرة روسو في آب (أغسطس) 1742، وهي أماكن يمكن للمرء أن يتناول فيها القهوة، والشكولاتة، والمُثلَّجات، وعصير الليمون، كما يمكنه بحرية نسبية أن يُعبِّر عن رؤى لا تحظى بالاحترام، ولكن ليس من دون أخذ بعض الاحتياطات.[13] (يقال إن بواندان، حين يتولى الحديث، غالبًا ما يشير إلى الله باسم «سيد الوجود» كي يربك جواسيس الشرطة). وكان معظم النقاش، كما هو مُتوقَّع، يدور حَوْلَ المسائل الكبيرة التي أثارها نيوتن وفولتير، فضلًا عن بيل الذي حظيت أعماله باهتمام كبير لدى ديدرو خلال تلك السنوات.

---

(10) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 195-7, 207-9; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 363; Lacouture, *Montesquieu*, 287.

(11) [D'Argens], *Thérèse philosophe*, 85, 141.

(12) Ehrard, 'Voltaire', 949-1; Walters and Barber, 'Introduction', 92-3.

(13) Dagen, *L'Histoire*, 161-2; Artigas-Menant, *Secret des clandestins*, 18.

وغالبًا ما كانت هذه المُواجَهات تُحرِّض المَلاحدة من ذوي التوجهات الراديكالية والربوبيين منكري العناية الإلهية، من أمثال بواندان، وليفيك دو بورينيه، وفريري، ودو مارسي، وفوفنارغ قبل وفاته المبكّرة في أيار (مايو) 1747، الذين تَشَكَّلت ثقافتهم الفكرية أساسًا مِن فونتنيل، وبيل، وبولانفيلييه، ضد المدافعين عن نيوتن ولوك والأفكار «الإنكليزية»، ومن بينهم موبرتوي إلى أن غادر في آب (أغسطس) عام 1745. في البداية، ضم المعسكر الأخير ديدرو الشابّ، وهو ابن أسرة ريفية كاثوليكية تقية، جعله نمط حياته وأذواقه وميوله يُعَدّ في ما يبدو منذ 1741 أحد «الفلاسفة» الباريسيين؛ وفي تلك الفترة المبكرة، فيما يتذكر لاحقًا، حلم بالتأسي بخطى فولتير ونشر شرح عام لأعمال نيوتن.[14]

لم يكن ديدرو وحده، بل كان حتى هلفيتيوس، ودلمبير وبوفون يتأسون أصلًا بفولتير ويتباهون بكونهم أتباعًا متحمسين للوك ونيوتن. ومنذ حوالى 1745، شَكَّلَ ما يُعَدّ في واقع الأمر أحدَ أكثر زمَرهم حيوية، فلسفيًّا واجتماعيًّا، الشابُّ ديدرو الذي كانت له موهبة خاصة في خلق الشبكات التعاونية وحلقات النقاش، إلى جانب روسو، بعد عودة الأخير إلى باريس من البندقية في تشرين الأول (أكتوبر) 1744، وكونديلاك ومابلي.[15] وكان ديدرو متحدثًا جيّدًا، وكانت تستهويه المقاهي حيث كان يمضي الكثير من وقته، كما كان على وفاق مع العديد من أبرز الناشرين الباريسيين، بمن فيهم الأكثر مهارة في نشر الأعمال السرية، من أمثال لوران دوران (Laurent Durand) الذي نشر له **أفكار فلسفية**، و**المجوهرات الطائشة**، وأهم منه أنطوان كلود برياسون (Antoine-Claude Briasson) (1700_1775)، القوة المُوجِّهة في فترة لاحقة لدى **الموسوعة**، وهو رجل أعمال ذو روابط مُهِمَّة في الخارج، خصوصًا، منذ عام 1737، مع «الأكاديمية الإمبريالية» في سانت بطرسبرغ.[16]

وكان منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر تحديدًا هو الفترة التي اختلف فيها «الفلاسفة» الشبان مع الفولتيرية. وكانت المقاهي الباريسية وحلقات النقاش قد شَكَّلت منتدى عُرضت هذه الدراما على مسرحه. غير أنه كانت هناك ساحة أخرى لا ريب في أنها أثّرت في تشكيل «الفلاسفة» الشبان، حيث تمثل أربعينيات ذلك القرن خطًّا فاصلًا من حيث الكمية والنطاق: ذلك أن هذا العقد هو أوج موجة المخطوطات السرية التي كانت تُوزَّع في العاصمة الفرنسية وأوساط المجتمع الراقي.[17] آنذاك أصبحت المخطوطات السرية، وإن لم تكن شيئًا جديدًا، تُوزَّع في العاصمة بأعداد غير مسبوقة، ولا شك في أنه كان لها أثر متزايد على حلقات النقاش. وفي عام 1747، بعد فترة طويلة من تولي ديدرو إدارة **الموسوعة**، كان من المعروف أنه دَوَّنَ شخصيًّا نسخة من مخطوط كتاب **تحليل الدين المسيحي**، وهو واحد من أهم الكتابات، وكما رأينا أحد أكثر النصوص إسبينوزية ومعارضة شرسة للمسيحية، كُتب حوالى عام 1723 ردًّا على دفاع هوتفيل عن المسيحية

(14) Damiron, *Mémoires sur Diderot*, 41; Proust, *Diderot*, 238-9; Quintili, *Pensée critique*, 86, 100.

(15) *Trousson, Rousseau*, 146-7, 197-9; Haechler, *L'Encyclopédie*, 11-16.

(16) Kopanev, 'Libraire-éditeur', 188-90.

(17) Paganini, 'Scepsi clandestina', 93-5; Varloot, 'Introduction', 15.

عام 1722.[18] وكما سوف نرى، لم تكن حقيقة أن نص هوتفيل والمخطوط السري الذي رد عليه كانا معنيين بشكل مركزي بإسبينوزا، ذات أهمية ضئيلة في تَطوُّر ديدرو في هذه الفترة، وفي دوره التشكيلي في خلق «الحزب الفلسفي».

وكان ديدرو، الذي سرعان ما أصبح أكثر قادة الرأي المُؤثِّرين ضِمْنَ الجيل الأصغر من «الفلاسفة»، قد بدأ سيرته الفلسفية في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر بدراسة الرياضيات وأعمال نيوتن، غير أنه سعى منذ حوالى عام 1740 إلى توسيع ثقافته الإنسية بدراسة الإنكليزية والإيطالية (وكانت لديه آنذاك دراية جيدة باليونانية واللاتينية). وقبل أن يمر وقت طويل، أصبح مُهيئًا للاستجابة لبحث المكتبات الباريسية عن محررين مستعدين للعمل الشاق ويتقنون الإنكليزية للتحضير لترجمة أعمال مؤلفين إنكليز للاستهلاك الفرنسي.[19] ومنذ نهاية عام 1741، بدأ في جولة مُكثَّفة من الترجمة والتحرير، وبحلول أيار (مايو) العام التالي أنجز أول كتاباته الأساسية، حيث ترجم تحت عنوان **تاريخ اليونان** (*Histoire de la Grèce*) النسخة المزيدة الجديدة (1739) من كتاب تمبل ستانيان **التاريخ اليوناني** (*Grecian History*) (1707).

وقد أمّن تمبل ستانيان (Temple Stanyan) (1677ـ1752) لديدرو منظورًا مفيدًا لليونان القديمة وأسهم في التشكيل المبكر لفكره السياسي، حيث تعد مسألة الكيفية التي فقد اليونانيّون بها حريتهم مسألةً مركزيةً في تَصوُّر ستانيان، ونتيجة لذلك كانت اليونان القديمة دائمًا مركزية في فلسفة ديدرو الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.[20] وكان ستانيان قد أثار أسئلة مُهِمَّة حَوْلَ التسلسل التاريخي. وبجهوده في تعزيز نسق نيوتن إبّان سعيه لتصحيح البيانات المقبولة الخاصة بالتاريخ الأقدم، حفّز ستانيان، ديدرو على تقصي مشاكل التسلسل الزمني القديم والتوراتي، ومن المُرَجَّح أن هذا أسهم في دعم نزعته المعادية للنيوتنية التي كانت آنذاك في بدايتها.[21] بعد ذلك، ترجم قاموسًا طبيًّا مُتعدِّد الأجزاء، وهو عمل مُضْنٍ لكنه وجّه الوضع الراهن في العلوم الطبية. غير أنه لا ريب في أن أكثر الأعمال المجزية فكريًّا هو ترجمته لكتاب شافتسبري **بحث في الفضيلة والاستحقاق** (*An Inquiry Concerning Virtue and Merit*)، حيث ظهرت ترجمته الفرنسية في أمستردام، تحت عنوان **مبادئ الفلسفة الأخلاقية** (*Principes de la philosophie morale*) عام 1745.

وعلى هذا النحو أصبح ديدرو معروفًا في الأوساط الفكرية كقائد للأنغلومينيا السائدة آنذاك ومُؤيِّدًا فرنسيًّا أساسيًّا لشافتسبري. وبحسبان تَوجُّه الأخير الربوبي ضد-المسيحي، احتفت المجلة اليسوعية تريفو بشكل مفاجئ بالمُفكِّر الإنكليزي احتفاء حماسيًّا، معتبرة «الفيلسوف» الشابّ مريدًا مكينًا للوك، ومدافعًا عن نظام أخلاقي مُطلَق، وداعمًا للمبادئ «الإنكليزية» بوجه عام.[22] وفي

(18) Varloot, 'Introduction', 15; ABM MS 63 (580), 118; Benítez, *Face cachée*, 144-5; Israel, *Radical Enlightenment*, 689-90.

(19) Trousson, 'Diderot helléniste', 182; Robb, 'Making of Denis Diderot', 137; Dziembowski, 'Défense du modèle', 90.

(20) Dedeyan, *Diderot*, 23-4.

(21) Ibid., 20-6.

(22) Pappas, *Berthier's* Journal, 163; Saada, *Inventer Diderot*, 70.

حين أن مجلة العلماء انتقدت شافتسبري، فضلًا عن المترجم الذي لم يُذكر اسمه، لفشله في إثبات «ضرورة الوحي»، وتفوّق المسيحية على كل الأديان، فإن مُراجَعتها للكتاب كانت تفضيلية، حيث هنأت ديدرو خصوصًا على تبيانه إلى أي حد «يعارض الإلحادُ الفضيلة» وأن الفضيلة الحقة تشترط قطعًا إيمانًا «بإله عادل وخيّر يثيب عباده».[23]

وقد عزز هذا الاحتفاء من جانب التيار الفكري والأكاديمي الرئيس موقف «الفيلسوف» الشابّ وثقته في نفسه، حيث رَبَطَه بشكل وثيق بالأفكار «الإنكليزية» والمعسكر الربوبي الفولتيري. وفي الوقت نفسه، كان للمُواجَهة مع شافتسبري أثر مُعمَّق وفي بعض الأوجه دائم على تَطوُّر فكره. وبِنَظَر ديدرو، فإن فلسفة شافتسبري الأخلاقية، المعزولة كُليًّا عن الدين وافتراضات الخطيئة الأصلية لكن المرتبطة برفض كل «خرافة»، على الرغم من إنكاره ما اعتبره زهد شافتسبري المفرط، ظلّت مركزية دائمًا في انشغالاته، ومرتبطة مباشرة مع ما اعتبره بنية الكون المُنظَّمة والمتساوقة، أو «نظام الأشياء العام».[24] وقد انطبق هذا التماسك الواسع النطاق أيضًا على مسائل الأخلاق والإستاطيقا (الجماليات) والفن، وهنا أيضًا تَبيَّن أن تشجيع شافتسبري وتأثيره ذو أهمية دائمة.

ظَلَّ توكد شافتسبري الحاجة إلى نسق يميز، بخلاف لوك ونيوتن وكونديلاك، حتى غزوات ديدرو المبكرة في مجال الفلسفة شاغلًا سائدًا، كما كان الحال في واقع الأمر عند التنوير الراديكالي بوجه عامّ، وهذا أمر مُفارِق حقيقة في ضوء ميله الدائم لأن يكون لانسقيًّا في عرْض أفكاره. غير أن شافتسبري ألهم فوق كل شيء ربوبية ديدرو المبكرة، وإن كان من المهم أن نتذكر أن ديدرو، بترجمته الحرة إلى حد كبير، لم يستوعب فحسب بل شكل «شافتسبري» جديدًا مُكيَّفًا مع البيئة الفرنسية المعاصرة.[25] وإذا كان ديدرو لم يقرّ إلا لفترة قصيرة «أنه يتبيَّن تمامًا إلى أي حد تسهم النزعة المُؤلِّهة الكاملة في الفضيلة وقَدْر الخلل الموجود في النزعة الإلحادية»،[26] فإنه لم يتوقف عن تبني رؤية شافتسبري بأن هناك عوزًا لفلسفة أخلاقية مُؤسَّسة بشكل جيد في الثقافة المعاصرة وأن الفلاسفة الحديثين أولوا اهتمامًا غير مناسب لهذا الجانب المهم. فكرة شافتسبري أن لدى الإنسان «حسًّا طبيعيًّا بالصواب والخطأ» وأن الحساسيّة الأخلاقية سابقة على أفكار حَوْلَ الله، وعند ديدرو الناضج مستقلة عنه، بدت له ذات أهمية أساسية. الأصعب على الحكم هو ما إذا كان شافتسبري أسهم كذلك في جمهورانية ديدرو المبكرة.

في البداية، ساند ديدرو حملة فولتير ضد المادية الحتمية والإلحاد، مُقِرًّا، مثل فولتير وشافتسبري، بأن الإلحاد يُقوِّض الأخلاق.[27] ويُقترح أحيانًا أنه في حين أن الأخلاق كانت ضِمْنَ «أكثر انشغالات ديدرو الدائمة»، لم يحدث أن طَوَّرَ نظرية نسقية في الأخلاق؛[28] غير أن هذا يقلل

(23) *Journal des savants*, (Apr. 1746), 211, 218-19; Harris, 'Answering', 242.

(24) Diderot, *Essai sur le mérite*, 41-2; Tortarolo, 'Epicurus and Diderot', 386-7.

(25) Pommier, *Diderot*, 20-5; Robb, 'Making of Denis Diderot', 142; Venturi, *Pagine*, 45.

(26) Löpelmann, *Der junge Diderot*, 97-8; Dedeyan, *Diderot*, 37-45.

(27) Diderot, *Essai sur le mérite*, 30-1, 80; Ehrard, *L'Idée*, 369-70, 449-50.

(28) Dedeyan, *Diderot*, 289, 295; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 466-7.

في ما يبدو، وكما رأينا، من شأن مدى تطويره رؤية متساوقة في المسائل الأخلاقية وتوجهه نحو نمط بعينه من النظريات الأخلاقية التي ربطها بأسلوب قاطع بالمجال السياسي، حيث تبنّى لاحقًا مبادئ طبيعانية مساواتية في مقالات في **الموسوعة** من قبيل **الحق الطبيعي** (Natural Right)، و**المواطن** (Citizen)؛ غير أنه من الواضح أن الاندفاع الأصلي نحو تشكيل نظرية أخلاقية معلمنة ومنفصلة كُلّيًا عن المعايير اللاهوتية ومعارضة بشكل جوهري لها، قد بدأ في مطلع الأربعينيات من القرن الثامن عشر، مع المُواجَهة مع شافتسبري، قبل أن تتطور بشكل أكبر في **أفكار فلسفية** (1746).[29]

وفي رسالة هي الأولى ضِمْنَ الرسائل المحفوظة التي تُوثِّق انشغالات فلسفية جادة، تمحورت حَوْلَ الإيمان والدين كان كتبها عام 1745 إلى أخيه، الذي رُسِم كاهنًا في العام التالي، قبيل أو بُعيد نشر ترجمة شافتسبري (التي أهداها لأخيه)، كان عزمه على فصل اللاهوت والدين نهائيًا عن الأخلاق (فضلًا عن الفلسفة) لافتًا وراسخًا. وليس من قبيل المُصادَفة أنه عبّر هنا عن خوفه الشديد من آثار التعصب الديني بأسلوب يذكّر بقوة ببيل، الذي لا ريب في أنه كان المؤثر الرئيس في رَدْكَلَة (تحويل إلى راديكالي) فكره في تلك الفترة. ومستحضرًا آثار الحروب الدينية الفرنسية التي لطخ فيها نصف الفرنسيين أيديهم «من أَجْل الدين» بدماء نصفهم الآخر، حيث قُمعت كليًا، افتراضًا من أَجْل دعم قضية الله'، «أول المشاعر الإنسانية»، كما لو أنه يلزم المرء أن يتوقف عن كونه إنسانًا «كي يثبت إيمانه»، استهجن بقسوة النتائج اللاإنسانية للتعصب الديني».[30] لم يفقد فصل شافتسبري الأخلاق عن الدين والنظرية التي تقول بالأسبقية الطبيعية للعاطفة الأخلاقية فِتْنته عند ديدرو، على الرغم من أنه أصبح في فترة لاحقة يدرك بشكل مُعمّق الصعوبات الفلسفية التي تواجه مثل هذا الموقف. غير أن ديدرو ارتأى أن التوتر بين الإيمان والأخلاق القويمة، الذي احتد بسبب نقاشات دارت بين الزمر الفلسفية الباريسية المتنافسة، كان قام بدور في زعزعة التزامه بصيغة شافتسبري للمُؤلّهة، وبشكل أوسع بمبادئ فولتيرية مُؤسَّسة على لوك ونيوتن ورفض كوندياك الجارف «روح النسق (المذهب)».

ولا شك في أنه بسبب تَشَكُّل رحلته الفلسفية الطويلة على هذا النحو، عبر حلقات نقاش منتظمة وحية، أصبح الحوار منذ البداية عند ديدرو بشكل واضح وأحيانًا بشكل أقلّ وضوحًا ملمحًا بارزًا في كتاباته. وخلال عام 1746، الذي صدر فيه كتاب كوندياك، تخلل النقاش، والتشكيك، والغموض، والخلاف، خصوصًا حَوْلَ العناية الإلهية والربوبية و«البرهان المُؤسَّس على التصميم»، أفكار ديدرو وأول كتاباته، **أفكار فلسفية**، الذي صدر غُفلًا من اسمه في نيسان (أبريل) 1746 حيث ظهرت كلمة «لاهاي» زيفًا على صفحة الغلاف. وفي تموز (يوليو)، حظر برلمان باريس الكتاب وأمر بتمزيقه وحرقه على يد الجلاد العام إلى جانب كتاب لا متري **التاريخ الطبيعي للعالم**، لكون كليهما «فضائحي ومخالفًا للدين والقواعد السلوكية». وكان تردده قد جعل بعض البُحّاث يُؤوِّلون النص على أنه لا يُؤيِّد ربوبية عناية إلهية يزعم مناصرتها بقَدْر ما يحاول الدفاع عن «مادية خفية وإلحاد

(29) انظر ملاحظات ديدرو في:

Diderot, *Essai sur le mérite*, 19-25, 27-31, 33-4, 37-44, 46, 49-53, 55-8, 143-4; also Diderot, *Pensées philosophiques*, 59-70.

(30) Diderot, *Correspondence*, i. 51-2.

ضمني».[31] غير أن الأرجح أن الإلحاد كان مُجرَّد أحد تيارين متصارعين يتنازعان الهيمنة على ذهن ديدرو.

ومهما يكن من أمر، فإن كتاب **أفكار فلسفية** يعكس بوضوح حدة المعركة الفكرية الباريسية الراهنة بين الربوبية النيوتنية-الفولتيرية والواحدية «الإلحادية» حَوْلَ مدى دعم البحث الحديث في التاريخ الطبيعي «للبرهان المُؤسَّس على التصميم»، ودحضه للمذهب الذي يقول بجوهر واحد.[32] وكان رئيس البرلمان قد شجب في تلخيصه كتاب ديدرو لكونه يساوي بين الأديان، وينكر الاعتراف بأي كائن علوي، وينصح البشر بتأسيس سلوكهم الأخلاقي حصريًا على حاجاتهم وانشغالاتهم الاجتماعية، و«عواطفهم بمفردها».[33] وقد لاحظ تيرغو، الذي كان فكريًا أحد خصوم ديدرو الشرسين ضِمْنَ المعسكر التنويري، أن الكتاب الذي صدر غُفلًا من اسم صاحبه بدا أشدّ خطرًا من النصوص اللادينية التي كانت تُوزَّع في باريس آنذاك بسبب تكثيفه الفكري وبراعة أسلوبه.[34]

وعلى المستوى الفلسفي، لعل أكثر ملامح الكتاب لفتًا للأنظار إعادته غير المساوِمة لتعريف الارتيابية وتأكيده جعلها أداة، أو خطوة أولى، لدى العقل نفسه. وبدلًا من اعتبار الارتيابية أساسًا وسيلة للتشكيك في العقل، كما كان معتادًا عند مونتين وآخرين، جعل ديدرو من الارتيابية هنا، مُتأسِّيًا ببيل ومخطوطات سرية عديدة، أداة أساسيّة للتشكيك في ما يعتقده البشر. الفيلسوف الحق عنده شخص يزن كل الحجج بحذر، يُشكِّك في كل شيء عُلِّم للبشر أو حُضّوا على الاعتقاد فيه، بحيث لا يعتبر حقًّا إلا ما يُؤيِّد العقل والمُلاحَظة الإمبيريقية أنه حق.[35] ما ليس غامضًا هنا هو رفض كل حلول أنصار الإيمانية والباسكاليين واللوكيين مشاكل العقيدة والخلق والمعجزات، ومحاكاة بيل وإسبينوزا في رفض كل مُحاوَلات عقد تمييز بين الحقيقة «التي تتجاوز العقل» والحقيقة «التي تتنافى مع العقل»، أي الحكم على ما هو حق حصريًا وَفْقَ البرهنة العقلية. ويلاحظ ديدرو في إضافاته اللاحقة إلى النص، «لو أنكرت عقلي لما بقي لدي مرشد».[36] وفي حين ظل في الظاهر يُقوِّض النزعة المُؤلِّهة، فإنه يعيد أيضًا تأكيده القوي على مبدأ بيل الأساسي في أن «الخرافة» شر أعظم من الإلحاد».[37]

مسار البحث الرئيس في **أفكار فلسفية** هو ما إذا كان «البرهان المُؤسَّس على التصميم» الذي يتوقف عليه النسق النيوتني، ومن ثَمَّ إستراتيجية فولتير، يظل مقنعًا. في المناخ اللوكي-النيوتني السائد آنذاك، لم يكن هذا بطبيعة الحال مذهبًا يسهل التشكيك فيه. أليس غاية في السخف، فيما

(31) Diderot, *Pensées philosophiques*, 15-26; Vernière, *Spinoza*, 567; Vartanian, 'La Mettrie and Diderot', 158-9; Ehrard, *L'Idée*, 449-50, 452; Stenger, 'L'Atomisme', 76.

(32) Pommier, *Diderot*, 36-7; Dedeyan, *Diderot*, 301-3; Bourdin, *Diderot*, 18, 20, 26.

(33) *Nouvelles ecclésiastiques* (1746), 136 (21 Aug.); Paganini, 'Scepsi clandestina', 89.

(34) Turgot, *Réflexions sur les Pensées*, 87; Trousson, *Denis Diderot*, 90-1.

(35) Diderot, *Pensées philosophiques* 24, 27-8; Benítez, *Face cachée*, 316-17; Paganini, 'Scepsi clandes- tina', 83, 86; McKenna, 'Vauvenargues', 203-4; Quintili, *Pensée critique*, 104-6, 109, 141.

(36) Diderot, *Pensées philosophiques*, 58; McKenna, 'Vauvenargues', 201-3, 207, 210.

(37) Diderot, *Pensées philosophiques*, 14; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 80-1.

تَعَجَّب أحد النيوتنيين الفرنسيين عام 1751، إنكار أن العيون للإبصار، والآذان للسمع، والأسنان للمضغ؟ مع ذلك، كما يرى هذا المؤلِّف، «هذا ما ينكره إسبينوزا»، في كتابه **الأخلاق**.[38] وكان ديدرو، في هذا الصدد، يصطف جزئيًا إلى جانب فولتير، وريومور، وموبرتوي، ويُسلِّم بأن البحث والنقاش العلمي يُؤيِّدان في ما يبدو صحة المذهب. الراهن، في ما يُؤكِّد ديدرو، أنه لا ريب في أن المرء لا يجد إلا في أعمال نيوتن، وموشنبروك، وهارتسوكر، ونيفنتات «شواهد مرضية على وجود عاقل علوي»؛ ويضيف، مشيرًا فيما يتضح إلى إسبينوزا، أنه بفضل الرجل العظيم وحده «لم يعد العالَم إلهًا».[39] مع ذلك، يتنصل العمل إلى حد بعيد من مُقدِّمات لوكية ونيوتنية أساسية، مُضمِّنًا في **أفكار فلسفية** تحت الرقم XXI إقرار ديدرو الأول أن الحركة كامنة في المادة، حيث يرصد فولتير في نسخته الشخصية (الموجودة الآن في سانت بطرسبرغ) اعتراضًا مؤداه أن حركة ديدرو الكامنة في المادة مُجرَّد «خرافة».[40]

وكما أن **أفكار فلسفية** هو ضد كوندياك (فضلًا عن لوك ونيوتن)، فإنه كذلك إعادة توكيد قوية على العقل بوصفه مرشد الإنسان الوحيد والحصري والحاجة إلى أن يكون العقل متّسقًا ومتساوقًا معًا. مع ذلك، يشي نص ديدرو في مجمله باضطراب مُؤكَّد في المنظور والحجّة، تأرجح مستمر، حيث يدرك المُؤلف اعتراضات خطيرة ضد اللاهوت الطبيعي، ومن ثَمَّ النيوتنية والفولتيرية بشكل أوسع، فيما يدرك في الوقت نفسه، مثل هلفيتيوس وفوفنارغ أن حرية الاختيار اللوكية قد لا تكون أكثر من محاباة عامة ينبغي على الفلاسفة تفكيكها. ومثل هذه التحفظات تجعله يصطفّ، في باريس تلك الفترة، في جانب دو مارسي، ليفيك دو بورينيه، بوفون، بورو ديلاند، بواندان، لا متري، بولانجيه، والتقليد المادي.[41] تأثّر أيضًا بمعنى قويّ، كما يظهر من كتابه **في كفاية الدين الطبيعي** (*De la suffisance de la religion naturelle*) (1746)، وهو نص قصير وآخر أعمال ما يعرف بفترته «الإنكليزية»، حيث شافتسبري، وتندال، وولاستون ضِمْنَ أهم المؤثرين في فكره، بحاجة البشر لتحرير أنفسهم من عبء ثقيل طالما تحملوه، عبء البؤس والمعاناة المفروضة على النفس التي يسببها الانحياز، والانقسام، والتعصب، والسذاجة والتي يلقي بلائمتها على الدين المُنزَّل فيما يظل يثق في أن انتصار «الدين الطبيعي»، وهو ربوبية نقية بأخلاق مبرمة إلهيًا تُبلَّغ من دون وحي، من القبيل الذي يُؤكِّده فولتير، سوف يُحرِّك عملية التحرر الشامل هذه.[42]

وفي عام 1746، لم يكن «الفيلسوف» الشابّ، الذي كان على وشك أن يجد نفسه على رأس مشروع **الموسوعة** العظيم، ملتزمًا على نحو لا يستهان به بالمادية أو الإلحاد؛ لكنه كان مُتحمِّسًا في إنكاره الوحي، والدين المُنظَّم، وكل المزاعم اللاهوتية، وعلى أسس كانت تشير

(38) [François], *Preuves*, i. 281.

(39) Diderot, *Pensées philosophiques*, 17-18; Venturi, *Jeunesse de Diderot*, 86; Vartanian, 'From Deist to Atheist', 53; Sejten, *Diderot*, 50-1, 82-4.

(40) Voltaire's MS annotation, RNLP MS Russian BNB N2577, p. 42.

(41) Brykman, 'Locke', 176-7; Bove,'Vauvenargues, une philosophie', 234 n.; McKenna, 'Vauvenargues', 203, 210.

(42) Diderot, 'De la suffisance', 55, 62-4; Duflo, *Diderot philosophe*, 72; Cherni, *Diderot*, 31-2.

بشكل واضح إلى ما وُصف بشكل صحيح «بإسبينوزية ديدرو الراديكالية».[43] وفي حين أنه ظَلَّ آنذاك يتفق مع فولتير على أن أفضلية الدين الطبيعي الأخلاقية ومعاملته كل البشر على أنهم متساوون بَيِّنة عقليًّا، وتتطلب من الفيلسوف الحق أن ينكر كل أديان العالم الفعلية لكونها مُجرَّد «طوائف» في الدين الطبيعي، مُصنِّفًا المسيحيين واليهود والمسلمين والوثنيين على حد سواء على أنهم «طبيعانيون وهراطقة وانشقاقيون»، فإنه كان جاهزًا أصلًا أكثر من فولتير للهجوم على تعاليم مسيحية جوهرية.[44] وبُعَيْد الحرْق العلني لكتابه أفكار فلسفية تسلّمت الشرطة احتجاجًا من كاهن رعية سان ميدار يصف ديدرو بأنه شخص غاية في الخطورة «يتحدث عن أسرار ديننا المُقدَّسة بازدراء».[45]

وفي هذه الأثناء، تَعَرَّضت شكوك متنامية حَوْلَ الربوبية و«البرهان المُؤسَّس على التصميم» اللذين لم يمل إليهما إلا في فترة لاحقة إلى المزيد من التقصي في عمله التالي، نزهة المرتاب (1747)، وهو نقلة في تَطوُّر فكره ذات تاريخ مثير. لقد أبلغت شرطة باريس عن وجود النص في وقت ما خلال العامين 1746_1747، حين كان فيه المُؤلِّف الشابّ أصلًا تحت المُراقَبة.[46] ولأنه كان عاجزًا عن نشره، وأمسك بحكمة عن توزيعه سرًّا، بسبب الضجة التي أثارها أفكار فلسفية، احتفظ بنسخته الشخصية الوحيدة في بيته، فاكتُشفت أثناء حملة تفتيش قامت بها الشرطة، عام 1752، وتمت «مصادرتها».[47] وفي فترة لاحقة، بعد أن دفن المخطوط في مكتبة شخصية للملازم العام في الشرطة عدة سنوات، اختفى المخطوط من دون أثر وافتُرض أنه ضاع. غير أنه ظهر ثانية بعد بضعة عقود، بعد «الثورة» حين عرضه في مزاد علني بائع كتب باريسي عام 1800، وأصبح محل نزاع بينه وبين ابنة ديدرو حَوْلَ حق الملكية، فحصلت نسخة الكتاب الوحيدة على تميز استثنائي، نسبة لأي نص فلسفي، فقد صودرت على يد شرطة باريس للمرة الثانية.[48]

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم ينشر في النهاية إلا بعد مضيّ سنين من القرن التاسع عشر، فإنه يكشف الكثير في ما يتعلق بتطور ديدرو الفكري في العامين الحاسمين 1746_1747. إن ديدرو يموضع المشهد المتخيل الذي يضع فيه جماعته الصغيرة من «الفلاسفة» بشكل مثير، في فترة ما بعد الانتصار الفرنسي في فونتنوا عام 1745، وهو تحديدًا التاريخ الذي شارك فيه ديدرو في مثل هذه الندوات الفلسفية التي أثرت بالشكل الأقوى في تطور تفكيره،[49] حيث أصبحت النغمة مختلفة عن أفكار فلسفية. ويتألف الجزء الأول من هجوم قاسٍ على الدين المنزل على منوال مخطوطات ما قبل عام 1740 السرية، حيث يُشكِّك صراحة في صحة الكتاب المقدّس، ويُعبّر عن تعجبه من أن يقوم الكائن العلوي بالإبلاغ عن مثل هذين العهدين للجنس البشري مُعبِّرًا عنهما بأسلوبين

(43) Quintili, *Pensée critique*, 189-90.

(44) Diderot, 'De la suffisance', 62.

(45) Diderot, *Correspondence*, i. 54; Trousson, *Rousseau*, 205; De Booy, *Histoire*, 19.

(46) De Booy, *Histoire*, 16-17; Diderot, *Œuvres*, i. 67-9.

(47) De Booy, *Histoire*, 26-7; Pommier, *Diderot*, 39.

(48) De Booy, *Histoire*, 39, 42-3.

(49) Diderot, *Promenade*, 177; Trousson, *Rousseau*, 199-200; Chemi, *Diderot*, 26-7.

أدبيين متفاوتين تمامًا، وبمثل هذا المحتوى المختلف، ما يجعل الله تعالى يبدو غير مبالٍ باختياره لسكرتاريته، أو يقترح بشكل كئيب «أننا نسيء في الغالب إلى ثقته».(50)

الذين يوقرون العهد الثاني (الجديد) يُدينون مُوقِّري العهد الأول (القديم) لكونهم «عميانًا»، في حين يصف الموالون للأول الآخرين بالمتدخلين و«المغتصبين»، وهذا مُنافٍ تمامًا للعقل! وفي الوقت نفسه، الذين يؤمنون بأن العهد الثاني هو الحق يعوزهم الحس النقدي إلى حد يحول دون إدراكهم أن كل سرديات القرن الأول الميلادي التي كتبها أشخاص غير مسيحيين، بمن فيهم فيلون ويوسيفوس (Josephus)، لا تذكر أي شيء من شأنه أن يُعزِّز المزاعم المسيحية، بل إنهم عمليًّا لا يقولون شيئًا ذا بال حَوْلَ المسيح أو معجزاته المزعومة. الراهن أن يوسيفوس، الذي ازدرى هيرودس (Herod) وضمّن بشتى السبل كل شيء يُشوِّه سمعته، لم ينبس ببنت شفة بخصوص قصة «مذبحة أبرياء بيت لحم» (التي يُفترض أنها اختُلقت بأسلوب ساخر). في الحقيقة، إنّه مُحتَّم أن يكون المسيحيون عميانًا، في ما يزعم ديدرو، لعدم رؤيتهم مضامين هذا السكوت المخزي من جانب «المُؤرِّخين المعاصرين إزاء زعيمهم».(51)

غير أن كل هذا لم يكن سوى مقدمة. الأمر المهم بخصوص نزهة المرتاب لا يَتعيَّن في الهجوم على الوحي أو المعجزات، بل الجدل الفلسفي المُركَّب اللاحق الذي عُرِض في الجزء الثاني. ذلك أنه يعكس قطيعة ديدرو التأملية بشكل مُعمَّق، وإن كانت شاملة، التي ظل يتكتم عليها إلا في جلساته الخاصة، مع عالم فولتير، والنيوتنية، واللاهوت الطبيعي، ومجمل مشروع تنوير فرنسي مُؤسَّس على لوك ونيوتن. وبروايته هنا في شكل حيوي في هيئة حوار طويل ومُركَّب، لا شك في أن انشقاق القطاع الأساسي من «الفلاسفة» عن النموذج «البريطاني» صَوْبَ المادية، وحتمية الجوهر الواحد (الواحدية)، والإلحاد، ونزعة مضادّة بشكل نسقي للنيوتنية، فضلًا عن موقف مُتمرِّد وساخر من فولتير، وهو تلميذ الفيلسوف الإنكليزي والمدافع الفرنسي والأوروبي المُبرِّز، قد اكتمل قبل المُجادَلة الفكرية الكبيرة في فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر، أي «المعركة حَوْلَ روح القوانين» التي اندلعت في عام 1748. وبحلول عامي 1746ـ1747، كان ديدرو قد انقطع ذاتيًّا عن «تنوير» فولتير؛ وعما قليل سوف يعلَن عن هذا للعالم.

في الوقت نفسه، كانت هناك شخصيات مركزية أخرى، من أمثال دلمبير، وبوفون، وهلفيتيوس، وبولانجيه، تنأى هي الأخرى عن فلك فولتير. صحيح أن دلمبير كان أقل وضوحًا في معارضته قيم لوك ونيوتن من ديدرو. ما أصبح يوصف مُؤخَّرًا بـ«إسبينوزية دلمبير» قد يبدو أول وهلة أنه لا يعني سوى إنكار كل الاعتبارات الميتافيزيقية واللاهوتية، بحيث تُحرِّره للتأمل في مجمل الواقع الطبيعي والبشري بعبارات رياضية ـ فيزيقية ومادية صرف.(52) «اللوك الخاصّ به» والذي يجاهر به لكنه المُشذَّب إلى حد كبير، وإسبينوزا الخاصّ به، قد يعدان متكافئين لأن كُلًّا من هذين المُكوّنين، الأول

(50) Diderot, *Promenade*, 191.

(51) Ibid., 211; Pommier, *Diderot*, 43-4.

(52) Dagen, *L'Histoire*, 382-3; Ehrard, *L'Idée*, 159-61; Le Ru, *D'Alembert philosophe*, 132-7, 169-70.

بصمت وبطريقة غير مباشرة والثاني صراحة، يستبعد كل «القوى الغامضة» اللامادية والنيوتنية تاركًا الفيلسوف مُستقلًا عن كل سلطة وموروث قائمين، من حيث المبدأ وعمليًا. ولكن في حين أن مثل هذا الإجراء يتسق مع الإسبينوزية، فإنه من منظور لوكي نوع من الدجل. ذلك أن لوك، على الرغم من كل إمبيريقيته وهجومه على المُقدَّسات فيما يتعلق «بالماهيات» والديكارتية، ظل دائمًا ملتزمًا فلسفيًا بشكل مُتشبِّث بنسق من العناية الإلهية، و«بخلق الله العالم»، و«خلود النفوس»، وفصل الإنسان عن سائر المخلوقات، ومذهبه في وجود الله «بحيث أن كل الدين والأخلاق الحقيقية ترتهن لكل ذلك».[53]

أصالة الإلهام النيوتني لفكر فولتير، إذًا، وتوقيره العميق للوك، لم يعكسا المسار الرئيس في التنوير الفرنسي إلا فترةً وجيزة، كما تَطوَّر في ثلاثينيات القرن الثامن عشر حتى منتصف أربعينياته. فضلًا عن ذلك، كان فولتير، بصرف النظر عن قَدْر براعة أعماله وصداميّتها، وعن قَدْر تأثير شخصيته المعمق على قرنه، مصلحًا اجتماعيًا وفكريًا في مجالات قليلة ومحدودة. وإذا كان اسمه أصبح في فترة لاحقة مرتبطًا بتَحُّول أساسي في التدين، لم يحدث أنّ نداء معركته «اسحقوا ذوي السمعة السيئة»، وحتى بعد ذلك بكثير، بعد أن قطع علاقته علانية مع الكنيسة، كان دعوة لتدمير تَديُّن الناس التقليدي الموروث: لقد كان هدفه دائمًا وأساسًا هو عدم التسامح والسلطة الكنسية بقَدْر ما أثّرت في الحياة والنخبة المثقفة. وكان مصلحًا سياسيًا بدرجة أقل. بخصوص الملوك، والأمراء، والنبلاء، قبل عام 1752، وحتى النوع المناسب من الكهنة، لم يكن لديه تَحَدٍّ حقيقي يُقدِّمه. وكان خصومه الفكريون (الأيديولوجيون) ضِمْنَ معسكر التنوير مختلفين تمامًا في هذا الشأن.

وإذا بدا أنه من المُفارِق أن تكون شخصية سامقة ومركزية كهذه في الحياة الفكرية والثقافية في عصره مؤيِّدة ومعارِضة في آنٍ واحد للمُؤسَّسة القائمة، فإن فلسفته وإستراتيجيته العامة ظلتا متّسقتين بشكل لافت عبر سيرته الطويلة منذ وقت إقامته في إنكلترا وبعد ذلك. في بريطانيا نفسها، وفي مستعمراتها الأميركية، خصوصًا في الفترة التي سيطر فيها على المشهد الفلسفي، كان يُنظر إليه في البداية بشكل إيجابي، بسبب مواقفه الحماسية لمصلحة المُؤسَّسات الإنكليزية والفلاسفة الإنكليز. غير أن هذا هو الآخر تغيّر، منذ ستينيات القرن الثامن عشر، حيث أصبح ينظر إليه في العالم الناطق بالإنكليزية بشكل مستهجن، وكقوة مشاغبة تُحرِّض على مواقف لادينية، لم يَعُدْ فولتير ستينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر وبشكل مُبرَّر تمامًا موضع تعاطف أبناء بلد لوك: «لقد كنت لكم رسولًا وشهيدًا».[54]

كان صعود «التنوير البريطاني» الفكري والثقافي في فرنسا إذًا قصير الأجل، ولم يكن مُعزَّزًا إطلاقًا وكان عصره، عند «الفلاسفة» الشبان المُبرِّزين، بحلول وقت معركة فونتنوا (1745)، قد ولى من منظور المقاصد العملية إلى غير رجعة. وإذا كان كل من فولتير، في أفكاره الخاصة، وخصومه

---

(53) Locke, *Essay*, 622; Harris, *Of Liberty and Necessity*, 21, 28-30, 34.

(54) Voltaire to Horace Walpole, 15 July 1768, Voltaire, *Correspondence*, xxxiii. 449; Willey, *Eighteenth-Century Background*, 235; Hutchison, *Locke in France*, 203; May, *The Enlightenment in America*, 39-40.

الكهنوتيين، من أمثال فرانسوا والأب فرانسوا أندريه بلوكيه (the Abbé François-André Pluquet) (1716_1790)، قد وصفوا الرجال الجدد، وليس أقل منهم جيل بولانفيلييه، ودو مارسي، وفريري، بأنهم إسبينوزيون، فإن ديدرو في جلساته الخاصة، وفي فترة ما، بشكل واضح، حتى في الموسوعة، يصف حزبه بـ «الإسبينوزيين المعتدلين» أو «الإسبينوزيين الجدد».[55] وهذا، الأبعد عن أن يكون «استخدامًا فضفاضًا» أو مُجرَّد لقب مقصود منه الترويج، كان له منطق واضح لأن هذه الطائفة عُنيت بشكل حصري بـ «الهنا والآن»، زاعمة أن مجمل الواقع محكوم بفئة مفردة من القواعد، ومستبعدة بشكل قاطع كل فعالية فوق طبيعية، ورافضة بشكل مطلق حرية الاختيار ولامادية النفس، بالإضافة إلى النعيم والجحيم، ولم تعترف بالشياطين ولا بأي أرواح أخرى منفصلة عن الأجسام، وسخرت من كل حديث عن الخيمياء والسحر، فضلًا عن التسلسل التاريخي الغامض الذي يقول به نيوتن، ووضعت توكيدًا جديدًا على المساواة وحرية الفرد، وكانت ملحدة بشكل واسع، وذات ميول هيلوزوية. وهم لم يختلفوا بشكل مُعمَّق ويعارضوا فحسب لوك ونيوتن فيما يتعلق بالفاعلية فوق الطبيعية والنفس وافتداء الإنسان، فضلًا عن النظرية الأخلاقية ومواضيع سياسية مثل التسامح والمصلحة العامّة، بل كذلك في رؤاهم في الفيزياء والبيولوجيا، خصوصًا مذهبهم في الطابع المكتفي ذاتيًا، والمُنظَّم ذاتيًا، بالإضافة إلى التساوق المادي الداخلي الذي يتصف به مجمل الواقع (الطبيعي) والظرف الإنساني. وبعد عام 1746، لم يعد ديدرو وحلفاؤه لوكيين أو نيوتنيين إطلاقًا؛ على العكس، كانوا خصومًا كُلِّيًا ولكن بطريقة ضمنية لإرثهما.

لقد كان التنوير عبر_الأطلسي الغربي، منذ بدايته، ثنائية من التنوير المعتدل والراديكالي، ثنائية صراع وتفاعل جدلي. ولم يكن التنوير إطلاقًا حركة مفردة، وما كان له أن يكون كذلك في السياق الفكري في عصره. ولكن لم يتضح إلا منذ نهاية الأربعينيات في القرن الثامن عشر، بسبب التأثير الواسع للتوترات الفكرية والثقافية المتصاعدة في فرنسا، أن ما كان يحدث لم يكن سوى صراع ثابت وعامّ بين تأويلين متنافسين للإنسان والكون وبرنامجين متنافسين في الفعل الاجتماعي والأخلاقي، أحدهما معتدل فكريًا ومحافظ اجتماعيًا والآخر، في جوهره، ثوري؛ في حين اندفع ضد كليهما، مُؤثِّرًا مباشرة في الناتج، غضب وكراهية وإحباط نزعة مضادّة للتنوير حظيت مع ذلك بدعم أكثر اتساعًا. هناك كان صراع فكري ثلاثي الأطراف استمر بوجه عام بأسر العالم الغربي لقرنين لاحقين من الزمان.

---

(55) Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, xv, 'art. 'Spinosiste', p. 474; Vernière, *Spinoza*, 596; Vartanian, 'Diderot and Maupertuis', 55-8; Israel, *Radical Enlightenment*, 711-13.

31

«الملحد الفاسق»

1. «قضية لا متري» (1745–1752)

ثمة مُجادَلة لافتة ومُطوَّلة إلى حد كبير أثّرت في مسار التنوير المبكر كانت اندلعت في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر وتمحورت حَوْلَ شخصية الطبيب-الفيلسوف جوليان أوفري دو لا متري (Julien Offray de La Mettrie) (1709–1751)، الذي ولد في سان مالو. ولم تشوّه هذه القضية الفلسفية والعامة تمامًا إلى حد كبير آراء مُوقَّرة فحسب بل شَكَّكت أيضًا في قيم الفكر التنويري الأساسية ومعناه، وفي عَلاقة الهامش الراديكالي بالمجتمع القائم، بأسلوب كانت له مضامين واسعة النطاق بخصوص المستقبل، فضلًا عن تسليط الضوء على خصوصيات الأساليب المُكَرَّسة في الرقابة الفكرية وكثّفت حدة المُجادَلة التي استمرت طويلًا حَوْلَ التسامح وحرية الصحافة. والأهم من كل ذلك، أنها سببت قطيعة دائمة وتامة بين لا متري والقطاع الرئيس من «الفلاسفة» الراديكاليين.

بدأت الحادثة باللغط الذي أثاره في باريس نشر المخطوط السري عام 1745، حيث ظهرت «لاهاي» على صفحة الغلاف، من كتاب لا متري **تاريخ النفس الطبيعي** (*L'Histoire naturelle de l'âme*). وعلى الرغم من المُداهَنة الشفهية للاهوت الطبيعي، المصاحبة بشكل مثير برفض قاطع لفلسفة نيوتن،[1] ولخلود النفس، وشجب إسبينوزا لإنكاره الله وجعله الإنسان «آلة حقيقية» و«عرضة لأكثر الحاجات ثباتًا»، لم يكن صعبًا على أحد أن يكتشف اللب اللاديني أساسًا للكتاب.[2] زعمه الجارف أنه لا شيء «حسن» أو «شائن» في الطبيعة، «عادل» أو «جائر» بشكل مطلق،[3] تمامًا مثلما أقر إكسينوفانس وميليسوس وبارمنيدس منذ زمن طويل، والمضامين المادية في تَصوُّره الفسيولوجي للذهن بزعمه أن قدرتنا على التفكير إنما تنشأ عن تنظيم بعينه في الذهن وآلية أجسادنا، سبّب بشكل مُتوقَّع شجبًا كنسيًّا وضجة عامة.[4] لا متري، الذي عرف ميسليه، وكتاب دو مايه، **تيليمد**، وكتابات ماركيز آرجون، وعرَف، مثل ديدرو، كتاب دو مارسي **التقصّي**، وفي حين يقر بإعجابه بلوك، يُدمِّر بالكامل نظريته الإبستيمولوجية عبر تقويض «ملكاته» الذهنية غير-المادية وتحويل الأوضاع والإجراءات الذهنية إلى عمليات تشريحية وفسيولوجية، بينما أنكر في الوقت نفسه مثل دو مارسي، وخلافًا لكوندياك، تأسيسه اللاهوتي.[5]

---

(1) Masseau, *Ennemis des philosophes*, 205, 225; Panizza, 'L'Étrange matérialisme', 100.

(2) La Mettrie, *Histoire naturelle*, 248.

(3) Ibid., 250-1.

(4) Frederick the Great, *Éloge*, 108; Vartanian, *La Mettrie's* L' Homme machine, 5.

(5) Panizza, 'L'Étrange materialisme', 101; Wellman, *La Mettrie*, 149-55; Thomson, '*L'Examen*', 367-8.

وبعد أن رأى أساتذة السوربون أنه «يرد كل شيء إلى المادية، في حين لا يعترف بوجود أي كائن روحي، ينكر حتى وجود الله»، شجبوا من دون تحفّظ المُؤلف المجهول الاسم لكونه «ملحدًا».[6] وقد احتج أحد النقاد صراحة بأن «تلميذ إسبينوزا هذا» الذي لا يعترف بأي جوهر متميز عن المادة، ويعتبر المادة المصدر الوحيد «لنظام العالم وتَدبُّره» والأساس الوحيد للحركة، لا يقر «مُحرِّكًا أول» يتميز عن الكون نفسه:[7] وهذه «هي الإسبينوزية في أساسها».[8] وبنقاش باريس المثقفة بأسرها للفضيحة في حزيران (يونيو) 1745، صادرت الشرطة ما تَبقّى من نسخ الكتاب وحَوَّلتها إلى الباستيل.[9]

ورافضًا المفاهيم الديكارتية والمالبرانشية في المادة كشيء مُحدَّد عبر الامتداد وحده، يُؤكِّد لا متري أن المادة تحوز أيضًا خاصيتين كامنتين أخريين: القدرة على الحركة الذاتية والحساسية الكامنة.[10] ولم يفشل أحد في رؤية أن هذه الفلسفة الأبعد ما تكون عن التأسيس على لوك (أو نيوتن)، تُدمِّر كُلِّيًا المُكوِّن اللوكي-النيوتني وأنها تتكافأ بشكل واسع، في الميتافيزيقا على الأقل، مع «الإسبينوزية». صحيح أن لا متري أنكر في هذه المرحلة المبكرة أن يكون هو وبطله الهولندي في الطب هيرمان بويرهاف (Herman Boerhaave) إسبينوزيّين، حيث شجب إسبينوزا بوصفه «وَحْش الشكوكية».[11] لكن هذا صدم المجايلين لكونه خداعًا صريحًا، صُمم لتشتيت الانتباه عن «إلحاد» الكتاب الذي نادرًا ما تم التكتم عليه. ومُجادِلًا بأن الحركة، «والقوة المُحرِّكة للفكر»، كامنتان في المادة وأن المادة-الحركة-الفكر هي القوة الخلاقة الوحيدة في الطبيعة، مازجًا بشكل قاطع بين الجسم والذهن، استبعد لا متري كل غائية وكل منظور يقول بحضور محايث لروح العالم على منوال أفلاطوني أو رواقي.[12] وحسب لا متري، الطبيعة العمياء، لا العناية الإلهية، مسؤولة عن ظهور «تصميم» في الكون وعن التنوع العظيم في الأنواع. هنا مرة أخرى، اقترب من إسبينوزا، وميسلييه، ودو مايه، و(لاحقًا) ديدرو، على الرغم من أن بحث لا متري في اتجاه نظرية في التطور ظل أكثر تَطوُّرًا من بحث ديدرو، الذي عبّر عنه بعد بضع سنين، في كتابه **أفكار في تأويل الطبيعة** (*Pensées sur l'interpretation de la nature*) (1753).[13]

وفي 7 تموز (يوليو) من عام 1746 شجب برلمان باريس (في المرسوم نفسه الذي حظر فيه عمل ديدرو **أفكار فلسفية** كتاب لا متري لكونه، متظاهرًا بتقصي الطبيعة وعمل الذهن البشري، يرد الذهن إلى المادة، مُقوِّضًا بذلك «أساس كل الدين وكل الفضيلة».[14] «وقد أمر

---

(6) *Lettre de M., maître en chirurgie*, 113.

(7) Ibid., 114, 117; Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 42.

(8) *Lettre de M., maître en chirurgie*, 120.

(9) *Archives de la Bastille*, xi. 261, de Rochebrune à Marville, 28 June 1745.

(10) *Lettre de M., maître en chirurgie*, 121-2; Morilhat, *La Mettrie*, 54-5.

(11) La Mettrie, *Histoire naturelle*, 247-8.

(12) *Lettre de M., maître en chirurgie*, 117-18; Ehrard, *L'Idée*, 237-8; Morilhat, *La Mettrie*, 51-2, 59; Panizza, 'L'Étrange matérialisme', 107.

(13) Wellman, *La Mettrie*, 199, 204-5.

(14) 'Documents', in *Corpus*, 5/6 (1987), 131.

بتمزيقه بطريقة رمزية وحرقه في ساحة البرلمان، كما منع بيعه تحت طائلة عقوبات مُشدَّدة. وفي تلك الفترة، كتب لا متري، وهو رجل ذو ميول غريبة بشكل مُميَّز، تَصوُّرًا مُفصَّلًا عن الضجة العامة إلى مدام دو شاتليه (التي كانت له معها، مثل موبرتوي قصة غرامية)، مداعبًا إياها بإقرار أنه فوجئ هو نفسه بالمحتويات الإلحادية التي اشتمل عليها كتابه المنشور غُفلًا من اسم صاحبه.

غير أن العليمين ببواطن الأمور لم يحتاجوا إلى وقت طويل لاكتشاف أن لا متري هو مُؤلِّف **التاريخ الطبيعي**، فالتقارير التي تفيد بذلك أكثر ثقةً وتأكيدًا من تلك التي تزعم أن ديدرو هو مُؤلِّف **أفكار فلسفية**. وفي الحقيقة فإنّ ثمة هجومًا قاسيًا على **أفكار** ظهر في روون عام 1747، نسب الكتاب إلى لا متري، على الرغم من اشتماله على بعض الانتقادات المُبطَّنة له.[15] وقد تُرِك الأمر للا متري نفسه كي يحاول تصحيحه بعد بضعة أشهر، في كتابه **الإنسان الآلة** (1747)، حيث يلاحظ أن **أفكار** قد كتب بالفعل من قبل ديدرو (الذي ربما عرفه منذ عشرينيات القرن الثامن عشر حين كانا طالبَين في كوليج آركور في باريس) ولا ريب في أنه قابله أيضًا بعد عودته إلى باريس، قادمًا من سان مالو، عام 1742، والذي أصبح يقوم هو الآخر بانتقاده.[16] مع ذلك، ظهر **الإنسان الآلة** في الخارج أيضًا غُفلًا من اسم صاحبه، وقد ظلّ الافتراض بأن لا متري كتب بالفعل العملين سائدًا في السنوات القليلة التالية في هولندا وألمانيا.

وفي حين أن العناصر الأبيقورية أصبحت تدريجيًا أشد وضوحًا في بنية فكره، كانت مادية لا متري من أوجه حاسمة أكثر إسبينوزية منها أبيقورية، خصوصًا في ما يتعلق بالذهن. وهو يفهم الذهن على أنه غير متمايز فيزيقيًا عن الجسم، وشيء مُحتَّم تمامًا، على طريقة الأجسام نفسها، حيث القدرة على التفكير ناشئة عن تنظيم أدمغتنا وأعصابنا وأعضاء أخرى وليس عن وجود «نفس» لامادية تتألف من جوهر مراوغ بشكل موارب. ويقرّ لا متري هذا الالتزام القوي «بالنسق» نفسه الذي حسب كاسيرر (Cassirer) مخطئًا أنه لا يُميِّز التنوير والذي يُميِّز بالفعل ميسليه، ودو مارسي، ومجمل التنوير الراديكالي (فضلًا عن فولتير ومونتسكيو)، مُتبنيًا بشكل قاطع مذهب الجوهر الواحد (الواحدية).[17] وبحلول عام 1747، توقف عن التظاهر بخلاف ذلك، فاعترف صراحة بأنه تابع لإسبينوزا، في الصفحة الأخيرة من كتابه **الإنسان الآلة** حيث أقر «أنه يوجد في الكون ككل جوهر يُعدَّل بشكل مُتنوِّع»؛ وهذا إقرار لا سبيل لقراءته في أوروبا آنذاك إلا كإعلان صريح عن الإسبينوزية.[18] ولهذا كان متسقًا كُلّيًا مع محتوى العمل الجديد، وأيضًا مع الحظر العام من قبل الحاكم العام على الأعمال الإسبينوزية، أن قامت اللجنة التنفيذية في مقاطعات هولندا في شباط

---

(15) Saada, *Inventer Diderot*, 63, 66-9, 76.

(16) La Mettrie, *Machine Man*, 24; Vernière, *Spinoza*, 537.

(17) *Lettre de M., maître en chirurgie*, 120-1; Cassirer, *Philosophy*, 55; Thomson, 'La Mettrie ou la machine', 21-2; Morilhat, *La Mettrie*, 49-50.

(18) La Mettrie, *Machine Man*, 39; *Nouvelle Bibliothèque germanique*, 5 (1748/9), 335; Dupré, *Enlightenment*, 27; Duflo, *Diderot philosophe*, 220.

(فبراير) 1748 بمنع **الإنسان الآلة**، الذي صدر قبل بضعة أسابيع في ليدن، لاشتماله على «رؤى إسبينوزا المؤذية واللادينية».[19]

وعلى الرغم من المسحة الإمبيريقية القوية في مُؤلَّفات لا متري، وعادته في تأسيس حججه على ملاحظات فسيولوجية وطبية،[20] وألفته بلوك، فإن المُجادَلة المعاصرة حَوْلَ أعماله لم تُركِّز إطلاقًا بأي قَدْر مُهمّ على لوك، أو هوبز (الذي يكاد لا يذكره) أو نيوتن، الذي ينكر لاهوته-الطبيعي صراحة،[21] لكنه مَعْنيّ دائمًا بديكارت، ومالبرانش، وإسبينوزا، ولسبب وجيه، لأن المسألة الأكثر تَحدّيًا التي تثيرها مادية لا متري الإمبيريقية، كما لاحظ رجل الدين الخطيب لـولارج دو ليناك في عام 1753، هي ما إذا كان هناك سُبُل إمبيريقية صحيحة لإثبات وجود «جوهر» روحي في الإنسان منفصل دائمًا عن «الجوهر» المادي لكنه يوجد معه بشكل مُؤقَّت.[22] ولإنقاذ ثنائية ديكارت ومالبرانش في الجواهر، طَوَّر لولارج نظرية في «الإحساس الحميمي»، وهو إحساس منتشر حَوْلَ النفس يختبره كل شخص ويَتعيَّن حسب لـولارج أن يكون واقعًا مُؤكَّدًا ولاماديًّا.

غير أن ما هو إسبينوزي بشكل حقيقي في لا متري إنما يقتصر على مُقارَبته مشكلة الذهن-الجسم، حيث ينكر العناية الإلهية والغائية، ومفهوم المادة، أي فلسفته في الطبيعة، والحياة، والفسيولوجيا، والجسم البشري، ويستبعد «حرية الاختيار»، معتبرًا كل الفعل البشري مُحتَّمًا بشكل ثابت.[23] من منحى آخر، لم يكن الباقي بأي حال إسبينوزيًّا. وبحسبان توكيده المتصاعد مبدأ المتعة، واختزاله الثنائية الديكارتية إلى ما اعتبره تأسيسها المُقنِّع، لم يعوزه المُبرِّر لوصف فكره «بالنسق الديكارتي-الأبيقوري».[24] لم يكن هناك أي تناقض، بأي حال، حين وصف نفسه، في التلخيص النهائي لفلسفته، **الخطاب التمهيدي** (لندن [برلين]، 1751) لـأعماله **الفلسفية الكاملة** بأنه إسبينوزي، بينما زعم أيضًا أنه مُفكِّر يعيد إحياء «نسق أبيقور».[25] وفي حين أن مصطلح «الإسبينوزية» كان في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر وبداية خمسينياته يُربط تكرارًا بلا متري،[26] توجد في حالته أسس جيدة لاعتبار اللقب مثيرًا بطريقة ما للمشاكل. ذلك أنه في حين أن مفهومه للمادة يتباين بشكل لافت عن مفهوم الإبيقورية بتقلباته الذرية ودون الذرية، فإن نظريته في الدافعية والعواطف، واعتباره مبدأ المتعة المُحدِّد الأساسي، يتخذان بالفعل مسارًا إبيقوريًّا مُميَّزًا.[27] وعلى

---

(19) Jongenelen, *Van Smaad tot erger*, 1.

(20) Cassirer, *Philosophy*, 66; Wellman, *La Mettrie*, 149-50.

(21) Ibid., 282.

(22) [Lelarge de Lignac], *Élémens*, 237-54; Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 106-8.

(23) Morilhat, *La Mettrie*, 93.

(24) Ibid., 90.

(25) La Mettrie, *Discours préliminaire*, 48.

(26) Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 110.

(27) Comte-Sponville, 'La Mettrie: Un Spinoza moderne?', 112; Thomson, 'La Mettrie et l'épicurisme', 361, 370-2.

نحو حاسم بشكل خاص، وعبر استعاضته بأبيقورية معتدلة عن علم أخلاق إسبينوزا، يتجنب، على عكس مؤلفين راديكاليين آخرين، أي اشتراط لاستنتاج نتائج اجتماعية وأخلاقية وسياسية إسبينوزية من المادية الهيلوزوية، وهي نتائج، حكموا، خلافًا له، بأنها أساسية في النظام الأخلاقي ورفاه المجتمع.

وما إن تَفَجَّرت الفضيحة الأولى، في باريس، حتى طُرد لا متري من فيلق نخبة الحراس الذي كان يعمل فيه طبيبًا ميدانيًا منذ عام 1742؛ ولكن بسبب خبرته الطبية وبسبب الحرب، لم تُشوَّه سمعته بالكامل، حيث عيِّن بدلًا من ذلك بعيدًا عن العاصمة مراقبًا للمستشفيات العسكرية في فلاندرز التي يحتلها الفرنسيون. غير أنه بعد الحظر الرسمي لكتابه، وصدور كتيّبه **سياسة الطب عند مكيافيلي** (*Politique du médecin de Machiavel*) (1746)، وهو هجوم عنيف على مهنة الطب الفرنسية، أصبح وضعه في فرنسا في النهاية سيئًا. وفي آب (أغسطس) أو أيلول (سبتمبر) 1746، هرب في البداية إلى مدلبورغ ثم إلى ليدن حيث كان قد درس رسميًّا، في عامي 1733ـ1734، تحت إشراف بويرهاف. وقد علّق لاحقًا بقوله إنه ذهب طوعًا إلى المكان «الذي شكّلني»، غير أنه لا يتضح ما إذا كان يقصد من هذا أن هولندا هي موطنه الروحي الحقيقي، أو مُجرَّد أنه تَشَرَّب معارفه الطبية فيها، وحضر محاضرات بويرهاف، وأنجز الكثير من كتبه.[28] وعلى أي حال، ألهم التعليم الطبي الإمبيريقي والميكانيكي المكين الذي تلقاه من أستاذه الهولندي ممارساته بوصفه طبيبًا عسكريًّا، وشكّل، بالإضافة إلى إسبينوزا، الأساس الفكري للمادية الفسيولوجية التي طَبَّقها بأسلوب رائع ضد خصومه «الفلاسفة» والمُؤسَّسة الفرنسية الطبية القائمة.[29]

وفي ليدن، يقال إن لا متري نشر «كتابه المُقدَّس» الأبيقوري في المتعة، ضِمْنَ مجموعة صغيرة من المساعدين، خصوصًا، في ما يبدو، بعض الزوار من اللوردات الإنكليز، حيث الفلسفة بِنَظَره نوع من بسط فن شفاء حالات فردية.[30] ولأنه ترجم معظم أعمال بويرهاف إلى الفرنسية أثناء ممارسته الطب في سان مالو في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر وبداية أربعينياته، كان لا متري يعرف كتبه ربما أفضل من أي شخص آخر في فرنسا بل حتى في هولندا. وأكثر من إمبيريقيته المتحمسة، أكد قدرة بويرهاف على تأسيس الحجج على المُلاحَظة: وكان في عيون لا متري فوق كل شيء «المُنَظِّر العظيم»، حيث النسق لا يقل أهمية عن التجربة حسب تقديره.[31] وبوصفه «حديثًا» يعتبر الفسيولوجيا والمُلاحَظة الطبية ورصد البيانات أساس المعرفة الطبية الصحيحة، حاول بويرهاف ربط المعرفة الإمبيريقية بمفهوم بعينه في الجسم البشري، والمرض والفسيولوجيا التي كانت ميكانيكية في روحها بشكل شامل. وفوق كل ذلك، أعجب لا متري بغرامه بالتعامل مع عَلاقة الذهن ـ الجسم بأسلوب ميكانيكي، وهذا على وجه الدقة ما جعل الأستاذ في جامعة فرانكر يتهمه بالإسبينوزية. وقد فَسَّر بويرهاف، في ما يُؤكِّد لا متري (بأسلوب مريب) «الآلية

(28) Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 6.

(29) Wellman, *La Mettrie*, 61.

(30) Pontoppidan, *Kraft der Wahrheit*, 401-3; Gay, *Enlightenment*, i. 15.

(31) Wellman, *La Mettrie*, 7, 37, 60-1; Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 77.

الوحيدة لكل ملكات النفس العاقلة»، وحتى حين يناقش أسمى المسائل الميتافيزيقية «فإنه أعظم مُنظِّر يطرح أي قوانين في الحركة»، وهذا وصف يجعل بويرهاف يبدو أكثر إسبينوزية مما هو في الواقع.[32]

ومهما يكن من أمر، فإن تأويل لا متري لفكر بويرهاف الطبي دعم نسقه هو نفسه الذي تَمَيَّز باستبعاده المطلق للإرادة أو النفس اللامادية من وجود الإنسان وبفهم الفكر على أنه شيء ينشأ عن الحساسية حصريًا عبر الأعصاب.[33] وفي كتاب **الإنسان الآلة** (1747)، رفض لا متري كذلك بشكل قاطع الربوبية الفولتيرية، وبالقَدْر نفسه الربوبية المُعبّر عنها في كتاب ديدرو **أفكار فلسفية** (1746)، حيث جادل بأنه لا يلزم المرء أن يفترض «تصميمًا» مقصودًا إلا بقَدْر ما يلزمه افتراض «المصادفة» العمياء التي يقول بها أبيقور، لتفسير التركيب الرائع في أعمال الطبيعة التي يمكن تفسيرها جميعها بشكل مُرْضٍ عبر قوانين الطبيعة العمياء والمُتأصِّلة هي نفسها.[34] الإنسان عند لا متري، كما هو عند ديدرو، لا يتميز عن الحيوان إلا بذكاء أعلى وقدرة على الكلام، وكلاهما لا يعد فرقًا مطلقًا بل مُجرَّد اختلاف في الدرجة.[35]

وفي هولندا، استأنف لا متري حملته المزدوجة ضد الجهل، الطبي والفلسفي، بالتحضير لنصين، **انتقام الكلية** (*La Faculté vengée*) الذي استهدف المُؤسَّسة الفرنسية الطبية القائمة، و**الإنسان الآلة** الذي أصبح أكثر نصوصه الفلسفية حظوة بسمعة سيئة. وكان نشر هذا العمل الأخير، الذي يبدو أنه استُكمل في صيف 1747، ونُشر في نهاية ذلك العام، على يد إيلي لوزاك (Elie Luzac) (1723-1796)، وهو هولندي هيغونوتي صاحب آراء محافظة في أغلبها، وإن كان راديكاليًا لا يساوم في ما يتعلق بحرية الصحافة،[36] أثار ضجة أثرت بشكل درامي في حياة كليهما. وما إن ظهر الكتاب حتى «واجه»، كما توضح مُقدِّمة النسخة الإنكليزية، «معاملة هي الأقسى والأمَرّ تقريبًا من كل الأوساط».[37] وكما لاحظ فريدريك الكبير، من برلين، نسي الكالفنيون والكاثوليك واللوثريون بشكل مُؤقَّت أنهم كانوا منقسمين بخصوص «الطبيعة الواحدة، وحرية الاختيار، و[وضع] جثة الميت، وعصمة البابا»، ووحدوا أفضل جهودهم لقمع كتاب **الإنسان الآلة**.[38] وفي حين راق المشهد لحس الدعابة المنحرف بعض الشيء لدى الملك البروسي، ما زاد من أسهم لا متري في برلين، أدى الاحتجاج في هولندا إلى حرق كتاب لا متري علنًا في لاهاي كإثبات على أن نظام وليام الرابع الأورانجي الجديد كان يرغب في القيام بإجراءات مُشدَّدة ضد الليبرتانيين والمُفكِّرين الأحرار والمَلاحدة.

---

(32) Ibid., 79.

(33) Wellman, *La Mettrie*, 122-3; Tortarolo, *L'Illuminismo*, 42, 77.

(34) Thomson, 'La Mettrie et l'épicurisme', 364-5.

(35) Ehrard, *L'Idée*, 197-8; Duflo, *Diderot philosophe*, 164, 216 n. 425; Morilhat, *La Mettrie*, 68-9.

(36) Velema, 'Introduction', 14, 19-20; Israel, *Dutch Republic*, 1074-5, 1085.

(37) [La Mettrie], *Man a Machine*, preface.

(38) Ibid., 7; Frederick the Great, *Éloge*, 110.

وفي 18 كانون الأول (ديسمبر) من عام 1747، استُدعي لوزاك أمام المجمع الكنسي الفالوني في ليدن وطُلب منه تسليم كل النسخ الباقية، والكشف عن هوية مُؤلِّف الكتاب، وإبداء أسفه على نشر مثل هذا الكتاب المسرف في إساءته. وقد تَعهَّد رسميًا بألا يعود إلى مثل هذا مرة أخرى،(39) وامتثل إلى الطلبين الأول والثالث، لكنه رفض الكشف عن مُؤلِّف الكتاب كي يحمي لا متري الذي كان ما زال في ليدن، حيث تشبث بالقصة التي رواها في مُقدِّمة الناشر أن المخطوط وصل غُفلًا من اسم صاحبه إلى مكتبه، وأنه أُرسل عبر مكتب بريد في برلين برفقة طلب بإرسال ست نسخ مطبوعة «إلى عنوان السيد ماركيز آرجون»، على الرغم من أن ماركيز آرجون، كما كان مُتأكِّدًا، لم يكن المُؤلِّف.(40) غير أن اسم المُؤلف اكتُشف بعد بضعة أسابيع، ما اضطرّ لا متري إلى الانتقال على الفور إلى ألمانيا حيث سبقته سمعته السيئة قبل ذلك بوقت طويل وكان فيها آنذاك، فيما تُبيِّن المُراجَعات في المجلات الألمانية، أكثر شهرة بكثير من ديدرو.(41) وقد اضطر لوزاك هو الآخر إلى الهرب حين أمرت مقاطعات هولندا بالقبض على المُؤلِّف والناشر، فلجأ إلى غوتنغن، حيث عمل سنتين من أجْل الحصول على الدكتوراه وفي دراسة وولف.(42)

ألهب وصول لا متري إلى برلين، الملاذ الجديد للمؤلفين المحظورين و«المُفكِّرين الأحرار»، في 7 شباط (فبراير) من عام 1748، مشاعر العالم الأدبي في أوروبا الشمالية. وكان مشهد الاستقبال العلني لأكثر مَلاحدة أوروبا حظوة بسمعة سيئة، لطبيب-فيلسوف لاجئ مطارد، في أحد أبرز بلاطات أوروبا الملكية، حدثًا غير مسبوق وغريبًا. ومُوطِّدًا نفسه في بروسيا بمساعدة ماركيز آرجون الذي كان لفترة مُقرَّبًا منه، وكثير من كتبه زينت مكتبته في بوتسدام،(43) وموبرتوي، وهو زميل من موطنه سان مالو تجرأ لا متري على إهداء كتابه **تاريخ النفس الطبيعي** إليه، ما ألزم موبرتوي بالتدخل مع الناشرين الباريسيين لشطب مزاعم أنه وافق على آراء لا متري، الذي أصبح الآن من حاشية البلاط، ورجلًا شهيرًا، وفي وضع يبدو مُحصَّنًا. موبرتوي، الذي أصبح يترأس «الأكاديمية الملكية البروسية» التي تم بعثها من جديد، وجد نفسه مضطرًّا للتعامل مع الوافد الجديد باحترام مدروس، بحسبان أن الملك تابع مُؤخَّرًا سيرته باهتمام، ولم ينجذب إليه بسبب إعجابه بأفكاره بقَدْر ما انجذب إليه بسبب حرق كتبه في فرنسا وهولندا، ما جعل لا متري الذي أصبح تحت حمايته أبرز ضحايا أوروبا، على حد تعبيره المميز، «على يد اللاهوتيين والحمقى».(44)

المُجادَلة الأوروبية اللافتة التي استمرت عدة سنين حَوْلَ لا متري وكتابه **الإنسان الآلة**، التي جرت في ثلاث عواصم، وخصوصًا ضِمْنَ الشتات الهيغونوتي في هولندا وبرلين، والتي شارك فيها،

---

(39) Marx, 'Grand Imprimeur', 782; Velema, 'Introduction', 15-16.

(40) [La Mettrie], *Œuvres philosophiques*, i, *L'Homme machine* 'avertissement de l'imprimeur', 3V.

(41) Saada, *Inventer Diderot*, 62-3, 66-9, 71.

(42) Marx, 'Grand Imprimeur', 783.

(43) Pia Jauch, 'Wenn Therese philosophiert', 141.

(44) Weil, 'La Diffusion', 209; Wellman, *La Mettrie*, 170, 266, 283.

فضلًا عن شخصيات أرثوذكسية مُتنوِّعة، كل من لوزاك، وروسي دو مسي، ومارشان، وماركيز آرجون وفورلي، تراوحت بين القيود المناسبة على حرية الصحافة والتعبير وبين وجود الله أو عدمه.(45) بنيويًا، كانت هذه المُجادَلة معركة رباعية الأطراف تناظر فيها الصراع المألوف بين الدين والكفر مع خلاف أكثر تخصصًا، ضِمْنَ المعسكر التنويري وحده، بين ما يسميه لوزاك اللامادية والمادية،(46) يقصد رؤى-العالم الفلسفية الربوبية والإلحادية، وهو صدام أصبح أشد تركيبًا بسبب انقسام آخر ضِمْنَ رُتَب الماديات بين معسكر ديدرو ولا متري، الذي أشار في **الخطاب التمهيدي** لكتابه بأسلوب قدحي إلى نقاده الراديكاليين، في باريس، بأنهم «عقولنا الجميلة».(47)

وكان في وسع المسيحيين والربوبيين أن يتفقوا على أن **الإنسان الآلة** كتاب «إلحادي» وأنه سوف يُدمِّر «كل نظام، ويشجع على كل رذيلة، ويُقوِّض، باختصار، جوهر الفضيلة».(48) ولكن في حين أكد الأرثوذكس وكثير من المعتدلين وجوب حظر النص بالكامل من دون السماح بنقاش حججه، ارتأى مؤيدو التسامح الشامل وحرية الصحافة، بقيادة لوزاك، أن بعض القضايا الحيوية المُتضمَّنة تتطلب عناية مُركَّزة وأنه من دون نقاش مفتوح لمثل هذا الكتاب الإلحادي لا سبيل لتقصي أطروحاته بشكل مناسب ولا لدحضها بشكل حقيقي.(49) يلزم أن تكون هزيمة لا متري واضحة ومفتوحة، في ما جادل لوزاك، وهذا أمر شهدت عليه الجموع، حيث كانت هزيمته مضمونة بشكل قاطع بسبب حجج أقوى وليس بسبب الرقابة والاضطهاد. وعلى الأسس نفسها، واصل لوزاك بدأب، إلى أن غادر إلى ألمانيا، توزيع نص لا متري على الرغم من حظره في فرنسا وهولندا وبقاع كثيرة في ألمانيا، حيث وصلت لشرطة باريس على سبيل المثال معلومات في تشرين الثاني (نوفمبر) 1748 بأن شحنة سرية لكتاب **الإنسان الآلة** كانت في طريقها عبر البحر من هولندا.(50)

وكان الناشر والمُوزِّع لوزاك هو نفسه مجادلًا مُتحمِّسًا، درس أعمال لا متري وكتاب ديدرو **أفكار فلسفية** بعناية،(51) واقترح مبدأ يمكن في ما يَزعم أن يلحق به الربوبيون والمسيحيون الهزيمة بشكل كامل بلا متري، وكل الماديين، كونه يثبت أن النفس البشرية «جوهر لامادي». إذا كانت الأفكار مُجرَّد آثار «لحركة تُنقل إلى الأعصاب»، كما أقر لا متري، فإنه يستحيل على الفكر البشري، فيما اقترح هو، أن يكون عملية نشطة تتحرك وتنتج بشكل ذاتي بل يلزم أن يكون «على العكس من ذلك خاملًا». غير أن الخبرة وأفكارها وأذهاننا تثبت بشكل واضح أن الفكر قوة نشطة وهكذا يتبيَّن أن لا متري مخطئ.(52) وفي الأثناء، نُشرت سرًّا في عام 1749 رسالة تسامحية لافتة مجهولة المُؤلِّف، «مجانًا، من أجْل المصلحة العامَّة»، وعلى نحو يدعو إلى العجب، «وبامتياز كل الفلاسفة الحقيقيين»،

---

(45) Marx, 'Grand Imprimeur', 782; [Luzac], *L'Homme plus que machine*, preface.

(46) [Luzac], *L'Homme plus que machine*, 41.

(47) La Mettrie, *Discours préliminaire*, 49.

(48) [La Mettrie], *Man a Machine*, preface; Pia Jauch, 'Wenn Therese philosophiert', 143.

(49) [Luzac], *L'Homme plus que machine*, 30, 35-6.

(50) *Archives de la Bastille*, xi. 297, Bonin to Berryer, 14 Nov. 1748.

(51) [Luzac], *L'Homme plus que machine*, 30, 35-6, 40.

(52) Ibid., 44.

إما في ليدن وإما أمستردام، بعنوان مقالة في حرية إنتاج عواطف، وعادةً ما يُعتقد أن صاحبها هو لوزاك، وهي تنتقد بقسوة وبشكل ضمني سياسة الرقابة التي يُطبّقها النظام الهولندي الأورانجي الجديد (الذي دعمه لوزاك، في ما عدا ذلك). وتُجادِل الرسالة بأن حرية التعبير عن الآراء موجودة بفضل طبيعة الإنسان نفسها، ورغبة البارئ، كما أنها ترتبط بالتوكيد بالحفاظ على «المصلحة العامّة».

وقد اتفق معظم الشراح على أنه ينبغي منع كل ما هو ضار بالمجتمع. ولكن قبل أن يكون المجتمع، وَفْقَ «القانون الطبيعي»، مُبرَّرًا في منع التعبير عن رأي ما يجب أن يبرهَن أولًا على أنه ضار بالفعل.(53) وقبل عرض المسائل المُتضمَّنة على نقاش حر ومفتوح، يستحيل وجود مثل هذا البرهان، ويضاف إلى ذلك، في ما يلاحظ المُؤلِّف، أنه لو صَحّ، كما اعتقد بيل، أن «الخرافة» تضر بالمجتمع أكثر مما يضره «الإلحاد»، فقد يلزمنا أن نبدأ بكبت الأفكار التي تروّج للخرافة قبل محاولة منع الإلحاد.(54) وضد هذا، أكد المراقبون الأكثر تقليدًا طريقًا وسطًا يمكن العثور عليه بين التقييد المفرط للصحافة والحرية غير المُقيَّدة المرتبطة بالفجور. ولأن «الإلحاد» جريمة ضد الدولة، فضلًا عن كونه جريمة في حق الله، ولأن بوفندروف، وباربيراك وكل المدافعين عن «القانون الطبيعي» المشهورين يتفقون على وجوب حظرها، فإن «المَلاحدة العقائديين»، من أمثال مُؤلِّف **الإنسان الآلة**، تَعرَّضوا للشجب بشكل محق من السلطات.(55)

وثمة شارح كان جادَلَ بوجوب حَظْر الكتب التي تُشجِّع على الرذيلة وتُقوِّض بوجه عام قواعد أخلاقية مقبولة، خاض في جدل طويل وشاقّ مع لوزاك. وبعد عدة تبادُلات، لاحظ خصم لوزاك، كما كتبت في **المكتبة الألمانية الجديدة** (*Nouvelle Bibliothèque germanique*) أن قدرات البشر على الإقناع ليست بلا حد، وحتى لو كانت حجج لوزاك ضد إسبينوزا ولا متري صحيحة، فإن هذا لا يثبت زعمه بخصوص حرية الصحافة. كم مرة، فيما يتعجب، ثبت أن «الإسبينوزية» التي يَعتبر لا متري نفسه نصيرًا لها، ضارة وتم دحضها بشكل كامل؟(56) مع ذلك، فإن كل ردود الدحض هذه لم تُجْدِ نفعًا في كبح المزيد من انتشار الإسبينوزية. وعلى هذا رد لوزاك بقوله إنه لا يسهل تعريف «الإسبينوزية» من أجل الرقابة؛ لقد زعم عالم لاهوت مُبرِّز على سبيل المثال أن «اللايبنتزية إسبينوزية خفية»؛ فهل اضطرت السلطات لمنع أعمال العظيم لايبنتز؟»(57)

تَعقَّدت المُجادَلة بسبب استمرار الشكوك حَوْلَ هوية مُؤلِّف **الإنسان الآلة**. وقد صدرت الترجمة الإنكليزية في لندن ودبلن، عام 1749، حيث كُتب على صفحة الغلاف (على الرغم من إنكار أن النبيل البروفانسي هو مُؤلِّفها) فإنّ العمل ـ الكتاب «لماركيز آرجون وتُرجم عن الفرنسية»، في ما لاحظت مُقدِّمة المترجم (الراديكالية) أن السلطات الهولندية أمسكت عن مُلاحَقة العمل بشكل حازم لأنه «أُفضي سرًا إلى القياديين أن مُؤلِّفه ليس سوى ماركيز آرجون، المعروف أنه مُفضَّل لدى البلاط

(53) [Luzac], *Essai sur la liberté*, 15-16, 30.

(54) Ibid., 76.

(55) *Nouvelle Bibliothèque germanique*, 5 (1748/9), 329-30, 340-3.

(56) *Nouvelle Bibliothèque germanique*, 6 (1750), 431-4 and 11 (1752), 353.

(57) Ibid., 6 (1750), 433-4.

[البروسي]، معبود السيدات، ومرعب المتعصبين، ومبهج أصحاب العقول». وكانت الإشاعات بأن ماركيز آرجون هو المُؤلِّف وأنه لم يكن في وسع الحكام الهولنديين التصرف بشكل فاعل لأن ماركيز آرجون كان صديق فريدريك الحميم، قد أسهمت في تعزيز سمعة الكتاب السيئة، ويقال إنها سَبَّبت «ثورة مفاجئة في مصير الكتاب» وأثارت «اهتمام كل الأطراف، بحيث أصبح **الإنسان الآلة** معروفًا بشكل لا مثيل له في البقاع الأجنبية مثل أي كتاب في أوروبا.»[58] وكان هذا صحيحًا؛ ذلك أن لا متري، كما يُبيِّن بسهولة كتابه ويكشف البحث في المجلات، باستثناء ممكن لماركيز آرجون، هو أشهر الماديين لدى الجمهور العام في السنوات 1745ـ1750 وقد ظل من بين الماديين أصحاب الكتب الأكثر رواجًا في فرنسا وألمانيا وهولندا على نحو سواء لعدة عقود بعد ذلك.[59]

تابع بروسبير مارشان عن كثب المُجادَلة التي كانت تَتَكشَّف بسرعة، وكان حريصًا على تدوين تعليقاته على نسخة من نصوص لا متري (التي كان يقتني أربعة منها، من بينها **التاريخ الطبيعي للنفس**). وقد جمّع كتالوجًا مفصَّلًا لكتب السيد لا متري ظهر في عمله **تأبين السيد لا متري** (*Éloge du Sieur La Mettrie*) الذي نشر في لاهاي، عقب موت ذلك «الفيلسوف» المفاجئ، في عام 1751.[60] وعلى نحو مماثل قام روسي دو مسي بمتابعة دقيقة لأعمال لا متري الذي أنتج، بعد أن استقر آمنًا في بوتسدام، المزيد من الأعمال بتتابع سريع مُفصِّلًا في نسقه المادي. ومن أهم هذه الأعمال **خصم سينيكا** (*L'Anti- Sénèque*) (1748)، الذي ثبت أنه يسرف في مزاعمه حتى بالنسبة للمفكر الحر فريدريك الكبير، إذ مُنع مباشرة وسُحب من التوزيع بأمر شخصي من الملك.[61] ومن دون تردد، دعم فريدريك لا متري المنبوذ، وكان يستمتع بمحادثته الفطنة، ويعجب بتنافسه وحيدًا مع رجال الدين؛ وعلى نحو مماثل، لم يجد صعوبة في قبول مبدئه بأن الطبيعة خلقت نفسها بنفسها وبطريقة عمياء، حيث الإنسان مُجرَّد واحد من نتاجات الطبيعة، ومن ثَمَّ، على نحو مفارق، «خلقت دون تفكير، مادة تُفكِّر».[62] كذلك فإنه لم ينشغل علانية بحقيقة أنه لم يكن هناك أساس أخلاقي لنسق لا متري؛ غير أنه لم يكن يُتوقَّع منه أن يُؤيِّد الرجلَ الفرنسي الذي كان يعظ صراحة باللاأخلاقية وزعمه الجريء بأن الملكية شيء تحكّمي وتخلو من ثَمَّ من أي مبدأ أخلاقي.[63]

2. اللاأخلاقية الملحدة

في ختام كتاب أسبق، **المتعة** (*La Volupté*) (1745)، عَبَّر لا متري عن ثقته في أنه بصرف النظر عن عدد المُتعصِّبين الذين أنكروها، فإن أنصار «الفضيلة الحقة» والأعداء اللدودين للخرافة، «المفعمين بمشاعر الإنسانية»، سوف يصطفّون إلى جانبه.[64] آنذاك كانت لديه بعض المُبرِّرات لثقته

(58) [La Mettrie], *Man a Machine*, preface.

(59) Darnton, *Forbidden Best-Sellers*, 68, 71, 73; Chartier, *Cultural Origins*, 76, 79.

(60) Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand*, 158.

(61) Thomson, 'La Mettrie ou la machine', 15-16; Falvey, 'Politique textuelle', 33.

(62) Voltaire, *Mémoires*, 80-1; Morilhat, *La Mettrie*, 53.

(63) Wellman, *La Mettrie*, 266-9; Falvey, 'Politique textuelle', 33-4; Markovits, 'La Mettrie', 84.

(64) La Mettrie, *La Volupté*, 136.

في تَوَقُّعه، فقد كان قريبًا بوجه خاص من ماركيز آرجون الذي بدا أنه تَأثَّر بشكل قوي بكتاب **المنعة** كما أعان على تشكيل كتابه **تيريز الفيلسوفة** (1748)، الذي ظهر غُفلًا من اسم صاحبه، بعيد وصول لا متري إلى بوتسدام،[65] في حين زاد من حدة الخلط بخصوص المُولفين، حيث اعتبر ليسنغ مثلًا هذه الرواية الشهوانية مُقزِّزة وافترض من ثَمَّ أن يكون صاحبها هو لا متري وليس ماركيز آرجون الأكثر جدارة بالاحترام والمحترم.[66] ولكن، بعد 1748، لم يعد في وسع لا متري أن يعوّل على دعم سائر «الفلاسفة». وإذا كانت هناك، في المقاهي الباريسية مُساندَة للمواقف المادية من كل الأنواع وكذلك لحرب لا متري ضد الكنائس، والشرطة الباريسية، «ودجالي» مهنة الطب، فإن إدراك أنه تخطى كل الحدود، ليس في الهجوم على أفكار تقليدية فقط، بل في سخريته الأخلاقية والاجتماعية، قد فاق إلى حد كبير كل ذلك.

لا متري، من يصف نفسه بنبي الانغماس في المتع، متع الأكل ومتع الجنس، مات فجأة في برلين في 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1751 بعد أن بلغ من العمر 43 عامًا، بسبب تَسمُّم في الطعام، بعد أن تناول فطيرة لحم طائر وكمأة فاسدة. غير أن قلة هم الذين أبدوا أسفهم الشديد على رحيله. نعيه الرسمي، بوصفه عضوًا في أكاديمية برلين، وعلى نحو أحرج كثيرًا معظم أعضاء الأكاديمية، كتبه الملك البروسي نفسه، وقد ألقاه في جلسة علنية سكرتير ملكي، ونشر لاحقًا تحت عنوان **تأبين السيد جوليان أوفري دو لا متري... الذي أعده ملك بروسيا في أكاديمية برلين** (*Éloge de M. Julien Offray de la Mettrie... prononcé par S.M. le roi de Prusse dans son Académie, à Berlin* (برلين، 1752)، وهو نص أعاد الناشر بيير غروس إصداره، في لاهاي، في العام نفسه.[67] وقد خَصَّص الملك أيضًا معاشًا لرفيقة لا متري (الذي يبدو أنه هجر زوجته وأطفاله في باريس) التي أحضرها معه إلى بروسيا. فولتير، الذي اقتربت «فترته في برلين» (1750–1753) جغرافيًّا مع آخر مراحل سيرة لا متري، أكد لفريدريك في أيلول (سبتمبر) 1752، بأسلوب التذلل الذي تبناه حين يكتب للملك، أن التأبين الملكي «أكثر عمقًا فلسفيًّا» من أي شيء كتبه لا متري نفسه.[68]

كل من لا يعبأ بالافتراء والتعصب، بما في ذلك «الأكاديمية الملكية البروسية»، في ما أعلن الملك البروسي، سوف يواصل تكريم لا متري بوصفه «رجلًا شريفًا وطبيبًا خبيرًا». غير أن المستعدين للمُوافَقة على هذا كانوا قَلّة. لقد كان في واقع الأمر طبيبًا مُروِّعًا، فيما احتج فولتير، ورجلًا أحمق،[69] في حين أن روسي دو مسي، الذي لاحظ باستخفاف بخصوص الوعاظ الإصلاحيين الذين أدانوا لا متري في لاهاي أنهم «مثل جميع الكهنة في كل مكان»، فقد أكد لمارشان، خلال قراءة التأبين في تموز (يوليو) 1752، أنه من الغريب حقًّا أن يُمجِّد ملك مثل هذا «المتهوّر».[70] وحسب رأيه،

---

(65) Pia Jauch, 'Wenn Therese philosophiert', 146-7, 149-50.

(66) Seifert, 'C'est un pays', 250.

(67) Voltaire, *Mémoires*, 83; Berkvens-Stevelinck and Vercruysse (eds.), *Métier*, 139; Salaün, *L'Ordre*, 82.

(68) Voltaire to Frederick, Potsdam, 5 Sept. 1752, *Correspondence*, xiii. 179.

(69) Frederick the Great, *Éloge*, 111; Markovits, 'La Mettrie' (2003), 180.

(70) Berkvens-Stevelinck, *Métier de journaliste*, 152.

تخطّى لا متري بشكل شنيع كل الحدود. وعلى نحو مشابه، اعتقد لا بوميل أن لا متري مُؤلِّف ينبغي الإعجاب بجرأته، لكنه كان بالتوكيد أكثر المُؤلِّفين «المَلاحدة» جنونًا؛ وأكثر أهمية من هذا، دورتو دو ميران، وهو نفسه «ملحد بامتياز»، وإسبينوزي في الخفاء، لاحظ، حسب لا بوميل، أنه حتى في «مجتمع المَلاحدة» سوف يدان لا متري ويعاقب.(71)

وعلى الرغم من أن روسي، كما كتبَ لمارشان في شباط (فبراير) 1752، يعتبر ديدرو «لا متري آخر»، ظهرت في ذلك الوقت فروق وتوتُّرات مُهِمَّة بالفعل بين لا متري والجناح الراديكالي في الحزب الفلسفي في فرنسا وهولندا وبروسيا على حدّ سواء.(72) وفي حين أنه لا مراء في أن ماركيز آرجون، ودورتو، وروسي، وديدرو، وبوفون، وبولانجيه، وهلفيتيوس، ودلمبير، وهولباخ، اتفقوا مع المادية الإلحادية في الإنسان الآلة، وأن العديد من هؤلاء الرجال دافعوا في البداية عن لا متري، سرعان ما ظهر تَوافُق ناقد بشكل مُتحمِّس، وسلبي بشكل متصاعد، للنسق الأخلاقي والسياسي للمادي الذي وافاه الأجل مبكرًا. ذلك لأنه إذا كان لا متري إسبينوزيًّا بشكل عام في نزعته المادية والطبيعانية، في جدله بأن الفلسفة «هي البحث في كل شيء، وهي نفسها عرضة للطبيعة»، وزعمه أن الجسم والنفس شيء واحد وأنه ليست هناك فاعلية أو حدث فوق طبيعي ممكن، فإن سائر نسقه، خصوصًا نزعته اللاأخلاقية، وضعت عائقًا لا سبيل لتخطيه بينه وبين «التنوير الراديكالي» الذي كان في طور النضوج.(73)

وفي النهاية كان تخلي لا متري عن طبيعانية الإسبينوزيين الأخلاقية موضع جدل. وفي حين أنه ينبغي أن تتأسّس الفلسفة الحقيقية، بِنَظَر لا متري، على دراسة الطبيعة، فإن الأخلاق لا تَتَعلّق إطلاقًا بالطبيعة، لكنها في الواقع مُجرَّد قصة متخيلة لا غنى عنها، «ثمرة اعتباطية للسياسة» اختلقت لأسباب اجتماعية صرف وبطريقة اعتباطية كما أنها مفروضة بالقوة من المجتمع. ولأن البشر مجبرون على ما يقومون به من الطبيعة ومحكومون بدفع طبيعي، فإننا لسنا أكثر إجرامًا في الانقياد لدوافعنا الأساسية، فيما يزعم لا متري، من نهر النيل حين يُغرِق أراضي زراعية ثمينة.(74) السعادة، حسب مخطّط لا متري الأخلاقي، شأن فردي أساسًا لا يرتبط على نحو سواء بالمصلحة العامّة، من جهة، والنمو الأخلاقي والفكري لدى الفرد من جهة أخرى. العالم مليء بالبلهاء الراضين، في ما يقول، و«أصحاب العقول»، الأشقياء.(75) ولأن الفلسفة والأخلاق، في ما يجادل، متعارضان، فإن الواحد منهما في صراع دائم لا حل له مع الآخر: «في تَعارُض تام بحيث يدير له ظهره»؛ وما عسى المرء أن يستنتج من هذا سوى أن «الفلسفة غير قابلة للمُصالَحة إطلاقًا مع الأخلاق والدين والسياسة؟».(76)

(71) La Beaumelle, *Mes pensées*, 384-6, 429; Lauriol, *La Beaumelle*, 245.

(72) Lauriol, *La Beaumelle*, 137.

(73) La Mettrie, *Discours préliminaire*, 4; Fossati, 'Maximum Influence', 50; Bourdin, *Matérialistes*, 59-60.

(74) Ehrard, *L'Idée*, 390; Morilhat, *La Mettrie*, 96-9; Dupré, *Enlightenment*, 112, 120; Salaün, *L'Ordre*, 252.

(75) La Mettrie, *Anti-Sénèque*, 241, 243.

(76) La Mettrie, *Discours préliminaire*, 1, 9; Falvey, 'Politique textuelle', 31.

وكان هذا غير مقبول بالمطلق عند ديدرو، ودورتو دو ميران، وماركيز آرجون والإسبينوزيين الحديثين. الأمر الذي يختلف فيه لا متري مع التنوير الراديكالي هو على وجه الضبط الأمر الذي يختلف فيه مع الإسبينوزية نفسها: تحديدًا، التميز القاطع الذي يطرحه بين الطبيعة والعقل والفلسفة، التي تكشف عما هو صحيح و«طبيعي»، وما يعتبره الأساطير النفعية المتعلقة بالفضيلة والمساواة والعدالة، التي هي مُكوِّنات سياسية اعتباطية صُمِّمت للحفاظ على نوع أو آخر من النظم الاجتماعية. إن لا متري، خلافًا لإسبينوزا وبيل ودو مارسي وديدرو يصوغ طبيعانية لا تطرح أخلاق مساواة مُؤسَّسة على تكافؤ الإرادات والضمائر، أو نسق أخلاق مُتَجَذِّرًا في فكرة المساواة أو أي مفهوم في «الفضيلة» يرتبط «بالمصلحة العامّة» يتشارك فيه البشر عقلانيًّا وطبيعيًّا. وعلى الرغم من أنه يتفق مع مبدأ إسبينوزا في أطروحة أن الحكومة مُبرَّرة بوظائفها الاجتماعية، وأنه لا سُلْطة تمنحها فاعلية فوق طبيعية، وأنه من الضروري أن يحافظ الحكام على القانون والنظام، فإنه يبتعد عن فكر إسبينوزا بشكل درامي حين يزعم أن مبادئ الحكم والعدالة تظل على ذلك اعتباطية كليًّا.(77) وهو لا يكشف عن أي احترام خاص لنظام الحكم الملكي، كما لا يكشف عن أي التزام إزاء المُثل الجمهورية.

ولأن «الفضيلة»، بل في واقع الأمر كل دافع غيري للتشارك في مشروع، أو إحساس بالمسؤولية الاجتماعية أو السياسية، عند لا متري محض تَخَيُّل، فإن «قانون الطبيعة» الحقيقي بِنَظَره هو مُجرَّد السعي وراء المُتَع المادية مصحوبًا بتقصي الطبيعة.(78) ومن ضِمْنَ أهداف الحياة السعي وراء تلبية رغبات المرء ومن ثَمَّ الحصول على مُتَع يقول عنها في كتابه المتعة (*La Volupté*) (1745) «إنها جوهر الإنسان ونظام الكون».(79) كل إنسان، في ما يرى، يحمل ضِمْنَ نفسه بذرة رفاهه في مشاعره الشهوانية، على الرغم من أن مذهب اللذة الحقيقي بِنَظَر لا متري شيء مختلف عن المتعة الحسية كما تفهم عادة. الرضا الحقيقي بِنَظَره حالة تراكمية ومُركَّب مُنقّى من المتع الأكثر إرضاء، ينقل الفرد إلى حالة دائمة من الاسترخاء اللطيف المتصالح مع العالم.(80) ومزدريًا الرواقيين الذين، كلهم نفس، يجرون تجريدًا على أجسادهم، فإنه هو وأنصاره، الذين يصفهم بخصوم الرواقيين، كونهم كلهم جسدًا، يجرون، فيما يُؤكِّد، تجريدًا على أنفسهم.(81)

وحسب لا متري، السعادة، مثل الإشباع الجنسي، الذي يرتبط بها مباشرة، من حيث كونها محايدة أخلاقيًّا، ومنفصلة عن المخطّطات الأخلاقية العرفية وعن سواها، مُيسَّرة بالقَدْر نفسه للجميع، الأبرار والأشرار على حد السواء.(82) ذلك أنه لا أحد أفضل أو أسوأ من آخر من حيث الطبيعة. ولذا، ليس هناك فرق جوهري، في ما يزعم، بين «الفضائل» و«الرذائل» كما تُفهم بوجه عام.(83) الندم على الأعمال السيئة، أو التصرفات القاسية، أو تلبية شهوات المرء على حساب غيره،

(77) Wellman, *La Mettrie*, 266-8; Markovits, 'La Mettrie', 84, 99.

(78) Falvey, 'Politique textuelle', 32.

(79) Ibid.; La Mettrie, *La Volupté*, 119; Morilhat, *La Mettrie*, 97.

(80) La Mettrie, *La Volupté*, 109; Philippaki, 'La Mettrie on Descartes' (forthcoming).

(81) La Mettrie, *Anti-Sénèque*, 238.

(82) Schneewind, *Invention of Autonomy*, 463-4; Morilhat, *La Mettrie*, 99.

(83) [Luzac], *Essai sur la liberté*, 32; Fossati, 'Maximum Influence', 49.

مثل الضمير الفاسد بوجه عام، كلها تُعيق على نحو لا مدعاة له التمتع وتزعج من دون جدوى سكينة البشر.(84) العاطفة التي يغرسها الدين أو التربية تفرض قيودًا على الفرد، والضمير المذنب لا ينجح إلا في إفساد متع الإنسان، والحؤول دون التمتع بالقيام بما هو مُحتَّم على البشر القيام به بحكم تركيبهم الطبيعي ولا يسعهم تَجَنُّب القيام به.

وعلى هذا النحو يطرح لا متري تباينًا حادًّا، ما وُصف بشكل مناسب «بالتنافر الأساسي» بين المُكوِّنات الفردية (وتلبية رغباتنا) ومَصالح المجتمع.(85) وفي حين أن لا متري لم ينكر أن المجتمع يشترط توجيهات أخلاقية وينبغي عليه أن يحمي نفسه، ويَضمن الحفاظ على القانون والنظام، ويفرض قواعده على سلوك الناس، حيث اتفق مع إسبينوزا على أنه يجب قتل الكلاب المسعورة والقضاء على الأفاعي السامة،(86) فإنه يرى أن القوانين التي يفرضها المجتمع لتحقيق هذا اعتباطية بشكل مُتأصِّل وليست مُؤسَّسة على العقل أو الطبيعة.(87) في المقابل تشترط علينا السعادة البشرية، بِنَظَر ديدرو والإسبينوزيين الجدد، أن نعيش بوعي، في الفكر والفعل، في وفاق مع قوانين العقل والطبيعة الكلية، ليس بالمعنى الرواقي الخاص بمحاولة ترويض العواطف بالعقل، وهذا هدف يعتقد ديدرو، مثل إسبينوزا، أنه يتعارض مع الطبيعة، بل عبر التخفيف من عواطفنا وَفْقَ الظروف الطبيعية، وتشكيل وتحسين الظرف الإنساني، والمصلحة العامّة، وتلبية حاجات المجتمع.(88)

من منظور ما بعد حداثي، ومنظور مُفكِّرين معاصرين من أمثال آلسدير ماكنتاير أو تشارلز تيلور، الذين ينتقدون جهود التنوير لتشكيل أخلاق علمانية كونية، فإنّ تبرّؤ الفلاسفة من لا متري إنّما يضعهم في موقف لا يحسدون عليه. ذلك لأنه يَتضمَّن أنهم طاردوا وذمّوا بشكل غير منصف شخصًا استطاع أن يرى عبر الأوهام والادعاءات والتناقضات التي عجزوا هم أنفسهم عن التخلص منها. وحين يؤوَّل على هذا النحو، يظهر لا متري كمُفكِّر حادّ الإدراك وصريح استوعب الواقع البشع الذي لم يستطع رؤيته ديدرو والبقية، الذين كانوا ضحايا للعقائديين والمنافقين والجبناء الأخلاقيين الذين ثارت مخاوفهم من مُلاحَقة الاضطهاد لهم، عبر الإشارة إلى مكامن ضعف أنساقهم وعوائق تشكيل أخلاق علمانية على أسس مادية.(89) ذلك لأن ديدرو، فيما يرى ماكنتاير، في حين يشارك في ما عدا ذلك مادية لا متري الفسيولوجية، يُقوِّض مُحاوَلته هو نفسه «العثور على أساس للأخلاق في الطبيعة الفسيولوجية البشرية» عبر التمييز بشكل اعتباطي بين «الرغبات الطبيعية عند الإنسان» والنزوات الفاسدة والمثارة بشكل اصطناعي التي يغذيها المجتمع المتحضر.(90) وكان الماركيز دو ساد (marquis de Sade)، في ما يضيف تشارلز تيلور، مُجرَّد تابع للا متري، حين بيّن في فترة لاحقة

---

(84) La Mettrie, *Anti-Sénèque*, 257; Morilhat, *La Mettrie*, 98; Thomson, 'La Mettrie et l'épicurisme', 374.

(85) Wellman, *La Mettrie*, 244; Salaün, *L'Ordre*, 251-2.

(86) Morilhat, *La Mettrie*, 99.

(87) La Mettrie, *Discours préliminaire*, 4.

(88) Duflo, *Diderot philosophe*, 412, 490, 504.

(89) Wellman, *La Mettrie*, 213, 215, 240, 244, 272, 284; Taylor, *Sources of the Self*, 334.

(90) MacIntyre, *After Virtue*, 48.

من القرن كيف أن الرفض المطلق لكل القيود الاجتماعية قد يُتبنّى بوصفه التحرر الأكثر اتساقًا وشمولية من الدين التقليدي والميتافيزيقا. يَتعيَّن استبعاد الأخلاق والقانون والفضيلة.[91]

وهكذا تَبيَّن أن لا متري كان مفيدًا لبعد الحداثيين الراغبين في تكثيف حملتهم لتشويه وهدم الأسس الأخلاقية لما ينتقصون منه بوصفه «المشروع التنويري». وثمة مُؤلِّف يزعم أن لا متري ««وَحْشَنَ» التنوير ووضعه في مسار يمضي صوب المادية والميكانيكية ثبت أنه لا سبيل لتغييره»، حيث جادل بأنه على الرغم من كونه مُفكِّرًا مُتوسِّط الجودة، «تَبيَّن أن [لا متري] قوة مُدمِّرة في الإطاحة بالنظام القديم».[92] ولكن في حين أنه من الصحيح تمامًا القول إن «ثورة [أوروبا] السياسية والاجتماعية لم تبدأ في عام 1789»، وإن «الثورة التي حرضت العلم بشكل ثابت ضد الميتافيزيقا بدأت في أربعينيات القرن الثامن عشر»، وإن المرء يجد في لا متري فلسفة أخلاقية عدمية مُؤسَّسة فحسب على الأنوية والسعي وراء المتعة،[93] فإنه من الخطأ تمامًا افتراض أن لا متري يرمز حقيقة إلى مادية القرن الثامن عشر الفرنسية، ناهيك بأن يجرّ أيًا من القطاع المادي الرئيس في أثره.

ولعل لا متري أيّد ما يصطلح تشارلز تيلور على وصفه «بأخلاق المتعة الأنوية الصرف» ولا ريب في أن فلسفته تَأسَّست على المادية الراديكالية التي تَطوَّرت في فرنسا خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر.[94]غير أنه كان هناك العديد من الماديين الراديكاليين قبل عام 1750، من أبرزهم بولانفيلييه، ميسلييه، دو مارسي، بولانجيه، فوفنارغ، ماركيز آرجون، فريري، هلفيتيوس، بوندان، دو مايبه، وديدرو، ولم يكن هو مُمثِّلًا نَمَطيًّا للتفكير الحر عند هذه الجماعة ولا مُؤثِّرًا رئيسًا في الحزب الفلسفي الفرنسي ككل بعد عام 1750. وإذا كان ديدرو وأنصار آخرون للتنوير الراديكالي احتجوا بشدة ضد نظرية لا متري الأخلاقية فإن السبب لا يرجع إلى خوفهم من أن الحقيقة المحرجة قد قيلت عبر لا متري، أو أنه قد تم الكشف عن التناقضات في فكرهم، أو أن القمع سوف يطولهم، بل لأنهم أصيبوا حقيقة بالرعب وانتابهم الغضب بسبب آرائه.

وكثيرًا ما يردد الهجوم ما بعد الحداثي على التنوير، وعلى المدافعين عن التنوير، وإرث التنوير اليوم التهمة بأن التفكير التنويري في المسائل الأخلاقية مرتبك ويعوزه التساوق، ويفضي إلى الفشل في تأسيس أخلاق علمانية حيوية مستقلة عن اللاهوت والميتافيزيقا التقليديين اللذين يُزعم أنهما شجّعا وأسهما في تَحلُّل وتقويض الهوية الأخلاقية العلمانية وانهيار الجهود التي بُذلت للجمع بشكل يحوز معنى بين القيم الأخلاقية والإحسان الاجتماعي. «انهيار» المشروع التنويري، حسب آلسدير ماكنتاير، وهو مُنظِّر مُبرِّز لهذه الرؤية، «أمّن الخلفية التاريخية التي يمكن بالاستناد إليها فهم مآزق ثقافتنا».[95] وقد طرح عدد من الفلاسفة المُبرِّزين والمُنظِّرين الاجتماعيين تَصوُّرات مُفصَّلة في هذه العملية المزعومة الخاصة بالفشل و«الانهيار»، من بينهم ماكنتاير، وتشارلز تيلور، وجون غراي

(91) Ibid., 335.
(92) Fossati, 'Maximum Influence', 49, 52.
(93) Ibid., 57.
(94) Taylor, *Sources of the Self*, 334-5.
(95) MacIntyre, *After Virtue*, 39.



(John Gray)، غير أنهم فشلوا جميعهم في تحديد ما يمكن الجدل بأنه فهم خاطئ بشكل مُعمَّق لهذا السياق التاريخي.[96]

والفشل في التمييز بشكل مناسب بين التيار الرئيس المعتدل والتنوير الراديكالي لا بدّ أن يبطل دائمًا أي تقويم عام للتنوير. ولهذا فإن الركون إلى الفلسفات الأخلاقية لدى لوك وهيوم وفولتير ومونتسكيو وكانط الذين حاولوا جميعهم تجنب الطبيعانية الشاملة التي يقول بها الماديون والتي يرون أنه محتم أن تقود إلى طلاق تام بين الأخلاق والتراث المسيحي، لا معنى له إذا كان الهدف من هذه المُحاوَلَة تخطئة «المشروع» التنويري، الذي حاول تأسيس الأخلاق حصريًا على مُقدِّمات طبيعية. ماكنتاير نفسه، منتقدًا كانط، يُؤكِّد أنه «من جوهر العقل أنه يضع مبادئ كلية، ومطلقة، ومتسقة داخليًا» وأن «الأخلاق العقلانية سوف تضع مبادئ يستطيع ويجب على جميع البشر تبنّيها، بشكل مستقل عن الأحوال والظروف، ويمكن الامتثال إليها على نحو متسق من جانب كل فاعل عقلاني في كل مناسبة».[97] غير أن هذا النقد هو نفسه يُعَدّ تناقضًا تامًّا. ذلك لأن النظريات الأخلاقية المُحافِظة والنظريات الاجتماعية التي يقول بها لوك وفولتير ومونتسكيو وهيوم وكانط قد قُصد منها صراحة تَجَنُّب تشكيل فلسفة أخلاقية بشكل نسقي على أساس العقل الفلسفي والطبيعة، وذلك من أجْل الحفاظ على عناصر أساسية في التقاليد والعادات واللاهوت.

كل فلاسفة الأخلاق هؤلاء، بالتعريف وحسب مقاصدهم، ليسوا متناقضين فحسب، بل متضاربين مع الطبيعانية المُتَّسقة التي رامها إسبينوزا وبيل وبولانفيلييه وديدرو وهولباخ. النظريات الأخلاقية التي يتبناها التنوير الفرنسي الراقي والمُتشدِّد، التي يقول بها دو مارسي، وديدرو، وماركيز آرجون، وهلفيتيوس، وهولباخ، وكوندورسيه، والتي تتأسى بإسبينوزا وبيل في تبني أخلاق علمانية بشكل تام وشمولية، المُؤسَّسة حصرًا على «المصلحة العامّة» والعدل والمساواة، هي التي صُمِّمت كي تكون متساوقة فلسفيًا ومُتَّسقة؛ ولهذا السبب، فإن النقد ما بعد الحداثي للتنوير لا حَوْلَ له ولا قوة إزاءه. لقد تَبَرَّأَ الراديكاليون من لا متري تحديدًا لأنه كان يسير عكس طبيعانيتهم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية النسقية، مُهدِّدًا بتقويض تماسكها ويطرح حالات تَنافُر وفَصْل يرفضونها جميعهم.

وحسب لا متري، ليس للنظام الأخلاقي الذي يفرضه المجتمع أساس في الميل الطبيعي لدى الإنسان. ولهذا فإن القوانين، والقواعد السلوكية الاجتماعية تفتقر بِنَظَره إلى القوة الأخلاقية الحقيقية، ولأن القانون هو المعيار الوحيد لـ «الصواب» و«الخطأ»، فإن طاعة القانون في أي موضع تسيطر فيه الأفكار الشعبية واللاهوتية، أي عمليًا في كل وضع، أمْر ملزِم لمن لديه تبصر فلسفي بالعيش حياة زائفة، بحيث ينصاع إلى مُماحَكات النفاق والأسطورة والأباطيل والتظاهر والخداع الممنهج، حيث لا غنى عنها بِنَظَره، كي يقود القطيع البشري.[98] لقد كانت هذه العدمية الجارفة والتهكمية الأخلاقية وزعم لا متري الصريح في خطاب تمهيدي بأن كل النظم الحكومية والقانونية متكافئة أخلاقيًا من

(96) Ibid., 36-78; Taylor, *Sources of the Self*, 248-390; Gray, *Enlightenment's Wake*, 1-3, 7, 144-70.

(97) MacIntyre, *After Virtue*, 45.

(98) Wellman, *La Mettrie*, 256.

حيث كونها مُؤسَّسة على «الخرافة» و«التحيز» و«الأسطورة» هما اللذان جعلا الملك البروسي يمنع أعماله الفلسفية عام 1751.

ينأى لا متري إذًا في نهاية المطاف عن التفكير الراديكالي. ذلك لأنه يرفض قبول وجوب أن يكون الضمير الأخلاقي، على حد تعبير ديدرو، على توافق تام مع «الأخلاق الكلية»،(99) كما يرفض مبدأ ماركيز آرجون بأن القوانين إنما توضع من أجل جعل الأفراد «سعداء» وليس لقمعهم، وأن تعزيز السعادة البشرية يستوجب أن تضمن القوانين المصلحة العامّة وتعززها. ولهذا فإن الأبيقورية- الإسبينوزية التي يتبناها لا متري تنأى بشكل قاسٍ عن المبدأ الراديكالي بأن كل ما هو «فاضل»، كما يقول ماركيز آرجون، هو كاهن للحقيقة، «ومن ثَمَّ للكائن العلوي، الذي هو الحقيقة».(100) وفي حين أن ديدرو والراديكاليين وقبلهم جميعًا ماركيز آرجون يتفقون على أن كتاب **المتعة** شيء مختلف إلى حد كبير عن الانغماس في الملذات، وأن مجتمع القرن الثامن عشر قد ورث من ماضيه أفكارًا مُشوَّهة ومبتورة بشكل حادّ بخصوص الجنسانية البشرية، وفي حين أن المسائل الجنسية، لديهم كما لدى لا متري، تتطلَّب نقاشًا بأسلوب طبيعي ومتوازن، والسعي وراء المتعة مركزي،(101) لا شيء من هذا بمقدوره أن يُغيِّر أو ينقص من الصحة الملزمة لمبادئ المساواة والتبادلية والعدالة أو الحاجة لأن يمتثل الفرد العقلاني «للمصلحة العامّة».

وفي حين دافع ديدرو والتنوير المتطرف عن الحرية الجنسية لدى الفرد، ذكرًا كان أم أنثى، واستخفوا، كما فعل ماركيز آرجون في كتابه **أحلام فلسفية** (*Songes philosophiques*)، بالمفاهيم المسيحية التقليدية في الزواج وبوجه خاص الاهتمام اللاعقلاني بعفة الأنثى، وشجب الجنسية المثلية، وإنكار الحق في الطلاق، واعتبروا الإبقاء على زوجين غير راغبين وغير متكافئين معًا مَلْمَحًا بغيضًا بوجه خاص من ملامح استبداد العائلة،(102) فإن صيغة لا متري الفوضوية من مذهب اللذة المنعزلة عن أي إطار أخلاقي كانت موضع نكران شديد. بِنَظَر لا متري، الشخص طالب المتعة يحب الحياة أكثر من الآخرين، ولديه جسم صحيح وروح حرة، وأكثر سكينة وأقدر على الافتتان بجماليات الطبيعة «لأنه يعرفها أكثر من غيره».(103) بِنَظَر نقاده الراديكاليين، بدا رد السعي وراء السعادة إلى السعي وراء المتعة واعتبار المتعة عملية فيزيقية صِرْفًا، تهدئة مستمرة للأعصاب، حيث تحظى متع الحب، خصوصًا المُواقَعة الجنسية، برتبة عالية، اختراقًا للمبادئ الأكثر أساسية، التي يقوم عليها برنامجهم الاجتماعي والأخلاقي والسياسي الإصلاحي.

وهذه النزعة اللاأخلاقية التي ظهرت في أعماله الأخيرة جعلت لا متري بشكل راسخ على خلاف مع الإسبينوزيين المحدثين والماديين، ومن ثَمَّ مع التنوير الراديكالي. ذلك لأن نسقه يستلزم أن الجريمة، والأنوية، والتشفي، والانحراف ليست في النهاية أقل «أخلاقية»، أو شرعية، أو قدرة

(99) Ibid., 256; Dagen, *L'Histoire*, 495 n.; Fossati, 'Maximum Influence', 50.

(100) [D'Argens], *Songes philosophiques*, 11-12.

(101) La Mettrie, *La Volupté*, 96-8, 108-9.

(102) [D'Argens], *Songes philosophiques*, 11.

(103) La Mettrie, *La Volupté*, 119; La Mettrie, *Anti-Sénèque*, 237-9.

على إنتاج السعادة من «العدل والإحسان» اللذين يعتبرهما إسبينوزا وبيل وديدرو الأساس الدائم والثابت للأخلاق العلمانية. لقد كانت هنا في واقع الأمر حرب «مفرطة» بين ما يسميه تشارلز تيلور «المادية الأنوية الصرف» ومادية «محمولة على الإحسان الشامل»، ما يصفه شافتسبري وديدرو «بالعمل الصالح في العالم».(104) وقد اتسعت الهوة باستدلال لا متري على أن المعرفة والفهم، ومن ثَمَّ تَحرُّر الفرد، ليسا ممكنين عمليًا إلا لدى نخبة قليلة. يَتعيَّن أن يبقى معظم الناس رهينة للخرافة، ومن ثَمَّ غير مُتحرِّرين. ومهما كان قَدْر وضوح المُفكِّرين في البرهنة على أن الإنسان ليس سوى آلة، في ما يقول، «لن يصدّق الناس أي شيء».(105) لا سبيل لأن تُغيِّر الجموع من نظرتها أو خرافاتها عبر الفلسفة.(106)

وكان فولتير قد احتفظ بأقسى كلماته ضد لا متري على الرغم من أنه هو وَحْده من اتفق معه على وجوب ألّا يحاول «الفلاسفة» نشر الوعي «الفلسفي» بالحقائق الأساسية حَوْلَ الإنسان والله والكون بين عموم الناس، لأن هذا سوف يكون خطِرًا على المُحاوَلة(107) ومستحيلًا، على أي حال، على التنفيذ.(108) وفي حين ذهب التنوير الراديكالي إلى أنه من الممكن ليس فكريًا فحسب، بل عمليًا حتى تأسيس مجتمع أكثر عدلًا ومساواة وديمقراطية وإنسانية عبر نشر وعي بين عموم الناس بالبطلان النسقي الذي تعاني منه الأفكار السائدة، ودجل الكهنوت، ولاعقلانية الملكية والأرستقراطية والسلطة الكنسية، بدا لفولتير والتيار الرئيس المعتدل، وحتى لا متري، أنه من الحكمة لا بدَّ مِن ترك أوهام وجهل الغالبية العظمى على حالها مع مُحاوَلة تغيير فكر النخب، وبوجه خاص تعزيز التسامح.

لهذا فإن لا متري، مثل فولتير الذي يبغض إلحاد لا متري ونزعته المادية، فضلًا عن نزعته اللاأخلاقية، واصفًا إياه «لا متري الأحمق»،(109) لكنه كان في واقع الأمر أقرب إلى موقف لا متري السياسي من النظريات الاجتماعية والسياسية التي يقول بها ماديون آخرون،(110) لم يُؤسِّس المساواة، بل نوعًا جديدًا وأساسيًا من اللامساواة. وهذا بدوره أثار مشكلة مُحيرِّة لديدرو، متحدية إيّاه وحلفاءه بأن يثبتوا أنه في وسع ماديتهم أن تُعزِّز هذا النوع من القيم، وأنواع النظريات السياسية التي لمّحوا، سرًّا وليس جهرًا، إلى أنها تستطيع تعزيزها. وإذا كان ذهن الإنسان مُحتَّمًا بيولوجيًا بمقتضى تركيبه الطبيعي، فأي معنى يحوز عليه القول إن أفضل وأحكم السبل وأكثرها فلسفية هو السعي وراء السعادة الفردية عبر حياة مُؤسَّسة على الفضيلة، خصوصًا أن البشر في رأي لا متري قد وُلدوا خبثاء وأشرارًا بشكل طبيعي؟(111)

---

(104) Taylor, *Sources of the Self*, 335.

(105) La Mettrie, *Discours préliminaire*, 22, 28; Falvey, 'Politique textuelle', 37-8.

(106) Falvey, 'Politique textuelle', 39; Markovits, 'La Mettrie', 83-4; Morilhat, *La Mettrie*, 20-1.

(107) Wellman, *La Mettrie*, 258-60.

(108) Ibid.; Payne, *The Philosophes*, 94.

(109) Voltaire to Charlotte Sophia, Countess Bentinck, Potsdam, [May 1752], Voltaire, *Correspondence*, xiii. 62; Voltaire, *Homélies prononcées à Londres*, 356; Ehrard, *L'Idée*, 242.

(110) Wellman, *La Mettrie*, 219, 231; Salaün, *L'Ordre*, 170-1.

(111) La Mettrie, *Anti-Sénèque*, 251, 254.

وكان على ديدرو أن يُعِدّ لهذا السؤال إجابة مقنعة وعملية، تُجسِّد مبدأه بأن هناك وضعًا عضويًا في الجسم يُؤسِّس لكل أحوالنا الذهنية وتقلّباتنا العاطفية. إنه يتفق مع لا متري على أن قراراتنا وعملياتنا الفكرية تحتّمها أوضاعنا الجسدية، على الرغم من أنها مستمدة من الإدراك الحسي، الذي ينشأ، عبر مراحل، عن الإحساس وهو، في النهاية، ليس سوى «درجة في التنوع».(112) غير أنه، بِنَظَر ديدرو، يظلّ ثمّة فرق حاسم بين الاستقرار والاضطراب في أوضاعنا الذهنية، في حين يرى لا متري أن الفرد المضطرب نتاج لطبيعة عمياء تُشكِّل البشرية بقَدْر ما يكون الفرد السعيد المطمئن نتاجًا لها.(113) مادية لا متري، الأكثر ميكانيكية من مفهوم ديدرو، لا تُؤكِّد كثيرًا على فكرة الإنسان والحيوانات بمثابة كلّ عضويّ ينتج حالات مُواءَمة وتنافُر من حيث تركيب كل منها وسلوكه.(114)

هنا، مرة أخرى، ديدرو هو إسبينوزي؛ لكن لا متري ليس كذلك. الواقع أن ديدرو يعارض لا متري بالتميز بين الصحة والمرض، وبين الحياة المتوازنة والحياة غير المتوازنة. ذهن الرجل الحكيم الذي يحب الفضيلة والخير للجميع ليس شيئًا يُطرح بشكل خارجي في الحياة البشرية عبر فاعل أو قوة خارجية، وليس فرضًا قمعيًا، ولا مثالًا ميتافيزيقيًا، بل الموقف المتفكر والمنطقي لذهن متوازن وصحي يجمع بين الذكاء والحدس والفهم ومصالح ذاتية مُتفكَّر فيها.(115) العواطف، فيما يقول ديدرو، متصاديًا مع إسبينوزا، حركات داخلية. إذا كان الوضع الذهني لدى كل فرد سيرورة مستمرة تفضي إلى «زحمة» من العواطف الخيرة والشريرة، فإنه يستحيل بِنَظَر ديدرو أن تُماهَى العواطف الخيرة والشريرة مع تلك التي تفضي بدرجة أو أخرى إلى السكينة أو مشاعر المتعة. من المهم نسبة للفعالية والسكينة والصحة ضبط ومراقبة العواطف المُدمِّرة التي تزعزع تواصل وتناغم وجود الفرد بشكل مناسب، مع مُلاحَظة أن كل فرد يرتهن في أمنه ورفاهه لعلاقاته بالمحيطين به، وبالمجتمع بوجه أعم.

وإذا كان تحدي لا متري يتأسس على استدلال مُستمَدّ من عالم الخبرة والنظرية الطبية، فإن إجابة ديدرو تعوّل على قياس تمثيل طبي، مثال الرجل ـ أو المرأة ـ الذي يعيش بشكل جيد وصحي، متناغمًا مع العالم، ومع أقرانه، ومع نفسه. وإذا كانت طبيعة لا متري مستمدة من ضرورة عمياء تنتج اضطرابًا وأخطاء ووحشية، بقَدْر ما تنتج تناغُمًا، فإن طبيعة ديدرو العمياء كلٌّ متساوق، جوهر مفرد بمعنى أكثر منطقية من طبيعة لا متري، حيث التساوق الواسع النطاق لدى الكل يمنح واحديتها أهمية شاملة تعم كذلك مجالي الأخلاق والسياسة. ويستبعد ديدرو، وبدرجة ليست أقل من إسبينوزا ولا من لا متري، كل حديث عن الغائية من رؤيتنا في العالم. كل ما في الطبيعة نتاج قوة خلاقة عمياء وغير عاقلة؛ مع ذلك تظل هناك شبه غائية أخلاقية-فيزيقية ينتهك فيها الفظيع والأخرق والطاغية والمضطرب ويُنقِص من الكل وهو ليس ما تقصده الطبيعة.

---

(112) Cherni, *Diderot*, 74; Ehrard, *L'Idée*, 234-5.

(113) Ehrard, *L'Idée*, 236.

(114) Ibid., 241-2.

(115) Ibid., 243-4; Domenech, *L'Éthique*, 172-4; Duflo, *Diderot philosophe*, 492-3.

التساوق العضوي في الأكوان هو ما يجعل «المصلحة العامّة» قابلة للتَصوُّر ويجعل من السياسة مجالًا مناسبًا للفعل عند «الفيلسوف». ونظرية لا متري في الإجحاف البيولوجي لدى البشر، وقابلية معظم الحياة العقلانية المُتحرِّرة من الوحشية والانحياز للفهم هي التي تُبرِّر تقييد تطبيق الفلسفة على الخصوصي والفكري الصرف، مُؤكِّدة مبدأه بأنه لا السياسة، ولا التنظيم الاجتماعي، ولا الأخلاق قادرة على ترشيد «الفلاسفة» أو أن تكون شاغلهم الرئيس. هنا، كما في إنكاره للأخلاق العلمانية المُؤسَّسة على المساواة، ومصادقته على استبداد فريدريك وقوته الاعتباطية، تكشف مادية لا متري الفسيولوجية عن نفسها كأداة للتراتبية الاجتماعية والاستبدادية السياسية، و(حسب ماركيز آرجون) حتى لعلماء اللاهوت، بدلًا من أن تكون أساسًا للتنوير العام، والجمهورانية الديمقراطية، والمساواة، وكل هذا عنده كذلك بشكل أوضح في كون القلة القادرة على الفهم والتحرر ليست هرمية اجتماعية أو سياسية بل في النهاية نخبة بيولوجية، مَن تَصادَفَ أن فسيولوجياهم وأذهانهم نظّمت بشكل أفضل لفهم أعمال الطبيعة. كي يكونوا أنفسهم بشكل كامل، يَتعيَّن على هؤلاء «التنويريين» إذًا أن ينسحبوا من بقية المجتمع. ولهذا فإنه ليس في وسع نزعة لا متري اللاأخلاقية إلا أن تفاقم التوتر بين نسقه في المادية والسياسة والأخلاق والنظرية الاجتماعية عند «الفلاسفة» الراديكاليين ما جعلهم يرفضونه بشكل مُزدرٍ.[116]

وجوب أن يتبنى الحزب الفلسفي مُثلًا أخلاقية وسياسية وبشكل مُتحمِّس، أمر أَكَّده من زمن طويل، ضِمْنَ آخرين، كل من فان لينهوف، بيل، تولند، بولانفيلييه، راديكاتي، دو مارسي، وروسي دو مسي. في كتابه **الدفاع عن حرية الفكر** (*La Liberté de penser défendue*)، يعلن روسي أن هجوم رجال الدين على نحو لا هوادة فيه على «المُفكِّرين الأحرار» لاعقلاني بشكل مزدوج من حيث إن «داعمي حرية التفكير» لا يرغبون بوضوح في أي شيء، على حد تعبيره، أكثر من تعزيز «عواطف التقوى والأخلاق الأكثر نقاء وصوابًا».[117] لا يلزم المرء سوى اعتبار هويات أبرز المدافعين عن حرية الفكر، فيما يقول، المستشهِدين بشكل مُتحيِّز «بأنصار لوك، وبيل، وتيلوتسون، وبرنت، ووستون؛ [و] «كولنز وحتى مُؤلِّف **رسالة في حرية الفكر**» كي يقدروا أن الأمر على هذه الشاكلة: أي فضائل «تلمع» في كل من هؤلاء الرجال العظام؟ أي مُبرِّر ممكن، في ما تساءل، لدى خصومهم الغِضاب المنصلبين، جوريو وهيكس وبنتلي، كي يلوموهم في ما يتعلق بالأخلاق؟

وكان قد زُعم أن مواقف لا متري «تبدو أكثر راديكالية من أن تقبل في أربعينيات القرن الثامن عشر» وأنها أكثر لاتقليدية من مواقف ديدرو وحلفائه.[118] غير أن هناك مُبرِّرات عديدة للتشكيك في هذا الحكم. إن لا متري، على الرغم من كونه إسبينوزيًّا من حيث نزعته الطبيعانية والمادية ونقده للسلطة الكنسية، لا ينتمي إلى التنوير الراديكالي إلا جزئيًّا. وإذا كانت هناك دفعة مُدمِّرة بشكل مُعمَّق وراء نسقه حسب أنها سوف تعين على شفاء العالم من الصراع اللاهوتي وتعيد الطبيعة إلى نقائها، والأولوية للحياة البشرية، فإن إثارته حنق ديدرو وماركيز آرجون ودورتو دو ميران وهولباخ

(116) Wellman, *La Mettrie*, 240-3; Schneewind, *Invention of Autonomy*, 463-4.

(117) [Rousset de Missy], *Liberté de penser défendue*, 7-8, 29-30.

(118) Wellman, *La Mettrie*, 281; Salaün, *L'Ordre*, 251.

ومُفكِّرين راديكاليين آخرين لم ينشأ عن أي دفاع عن مواقف راديكالية بل راجع إلى رؤى سياسية وأخلاقية واجتماعية ينبغي أن تعدّ مُحافِظة وخجولة أكثر منها «راديكالية». إن توكيده المُتكرِّر لعجز الفلسفة عن تغيير الناس أو التأثير في العالم السياسي، على الرغم من أنه جزئيًا خداع واضح، يجمع بين رؤية مستقيلة وسلبية ورافضة حَوْلَ معظم الناس وبين رغبة في حصر نطاق «التنوير» في البلاطات والأمراء، وعلى هذا النحو فإنه يأمل في التخفيف من آثار الاستبداد وعدم التسامح. ولم تكن الأرواح «اللاتنويرية» التي يتوجب الهجوم عليها، رجالُ الدين، وعلماء الأخلاق، والتقليديون، ومهنة الطب الجالينوسية، خصوصًا إلا لكونها تعيق، بشكل لا مدعاة له وَفْقَ نظرته الفلسفية، تَدَفُّق الطبيعة، كابحةً رغبة البشر الطبيعية في التمتع الشخصي.(119)

عند ديدرو و«الفلاسفة» الراديكاليين، يمكن للأخلاق أن تكون علمانية كليًا، حيث يُثبت أنها تطابق ميل الإنسان الطبيعي، وتُتبنى كأساس للنظام السياسي والقانوني.(120) وعلى هذا النحو فإن كلًا من الجناح الراديكالي والتيار الرئيس المعتدل يتفق على أن نزعة لا متري الفلسفية اللاأخلاقية، مبدأه بأن السعادة، مثل الشهوانية، مُيسَّرة للجميع بشكل مُتساوٍ، «للأبرار والأشرار»، «جاعلة الفاضل ليس أقل سعادة من اللاأخلاقي»، وهذا مذهب أعيد إقراره بقوة قبيل موته في كتاب ضد-سينيكا، لا تُبرِّر فحسب تبرؤ «الفلاسفة» من الرجل ومن أعماله بل تلزمهم بذلك بشكل قاطع.(121) في ستينيات القرن الثامن عشر، أكد ماركيز آرجون، الذي تبرأ من زمن من تعاونه مع لا متري، باسم كل «الفلاسفة» حين اعتبره حصان طروادة،(122) شخصًا لم يكن بأي سبيل مهمّ واحدًا منهم، مؤكّدًا أن كل «الفلاسفة» الحقيقيين أُرعبوا ودُهشوا من تظاهر أي شخص كهذا «ضارّ بالمجتمع»، بأنه ««فيلسوف» ويلحق عارًا أبديًا بالفلسفة».(123)

(119) Cassirer, *Philosophy*, 70-1, 355; Morilhat, *La Mettrie*, 32-5.

(120) Morilhat, *La Mettrie*, 101-2; Cherni, *Diderot*, 471; Duflo, *Diderot philosophe*, 412.

(121) Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 115.

(122) Häseler, 'Marquis d'Argens', 89; Seifert, 'C'est un pays', 250.

(123) Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme machine, 115; Wellman, *La Mettrie*, 275.

32

«الحزب الفلسفي» يتبنى التنوير الراديكالي

1. رَدْكَلَة حلقة ديدرو

تُشكِّل السنوات 1748ـ1752، كما لوحظ غالبًا، بداية مرحلة جديدة في تاريخ التنوير الفرنسي: ظهور الحزب الفلسفي على الملأ كجسم يمكن تحديده علنًا، وكمعارضة مُنظَّمة ليس للملك فقط بل للرقابة، والسلطة الكنسية، وعدم التسامح الممأسس، والأفضلية الثقافية للاهوت والتقليد، في فرنسا، وعمّا قليل في كل أرجاء أوروبا. النزاع المُعمَّم الناتج بين «الفلسفة» والآراء المقبولة، عملية الاستقطاب الفلسفي وتشكيل الحزب التي انتهت عمليًّا بوضع مجمل معسكر علماء اللاهوت، و«المخلصون»، وكتّاب المجلات الكنسيّة، وخصوم «الفلاسفة»، ومعظم المُؤسَّسة التعليمية القائمة في خلاف علنيّ مع الحزب الفلسفي، وهو نزاع انخرطت فيه، بدءًا من عام 1748، قطاعات كبيرة من المجتمع، وحَوَّلَ المُواجَهة الفكرية إلى صراع عامّ تغلغل في النهاية في مجمل المجتمع، حيث اشتمل بشكل غير مباشر على الفقراء والأميين.

وبطبيعة الحال، فإنّ هذا الجسم المعارض الناشئ حديثًا الذي اسْتَحْوَذَ على اهتمام جمهور القراء، وحتى كثيرين ممن لم يكن في وسعهم قراءة التيار الجارف من مواد القراءة، كان تحالفًا بين معسكرين مختلفين تمامًا، على الرغم من أن الظروف في ذلك الوقت دفعت نحو دمجهما معًا. وتُبيِّن الشواهد بوضوح أن التنوير الفرنسي كان دائمًا ثنائية متوترة ومنقسمة بشكل مُعمَّق. ولكن إذا كان هذا الأمر قد أصبح الآن مألوفًا لدى القراء ولم يعد يبدو استثنائيًّا بوجه خاص، فإن اللافت حقيقة بخصوص دراما 1748ـ1752 هو التنوير الراديكالي الذي ظهر في هذه المرحلة كشريك مهيمن، وأرغم التنوير اللوكي-النيوتني على تبوؤ مكانة ثانوية مهمشة.

وفي حين أن نشوب مُجادَلات فكرية أساسية جديدة منذ عام 1748، العام الذي صدر فيه كتاب مونتسكيو **روح القوانين**، وحتى بداية خمسينيات القرن الثامن عشر، قد اعتُبر منذ فترة طويلة نقطة تَحوُّل حاسمة، بل إنه كان يُماهَى في الماضي خطأً مع بداية التنوير الفرنسي نفسه، فإن الأهمية الحاسمة لمُجادَلات 1748ـ1752 لا تكمن في حقن أفكار جديدة، لأنه لم يتغيّر تقريبًا أي شيء على المستوى الفكري، بقَدْر ما تكمن في إعادة تشكيل عامة للطوائف والأحزاب الثقافية-الأيديولوجية الفرنسية. وهذا التحول الدرامي في المشهد الثقافي الفرنسي في تلك اللحظة، إنما يرجع إلى تَقارُب وتَفاعُل أربع مُجادَلات أساسية متزامنة مارست مجتمعة أثرًا لافتًا على التفكير والميول في أرجاء أوروبا. فإلى جانب فضيحة كتاب لا متري **الإنسان الآلة**، تَعيَّنت تلك المُجادَلات في الهوجة التي صاحبت كتاب مونتسكيو **روح القوانين**، والمعارك الاستهلالية التي أحاطت بـ**الموسوعة** والمُجادَلات حَوْلَ البيولوجيا التي أثارها كتاب بوفّون **التاريخ الطبيعي**. وقد نتج أيضًا عن مُهِمَّة إعادة بناء هذه «المجادلات» في سياقها الفكري، والثقافي، والاجتماعي، والكنسي، والسياسي،

تعديل لا يستهان بها لمنظورنا التاريخي. ذلك لأنه يظهر أنه على الرغم مما يُزعم غالبًا، لم يكن عمليًا للوك ولا نيوتن ولا التنوير الإنكليزي أي عَلاقة بما كان موضع جدل، فلم يقوموا بأي دور في النزاعات، أو في دعم أفكار جديدة، أو تحدي بنى السلطة المُكرَّسة؛ فإنه لا أبعد عن الصواب من افتراض، كما يفترض كثيرون، أن التنوير الفرنسي العالي الذي نشأ عن صراعات 1748ـ1752 كان في جوهره نيوتنيًا ولوكيًا. في الواقع، إنّ فولتير، الحامل الرئيسي لراية لوك ونيوتن، لم يقم إلا بدور ثانوي في الصراع نفسه وكذا الشأن في تشكيل الحزب. ثانيًا، وأهمّ من ذلك، لم تنشأ المُناظَرات التي كانت تُوجِّه عملية الاستقطاب، واضعة مسألة «الفلسفة» على رأس أجندة الحياة الثقافية الفرنسية، عن ابتكارات في التفكير ولا عن المُقارَبات التي طُرحت بشكل جديد في أربعينيات القرن الثامن عشر، بل نتجت عن مسائل مُعلَّقة سببتها صدامات بين أنساق نهاية القرن السابع عشر. باختصار، الملمح الأوضح في المُجادَلات المُتوِّجة في التنوير الفرنسي في السنوات 1748ـ1752، هو الدرجة العالية من المُواصَلة الفكرية لمُناظَرات رئيسة في التنوير المبكر.

وبحلول منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، أصبحت «الفلسفة الإنكليزية» مهيمنة ثقافيًا في فرنسا وإيطاليا لعقد كامل: فقد تبنى البُحّاث الفرنسيون والكنيسة أفكار لوك ونيوتن بشكل واسع، وإذا صرفنا النظر عن الرؤى الجانسينية، لم تكد تكون هناك عداوة لتنوير فولتير يمكن استشعارها في المجلات الكنسية، أو السياسة البابوية، أو بين السلطات المدنية.[1] حتى خصم عنيد للفلسفة من قبيل المُدافع الجانسيني المناوئ للفلسفة والناشر نصير البرلمان جان باتيست غوتييه (Jean-Baptiste Gaultier)، حين كان يطلق بعض النيران على فولتير عامي 1745ـ1746، حرص على ألا يقول شيئًا في أعماله عن لوك أو نيوتن، أو نقد المفاهيم اللوكية ـ النيوتنية، باستثناء أن كتاب فولتير **رسائل فلسفية** قد منعه الحُكم الملكي، لأنه كان يعرف تمامًا أن هذا لا يتعلق إطلاقًا بالنزاع الذي كان يلوح في الأفق.

بدلًا من ذلك تبنى غوتييه إستراتيجية مختلفة تمامًا، حيث اتّهم فولتير بإنكار الخطيئة الأصلية، وتأييد أخلاق علمانية مُؤسَّسة على مبدأ إسبينوزا بأنه ينبغي على البشر العيش حصريًا وَفْقَ سنن العقل «التي نطبقها بالفعل»، فضلًا عن تشجيع أفكار شهوانية عبر تبني مبدأ إسبينوزا بأن كل أفعال البشر مُحدَّدة طبيعيًا بالشهوة والرغبة. وقد قام غوتييه بكل هذا عبر إجراء مثير يتمثل في ربط ربوبية فولتير بواحدة من القصائد المُفضَّلة لدى هذا «الفيلسوف»، عمل ألكسندر بوب (Alexander Pope) **مقالة في الإنسان** (*Essay on Man*) (1733)، وهو نص نشر في فرنسا، وروجع بشكل إيجابي إلى حد كبير من قبل اليسوعيين، في عام 1736. وقد تعين تكتيك غوتييه في ربط ربوبية بوب (بأي طريقة مهما كانت مشبوهة) بعمل إسبينوزا **رسالة لاهوتية ـ سياسية** التي اقتبس منها غوتييه في رسالته حرفيًا عددًا من الفقرات.[2] وهجوم غوتييه الاستهلالي على فولتير وضمنيًا على اليسوعيين، البالغ 152 صفحة،[3] في عام 1746، لمّاح تكتيكيًا ومُتفكَّر فيه بشكل حريص: وتتعين إستراتيجيته في مُحاوَلة

(1) O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 34-5, 42-3, 52-3.

(2) Gaultier, *Poëme de Pope*, 55-6, 58-9, 67, 69, 92; Ehrard, *L'Idée*, 388, 642-4.

(3) Ehrard, *L'Idée*, 643, 645, 51-2.

ربط الإسبينوزية بفولتير، عبر شرح «مبادئ بوب وفولتير المستمدة من إسبينوزا».[4] وهو «يثبت» تهمته الأساسية عبر «البرهنة» على أن بوب يتبنى مذهب الجوهر الواحد (الواحدية) والمبدأ الذي ينكر وجود أي شيء عارض، ومن ثَمَّ أنجز «محاكاة لإسبينوزا».[5] قد تكون حجّة غوتييه هراء لكنه كان مُحِقًّا بخصوص شيء واحد: في تلك المرحلة كانت تلك هي السبيل، وليس الحديث عن لوك ونيوتن، التي يمكن بواسطتها تقويض فولتير واليسوعيين وتيار التنوير الرئيس المعتدل الفرنسي.

وإذا استبعدنا الجانسينيين، كان المُؤلفون الكاثوليك الفرنسيون في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر يسعون بشكل واعٍ نحو فولتير وحلفائه ويتفقون مع تنوير لوك ونيوتن؛ وكانت هذه بوضوح سياسة البابا، منذ عام 1740، في روما. وكان للأب كاستل، وَلِيّ تورنمين، ومنذ 1720، مُحرِّر الفلسفة الطبيعية في مجلة مُذكِّرات تريفو، وعالم الرياضيات اليسوعي الأبرز والمتحدث الرسمي في الشؤون العلمية، تَحفُّظاته بخصوص ما كان يسمى في روما آنذاك «بالنيوتنية»، بما فيها جوانب من اللاهوت الطبيعي النيوتني. ونستطيع من رسالة لكاستل حَوْلَ النيوتنية، نشرت عام 1739، أن نرى أنه ظَلَّ مثل تورنمين قبله قلقًا من أن يُساء استخدام النيوتنية، بحيث «تُؤلِّه المادة» وتنتج نوعًا من «الإسبينوزية الروحية» توازي «الإسبينوزية المادية» السائدة تحت اسم «الشهير ديكارت».[6] غير أنه ظَلَّ، عبر عَلاقة ودية مع «أكاديمية العلوم» منذ عشرينيات القرن الثامن عشر، ملتزمًا بشكل معمق بالعلم الجديد ونسخته الجديدة من اللاهوت الطبيعي، كمثيلتها عند القس دي لا بلوش، يظهر ارتباطات واسعة مع نيوتن؛[7] وقد ظَلَّ أيضًا على عَلاقة ودية مع مونتسكيو، كونه الكاهن الذي أشرف على صلواته الأخيرة في شباط (فبراير) 1755، وكتب بيان مُصالَحته مع الكنيسة حين كان يُحتضر.[8]

فضلًا عن ذلك، كان كاستل ومونتسكيو على اتفاق تام على بأن الفضيحة العلنية المحيطة بكتاب فولتير رسائل فلسفية عام 1734 كانت مؤسفة ومُدمِّرة وشيئًا بالمقدور تجنبه بحكم التوافق السائد في المجتمع والكنيسة (الرسمية) بخصوص الفلسفة الطبيعية، والإمبيريقية الإنكليزية، ولوك.[9] وعلى أي حال، حتى قبل تبني اليسوعيين النيوتنية في نهاية ثلاثينيات القرن الثامن عشر، مالت النزاعات المبكرة إلى تصنيف اليسوعيين مع زمرة فونتنيل الإصلاحية بدلًا من تعميق أي انقسام بين الكنيسة و«الفلاسفة» بوصفهم كذلك. ولم تكن هناك وَفْقَ الأفكار «الإنكليزية» أي أسس لمثل هذا الانقسام. لقد أيد كاستل بأسلوبه الإنكليزي بقوة بوجه عام اللاهوت الطبيعي وظَلَّ يتطلع إلى إثبات انفتاح الكنيسة على العلم التجريبي الجديد والفلسفة؛ وكان يتوق إلى منع عناصر اختلافه العالق مع فولتير وموبرتوي فيما يتعلق بمفاهيم نيوتن في الجاذبية والفراغ من أن تسبب توترات أو صعوبات غير مقبولة.

---

(4) Ibid., 133; Vernière, *Spinoza*, 505.

(5) Gaultier, *Poëme de Pope*, 72, 100-1, 104.

(6) Ibid., 151, 157.

(7) Shank, 'Before Voltaire', 388.

(8) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 213, 215, 223, 259 n.

(9) Ibid. 220-1; Ehrard, *L'Idée*, 117-21.

ويظل أشد غرابة، خلال بداية ومنتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، أنه لا المجلات الكنسية ولا الدوريات الفرنسية بوجه أعم، حاولت الهجوم على «الفلاسفة» كجماعة أو شجبهم كأعداء للدين والثقافة والمجتمع الفرنسي. وفي حين أن الصحافة اليسوعية اقتصرت على تَجاهُل «الفلاسفة» (لكونها استغرقت كُلّيًا في الجدل اللاهوتي)، ثمة «مُلاحَظة للقارئ» (avis au lecteur) يسوعية أساسية، في كانون الثاني (يناير) 1746، اعتبرت «الفلاسفة» تَجمُّعًا هائلًا يَتَشكَّل الآن في الثقافة والمجتمع الفرنسي، بقيادة فولتير وموبرتوي، لكنها لم تُلمّح بأي عداوة.[10] حتى المُجادِل اليسوعي مالفيل، الذي ناقش بأسلوب غاضب حجج المخطوطات السرية ومجموعات مُدمِّرة من قبيل كتاب دو مارسي حريات تفكير جديدة، فضلًا عن تهديدات خطرة مدركة أخرى للتقليديّة الكاثوليكية (إسبينوزا، بيل، ماركيز آرجون، لوكلرك، باربيراك، هوبز، كلارك، وشافتسبري، وكتاب ديدرو، بعد نشره، **أفكار فلسفية** (1746)) لم يهتم بلوك، ونيوتن، ومونتسكيو، وفولتير، وموبرتوي. قبل عام 1748، لم يكن ممكنًا إظهار أي من المذكورين أخيرًا على أنه متحدّ أو مبتكر بشكل خطر.[11]

وليس أقلّ لفتًا للاهتمام، أن كتاب كونديلك **مقالة في أصل المعارف البشرية** (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*) (1746)، الذي يُفترض بشكل واسع أنه مطية لنشر تأثير لوك، لم يُواجَه بأي مُعارَضة إطلاقًا لا من الأب غيوم فرانسوا برتييه (1704ـ1782)، الذي كان منذ عام 1745 مدير تحرير مجلة تريفو، ولا من المجلات الفرنسية الأخرى، وذلك على أساس تشجيعه لميول فلسفية مادية (وهذا ما قام به بالفعل). على العكس من ذلك، فيما اقتنع برتييه، ضِمْنَ آخرين، بأن تأثير لوك الفلسفي كان مرغوبًا وأمرًا حميدًا وأن كونديلك كان لوكيًّا مخلصًا إلى حد أنه بدا مستحيلًا أن يقوم كونديلك بأي شيء باستثناء دعم موقف الكنيسة في الفكر والثقافة الفرنسية، خصوصًا عبر تعزيز المبدأ الحيوي عند اليسوعيين، بأنه يستحيل على الفكر أن يكون «تعديلًا للمادة».[12] وقد كان الأمر كذلك على الرغم من الإدراك السائد لحقيقة أن كونديلك قد نقّح لوك في أوجه مُهِمَّة. وبروح الثقة الغامرة نفسها في كل شيء لوكي، رحب برتييه، وهو صديق وحليف للأب كاستل، بحفاوة بعمل ديدرو **مقالة في الجدارة** (*Essai sur le mérite*) في شباط (فبراير) 1746، مشيدًا به بوصفه كتابًا ممتازًا، يذكّر كُلّيًّا بلوك.[13] وقد قام أيضًا بمراجعة النسخة الثانية من كتاب مونتسكيو **اعتبارات** في عام 1748، بشكل إيجابيّ جدًّا. ولا شيء أوضح من حقيقة أنه لم تكن هناك اعتراضات من الكنيسة الرسمية، أو الأوساط الجامعية أو الدولة، ضد انتشار التنوير في فرنسا على أساس لوك ونيوتن والفلسفة الإنكليزية.

ولهذا كان تَوقُّع نشوب حرب فكرية شاملة في عام 1748 صعبًا في عامي 1746ـ1747؛ ولكن ما إن بدأت، حتى تأثرت نتائج الاضطراب بشكل حاسم بالنزاع المتسع ضِمْنَ صفوف

(10) Masseau, *Ennemis des philosophes*, 120-1.

(11) Schwarzbach, 'Les Clandestins', 168-71, 179.

(12) *Mémoires de Trévoux*, 47 (May 1747), 801-3; Schøsler, *Bibliothèque raisonnée*, 54-5.

(13) Diderot, *Lettre au R. P. Berthier*, 4, 9; Pappas, *Berthier's* Journal, 163.

الحزب الفلسفي نفسه، الذي اتخذ شكل ثورة تصاعدت ضد فولتير و«الأفكار الإنكليزية» بشكل متزامن في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر مع رَدْكَلَة ديدرو بوجه خاص. وفي حين أن تأثيرات دلمبير، وبوفون، وهلفيتيوس، وهولباخ الذي وصل لتوه، وآخرين كانت مُهِمَّة، ظهر ديدرو بوصفه الشخصية الأبرز ضِمْنَ الطليعة الفلسفية، خصوصًا عبر وظيفته، منذ عام 1746، رئيس تحرير لِـ **الموسوعة**.

وقد تَبيَّن أن ديدرو إستراتيجي فكري عبقري، فاعل ذو قدرة استثنائية على المستوى الشخصي وفي مجال الرأي العام. وقد مكّنه ما وصفه روسو «بمعارفه الشخصية التي لا تحصى»، وفطنته الآسرة، وعلاقاته الاجتماعية، من العمل كقائد أوركسترا، مُنسِّقًا للنقاش، والتعاون الأدبي، والترويج، وتَجنُّب الرقابة، ومسارات التواصل عبر طيف واسع. وكان روحًا كريمة تحظى بحب كبير، كما كان مصدر عون حاسم كاد يعرف، بحلول عام 1747 كل شخصية مركزية (باستثناء فولتير والانطوائي مونتسكيو): ومن بين مساعديه، كوندياك، بوفون، دلمبير، فونتنيل، دو مارسي، بورو ديلاند، هلفيتيوس، روسو، لا بوميل، رينال، البارون هولباخ بمُجرَّد وصوله إلى باريس، وفريدريك ملشيور غريم (Friedrich Melchior Grimm) (1723ـ1807) عند وصوله عام 1749، الذي أصبح مذّاك صديق عمره.[14]

وقد حدث ضِمْنَ الحزب الفلسفي التحول الحاسم نحو الأفكار الراديكالية، عبر تَطوُّر ديدرو الفكري الشخصي والجماعة ككل، في السنوات 1745ـ1748، بعد صدور كتابه **أفكار فلسفية**. كان ذلك حين كتب عمله الأدبي الفلسفي **نزهة المرتاب** (1747)، الذي يعرض قبسات من المناظرات الفلسفية المشحونة والمُكوِّنة بشكل حاسم التي أسرت جناح «الفلاسفة» الراديكالي، ضِمْنَ أماكن أخرى، في مقهى بروكوب، ومقهى دي لا ريجنس، وحانة «بانييه فلوري»، حيث الغداءات الأسبوعية، في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر، وحيث كان ديدرو يقابل روسو وكوندياك، وأحيانًا مابلي.[15] وكان **نزهة المرتاب**، الذي اعتبر منذ زمن خطوة أساسية في تشكيل ديدرو الفكري، خصوصًا من حيث تخليه عن الربوبية وتحوله إلى مادية إلحادية تقول بجوهر مفرد ميّزت فكره حتى نهاية سيرته، نصًّا مُوارِبًا، غامِضًا إلى حد كبير، يتألف من أربعة أو خمسة نزاعات فكرية تحاصر خصومها صيغت في شكل مُحاوَرة جرت في موقع قديم شبه أسطوري.[16]

ومن الملامح اللافتة في هذا العمل أن حزب المَلاحدة في الأسماء التعريفية [التي يستخدمها ليرمز بها إلى شخصيات ونزعات فكرية]، بقيادة «أثيوس» (Atheos)، يمثل «إلحادًا» غير مُرْضٍ، وغير مكتمل، وميكانيكيًا ولاأخلاقيًا بشكل فج، تمت مماهاته بشكل مناسب بفكر لا متري؛ ذلك أنه بدا أنه كانت لدى ديدرو دراية «داخلية» بموقف خصمه المادي النهائي، على الرغم من أن كتاب

(14) Rousseau, *Confessions*, 309-10; Pommier, *Diderot*, 104; Geissler, *Boureau-Deslandes*, 19; Roger, *Buffon*, 154; Stenger, 'L'Atomisme', 90.

(15) Diderot, *Œuvres complètes*, i. 345; Haechler, *L'Encylopédie*, 11.

(16) Venturi, *Jeunesse de Diderot*, 116; Quintili, *Pensée critique*, 158-9; Duflo, *Diderot philosophe*, 73-9.

لا متري **الإنسان الآلة** لم يظهر إلا في السنة التالية.[17] ولعله اشتمل أيضًا على عناصر من صيغة أقدم وأشد مادية من إلحادية فلسفية نوقشت منذ زمن طويل في مقهى بروكوب وأماكن مشابهة من قبل أشخاص من أمثال نيكولا بواندان، وهو كافر بوّاح بكفره استُمدّت أفكاره من «ثلاثيته» المُقدّسة المُؤلفّة من ديكارت، وبيل، وفونتنيل.[18] وأدنى من ذلك في سلّم من يحظون باحترام المُؤلف نجد حزب المرتابين البيرونيين، الذي لا يُحدِّد له ديدرو، برفضه البيلي القاطع (أو بالأحرى إعادة تعريفه) للارتيابية، أي دور إيجابي.[19] الربوبية أعلى مرتبة، لكنها تمثّل بشخصيتين، إحداهما كليوبول (Cléobule)، وهو استاطيقي [جمالي] كتوم يائس من تنوير الجنس البشري تمت مماهاته بشكل مقنع مع شافتسبري.[20]

ويسلّم كليوبول بأن تنوير البشر سوف يكون خدمة عظيمة تُقدَّم لهم، لو كانت المُهِمَّة ممكنة؛ غير أنه يزعم أنها مستحيلة تمامًا. لو أن البليد والجاهل شخص لم يتعلم الكثير، لربما كان في الوسع تَصوُّر المُهِمَّة، ولكن «العمى»، في ما يرى كليوبول، «ممنهج».[21] غير أن شافتسبري ليس من يترأس الربوبيين في المُواجَهة الفكرية الحاسمة، بل يترأسهم مدافع أشد حماسًا، فيلوكسين (Phyloxène)، الذي نُخبر بأنه يعظ بربوبية عناية إلهية نيوتنية ولكن بأسلوب ترهيبي متعجرف لا يناسب الفيلسوف الحق. ويتبيَّن أنه يمثل فولتير، أو أنه مزيج من فولتير وموبرتوي وريومور.[22] وتفضي المُواجَهة المتكشفة المشحونة إلى حد كبير إلى انتصار طائفة فكرية بعينها، لكن المدرسة الفكرية المنتصرة ليست جماعة «المَلاحدة»، ولا المرتابين، ولا الربوبيين النيوتنيين-الفولتيريين، ولا الربوبيين «الشافتسبريين». بدلًا من ذلك، ينتهي الجدل، على نحو يدهش المجتمعين، بهزيمة النيوتنيين-الفولتيريين على يد «أوريباز» (Oribaze) و«آلكميون» (Alcmeon) اللذين يقر ديدرو صراحة أنهما إسبينوزيان.[23]

ويتبيَّن أن المسألة المركزية هنا، كما لاحظ فينتوري (Venturi)، هي الإسبينوزية؛[24] غير أن هذه الحقيقة ليست مفاجئة إطلاقًا، على الرغم من أن بعض البُحّاث اعتبروها مُحيِّرة إلى حد كبير.[25] الفحوى «الإسبينوزي» لكتاب ديدرو **نزهة المرتاب**، الأبعد عن أن يكون غير قابل للتفسير، إنما يعكس عملية التطور الفعلية التي طرأت على ديدرو من مواقف فولتير إلى الإسبينوزية التي حدثت آنذاك، وهي في واقع الأمر أساسية للفهم المناسب لمسار ديدرو الفكري في تلك الفترة الحاسمة.

---

(17) Venturi, *Jeunesse de Diderot*, 116; Vartanian, 'La Mettrie and Diderot', 168-9.

(18) Lauriol, *La Beaumelle*, 176.

(19) Paganini, 'Avant la *Promenade*', 46; Paganini, 'Scepsi clandestina', 92.

(20) Diderot, *Promenade*, 178-9.

(21) Ibid., 181; Dedeyan, *Diderot*, 304-5.

(22) Venturi, *Jeunesse de Diderot*, 117; Diderot, *Promenade*, 228.

(23) Diderot, *Promenade*, 228; Vernière, *Spinoza*, 568-70; Vartanian, 'From Deist to Atheist', 54; Trousson, *Rousseau*, 199; Quintili, *Pensée critique*, 150-1.

(24) انظر مثلًا:

Venturi, *Jeunesse de Diderot*, 117-18.

(25) Brugmans, *Diderot*, 25; Duflo, *Diderot philosophe*, 77; Quintili, *Pensée critique*, 150, 159.

ويقرّ الجزء الأول من ذلك الكتاب، بزعمه غير المساوم باستحالة أن يكون الدين المنزل واللاهوت صحيحين أو جزءًا مما يحوز معنى وما هو كلي في الحياة البشرية، يقرّ أن الفلسفات التي تستبعد اللاهوت كُلّيًّا وتفصل بين الإيمان والعقل، مثل ربوبية شافتسبري، وربوبية فولتير، والإلحاد الفلسفي، والإسبينوزية، هي وحدها التي تعد أهلًا لاعتبار الفيلسوف الحق. أنساق مالبرانش، ولايبنتز، ولوكلرك، ولوك جميعها تُستبعد قبليًّا بأسلوب استعلائي، كما حدث من دون شك في نقاشات مقاهي باريس في منتصف أربعينيات القرن الثامن عشر، لكونها مُشوَّشة وغير مُهِمَّة، أساسًا لأنها تُوحِّد بين الفلسفة واللاهوت. ومعتبرًا «معرفة ظواهر الطبيعة» مُهِمَّة الفلسفة الوحيدة والحصرية، أنكر ديدرو المزج بين اللاهوت والفلسفة لكونه أسوأ نزعة توفيقية، تهديدًا خائنًا للحرية الفكرية، والعقلانية، والمجتمع. وهذا ليس مسألة نظرية وأفكار. لقد حاول ديدرو، إلى حد كبير مثل بيل، وهو فيلسوف يكنّ له إعجابًا كبيرًا لكنه منع من قبل الرقابة الملكية من تأبينه صراحة،[26] إجراء فصل تام بين القضايا الأخلاقية والاجتماعية وبين اللاهوت والسلطة الكنسية وكل صور التبرير والسلطوية المُؤسَّسة على الإيمان.

في كتاب نزهة المرتاب، إذًا، ليس نسق لوك وحده، بل كل الأنساق الفلسفية التي تستوعب وتُربط بالمعجزات، والوحي، والمعايير اللاهوتية تُستبعد منذ البداية لكونها غير مُؤهَّلة. مع ذلك، تظل الفاعلية فوق الطبيعية، بما فيها صيغة مُعدَّلة من النيوتنية، بشكل راسخ ضِمْنَ الأجندة في سياق تشكيل ربوبية عناية إلهية. الواقع أن الملحد (والإسبينوزيين في البداية) مغمور كُلّيًّا بخطاب الربوبيين البليغ. يقر فيلوكسين وأتباعه «البرهان المُؤسَّس على التصميم» المثبت عبر تَقَصٍّ دقيق لأعمال الطبيعة، باستخدام المجاهير، والتركيب الدقيق لأجسام حية صغيرة تحديدًا في إثبات «تصميم» من أجل تحقيق مَقصد، ومن ثَمَّ عَقْل إلهي وراء الخلق. كما يؤكد لا بلوش وريومور. وبحسبان التركيب العجيب في الأشياء الدقيقة، فضلًا عن التساوق العظيم والواسع النطاق في الكون: «ألا تعلن بنيتها عن خالق؟».[27]

مع ذلك، في اللحظة التي يبدو فيها الربوبيون منتصرين، يظهر أورياز، «الإسبينوزي» الرئيس، ضِمْنَ المشاركين المجتمعين، مُقِرًّا استحالة أن يكون هناك «صانع» للكون قبل وجود البنى الطبيعية والموجودات: لو لم تكن هناك موجودات فيزيقية، «لما كان لها أن توجد»، لأن منح الوجود «يتطلب الفعل، والفعل يتطلب الوجود».[28] وعوضًا عن أن يكون تساوق الكون، في ما يجادل، عمل بارئ عاقل بعيد النظر، يَتعيَّن أن تنشأ مادة الكون وتساوقه عن نظام كامن في الطبيعة نفسها. وخلافًا لما افترضه ريومور، فإن بحثه المضني في الحشرات لا يكشف عن صحة اللاهوت الطبيعي، ومن ثَمَّ الدين، بل يكشف فحسب عن أن «المادة هي المنظِّم». وعن هذا يلزم، في ما يقر أورياز، أن «الوجود المادي والذهني أبديان»، وأن هذين البعدين يصنعان الكون، و«أن الكون هو الله».[29]

---

(26) Gordon and Torrey, *Censoring*, 48-51; Proust, *Diderot*, 238-40.

(27) Diderot, *Promenade*, 229; Bourdin, *Diderot*, 36.

(28) Diderot, *Promenade*, 234.

(29) Ibid.; Diderot, *Correspondence*, i. 77; Bourdin, *Diderot*, 54-5.

ويرد فيلوكسين بطمأنة المستمعين بأن الإسبينوزيين لا يقومون إلا بطرح صور جديدة من الإبهام والغموض، «فيؤلّهون» نشأة الحشرات، وقطرات المياه، و«كل جزيئات المادة». وينكر أوريباز «تأليه» المادة أو أي شيء آخر، حيث يقرّ أنه لو أنصت خصمه، لسلّم بأنه كان يحاول، على العكس من ذلك، تقويض «الادعاءات، والترّهات، والله».[30] وكان سبق لديدرو أن دافع في كتابه **أفكار فلسفية** (1746) عن صورة من الارتيابية تختلف تمامًا عن ارتيابية مونتين والبيرونيين، ارتيابية مستمدة مباشرة من بيل تعمل أساسًا ضد المعتقدات والتعاليم اللاهوتية. ما المرتاب؟ يتساءل ثم يرد، إنه فيلسوف يشك في كل شيء يعتقد فيه ولا يعتقد إلا في ما أثبت الاستخدام المشروع لعقله «أن معناه يبرهن على صحته».[31] إن هذه الارتيابية البيلية ضد-البيرونية، التي تصف تقريبًا كل شيء يعتقد فيه البشر بالوهم والافتراض الأحمق، وتتجنب كل شيء يعجز العقل المستقل والإحساسات عن التحقق منه، هي التي جعلت ديدرو ينكر في النهاية ربوبيته السابقة، فضلًا عن «البرهان المُؤسَّس على التصميم» الذي يقول به نيوتن وفونتنيل وريومور وموبرتوي وفولتير. بِنَظَر ديدرو كان هذا أمرًا حاسمًا.

ويلاحظ ديدرو أن فيلوكسين (فولتير) معتاد على النجاح ويميل إلى التعامل مع كل شخص آخر بتكبر، ومن ثَمَّ فإنه فوجئ بهذه الغارة القوية مِن خصم «لم يكن يوليه اهتمامًا كبيرًا»، وفجأة أصبح مرتبكًا. وحين يحاول استجماع قواه، يتعرض على الفور لشلل بسبب استشعاره «بهجة خبيثة» تعم محيًا من هم حوله، تحثها مشاعر غيرة خفية لا ينجو منها كليًّا أكثر الناس فلسفةً في ما يُعلّق ديدرو. السيكولوجيا الفلسفية-التاريخية لهذا الموقف تبدو واضحة: الطائفة النيوتنية-الفولتيرية، التي لا تخلو من عجرفة، كونها سيطرت على الحياة الفكرية الباريسية أكثر من عَقْد، أصبحت معتادة على تصاعدها؛ غير أن هيمنتها انهارت بغتة، فيما استمتع الجمع بأسره، كل الطوائف، بمشاهدة الخزي العلني الذي مني به المتعجرف فيلوكسين على أيدي خصم سبق أن تعامل معه «بتكبر».[32]

المَلاحدة التقليديون مسؤولون جزئيًّا عن تفوّق الربوبيين النيوتنيين-الفولتيريين الذي استمر طويلًا، حيث يُزعم أن تفكيرهم وخطابهم [أي المَلاحدة] لم يكونا مرنين بما يكفي، بل كانوا أيضًا يُمعِنون في التبسيط. ذلك أنه على الرغم من أنهم أقروا هم أيضًا أن «المادة هي المُنظِّم»، فإنهم فشلوا في تطوير هذه الفكرة بشكل مقنع أو إثبات أن الحياة قد تنشأ عن المادة وأن المادة وربما حتى «تنظيمها، أبدي».[33] ثمة فرق أساسي بين لا متري، الملحد، والإسبينوزيين، حسب ديدرو، الذي يفترض أنه شاهد هذا بنفسه في المقاهي، يتمثل في أن الأول استدل على أنه ليس هناك نظام أخلاقي يلزم تبنيه، وعوّل على ما هو في الواقع لاأخلاقية تهكمية، وهذا على وجه الضبط ما اتهم به ديدرو لا متري لاحقًا، في حين لم يحاول الإسبينوزيون، الأرقى فكريًّا، تبني النظام اللاهوتي المُشوَّه أو التقليدي بل النظام الأخلاقي الصحيح.[34]

(30) Diderot, *Promenade*, 234; Vartanian, 'From Deist to Atheist', 55; Duflo, *Diderot philosophe*, 77; Stenger, 'L'Atomisme', 80.

(31) Diderot, *Pensées philosophiques*, xxx. 27-8; Paganini, 'Avant la *Promenade*', 33-4, 46.

(32) Diderot, *Promenade*, 235.

(33) Ibid., 234; Stenger, 'L'Atomisme', 81.

(34) Stenger, 'L'Atomisme', 81; Vartanian, 'La Mettrie and Diderot', 192-3.

وخلال نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر، أثناء سنوات الدراما العظيمة في الفلسفة، أضاف ديدرو المزيد من الأفكار، مُشذِّبًا إياها في ما أصبح مخطوطه السري **إضافة إلى الأفكار الفلسفية**[35] (*Addition aux Pensées philosophiques*)، وقد شَجَّعَه على ذلك، فيما لاحظ لاحقًا مساعده المستقبلي نيجون (Naigeon)، النجاح الذي حقَّقه كتابه **الأفكار الفلسفية** ضِمْنَ «الأرواح الخيرة، التي توافقت وحدها عليه»، وكان استبعد هذه الأفكار، «بحكمة» كما يقول نيجون، حيث لم تظهر المُلاحَظات مطبوعة إلا في مجموعة من المواد نشرها نيجون سرًّا، تحت عنوان **خلاصة فلسفية** (*Recueil philosophique*) («لندن» [أمستردام]، 1770)، في هولندا بعد أكثر من عشرين سنة، على الرغم من أن كتاب **إضافة** ظلَّ إلى حد كبير غير معروف إلى فترة ما بعد الثورة. هنا يعيد ديدرو بقوة إقرار مبدئه (الإسبينوزي-البيلي) بأنه ليس في وسع العقل والإيمان أن يعين أحدهما الآخر: إذا كان العقل هبة من السماء، وكذلك الإيمان، فإن السماء «جعلت لنا شيئين متضاربين ومتناقضين».[36] البديل الوحيد، ما إن نستوعب هذا، هو أن نحكم بأن الإيمان «شيء مختلق لا وجود له في الطبيعة». يَتعيَّن على أي دين مُنظَّم بهمّ كل البشر، في كل الأزمنة وكل الأمكنة، في ما يقول، «أن يكون أبديًّا، وكليًّا، وبَيِّنًا»؛ ويتبيَّن أنه ليس هناك دين من هذا القبيل: ولذا فإن كل الأديان «مدخلات خاطئة ثلاث مرات». وعن هذا يلزم، في ما يقر، البطلان التام لكل المعايير اللاهوتية سواء من حيث تثبيت القيود الأخلاقية وتحديد ما هو أفضل للمجتمع والسياسة والتربية، أم من حيث البحث عن الحقيقة الفلسفية. وعلى الرغم من أنه لا مدعاة لأن يعني هذا الموقف إنكار نفع الدين للمجتمع كليًّا، فإنه يعني ذلك في حالة ديدرو.

نَشر عمله التالي غُفلًا من اسم صاحبه، الكتاب الذائع الصيت **رسالة حَوْلَ العميان** (1749)، حيث تظهر كلمة «لندن» زيفًا على صفحة الغلاف، كان إعلانًا على الملأ عن التحول الحاسم في تفكير ديدرو، أي تخليه عن اللاهوت الطبيعي، ولوك ونيوتن والربوبية، التي يرفضها جميعها هنا بلا مواربة، وتبني «طبيعانية» حتمية تطورية بدءًا من ذلك الوقت بشكل صريح ونسقي.[37] وكما سبق أن رأينا،[38] يُركّز هذا النص على مشهد على فراش الموت حيث يرفض فيلسوف أعمى يُحتضر، «سوندرسون»، جهود رجل دين نيوتني، يركن بشكل قاطع إلى «البرهان المُؤسَّس على التصميم» لإقناعه بأن الكون قد قُصد على حاله من قبل خالق عاقل يرعاه. غير أن سوندرسون يخلص إلى نبذ «إله كلارك، ولايبنتز، ونيوتن»، متبنيًا بدلًا من ذلك رؤية في الكون على أساس جبرية عمياء تُولِّد، عبر النشاط الكامن في المادة، تَطوُّرًا طبيعيًا للأنواع من دون خلق أو توجيه فوق طبيعي. هنا يتم الركون إلى إبستيمولوجيا كوندياك لاستبعاد صور تقليدية من الميتافيزيقا، ودعم إنكار وجود أي كائن، أو واقع، خلف حدود الكون المادي المحسوس. ويتضح أن مذهب ديدرو الذي يقول بجوهر واحد، المنضبط والمُؤسَّس من جديد، ليس غير لوكيّ ومعارض لكوندياك فقط، بل مذهب لم يكن

---

(35) Diderot, *Œuvres philosophiques*, 53.

(36) Diderot, *Œuvres philosophiques*, 58.

(37) Vartanian, 'From Deist to Atheist', 53-4, 61; Jimack, 'French Enlightenment', 244; Chemi, *Diderot*, 63-9.

(38) Israel, *Radical Enlightenment*, 710.

لدى ديدرو، حسب مُقدِّمات لوك، التي هي أيضًا مقدمات فولتير، الحق في استنباطه.[39] ويلاحظ فولتير، مخالفًا، بخط يده المميز، في نسخته من رسالة ديدرو، المحفوظة اليوم في «المكتبة الوطنية الروسية» في سانت بطرسبرغ، أن سوندرسون في ما يبدو له «يستدل بأسلوب غاية في السوء».[40]

وكما كان معروفًا في باريس آنذاك، تشير رسالة ديدرو وتعيد خلق صدام حقيقي حَوْلَ عملية قام بها طبيب عيون ألماني على عيون فتاة صغيرة، كانت عمياء منذ ولادتها، تحت إشراف الشهير ريومور. وكان ريومور، المتطلع إلى إثبات شبه-ثنائية لوك، قد تَوقَّع أن تثبت «التجربة»، من ردود أفعال الفتاة، صحة استجابة لوك لـ «مشكلة مولينو» (Molyneux problem)، أي مسألة ما إذا كان في وسع شخص أعمى يستطيع أن يُميِّز بين جسم كروي وآخر مُكعَّب عن طريق اللمس، أن يُميِّز، حين يحصل فجأة على القدرة على البصر، بين الاثنين من دون لمسهما. وكان لوك قد اتفق مع مولينو على أن الشخص المقتدر حديثًا على النظر لن يستطيع «من أول نظرة» تمييز الكرة عن المُكعَّب، بل يحتاج إلى «خبرة» قبل استطاعته ذلك، لأن قدرتنا الذهنية على «التجريد» من الانطباعات الحسية وفرض نظام عليها، على الرغم من كونها تعمل بشكل مستقل عن الحواس، تحتاج إلى خبرة حسية عبر الحاسة المعنية، وهذا يتطلب بعض الوقت.[41]

غير أن كوندياك، في رسالته الصادرة عام 1746، ارتأى أنه في حين يَتعيَّن على العين أن تتعلم أولًا التركيز، فإن القدرة على التمييز سوف تكون متزامنة مع القدرة على الإبصار، لأن الأدوات الحسية مترابطة بشكل وثيق بعضها مع بعض وليس هناك شيء من قبيل القدرة غير الحسية على «التجريد»؛ الرجل الذي ولد أعمى ووُهب القدرة على النظر «سوف يتمكن إذًا من التمييز بين الكرة والمكعب لأنه سوف يدرك فيهما الأفكار نفسها التي شكلها عبر اللمس».[42] وهذه النقلة التي يمكن أن تعد ضد لوكية والتي تراجع عنها كوندياك في فترة لاحقة، في عام 1754، زاعمًا أنه لم يُوْلِ اهتمامًا كافيًا لحجّة لوك، يتبناها ديدرو، في الرسالة ومرة أخرى في عمله اللاحق رسالة في البكم والصم (*Lettre sur les sourds et muets*) (1751)، مُنظِّرًا بالمطلق أن الحكم فعل تقوم به النفس قبل فعل الإدراك الحسي أو بشكل متميز عنه؛ غير أن الحكم هنا، وعلى نحو يختلف عن كوندياك، يصبح أيضًا تأمُّلًا ناقدًا في الإدراك الحسي.[43] ولهذا كان ديدرو يتوق لحضور العملية؛ غير أن ريومور منع هذا بأسلوب أثار ضجة. وفي الرسالة يحتجّ ديدرو على ضياع هذه الفرصة الثمينة للتجريب العلمي، لأنه لم يكن هناك شاهد عيان على السرد، ما فاقم حالة الجدل.

---

(39) Wartofsky, 'Diderot', 280-6; Dupré, *Enlightenment*, 28-9; Curran, 'Diderot's Revisionism', 92; Buckley, *At the Origins*, 214-22; Roger, *Buffon*, 157.

(40) RNLP Ms. BHB N2635, p. 111; *Corpus des notes marginales*, iii, no. 494.

(41) Locke, *An Essay*, 146; Diderot, *Œuvres philosophiques*, 128-32; Cassirer, *Philosophy*, 108-9; Aarsleff, 'Locke's Influence', 266-7; Sejten, *Diderot*, 134-6.

(42) Condillac, *Essay*, 104, 107; Falkenstein, 'Condillac's Paradox', 410-12; Charrak, *Empiricisme*, 131.

(43) Charrak, *Empiricisme*, 131-2; Diderot, *Œuvres philosophiques*, 81-2; Diderot, *Lettre sur les sourds*, 369, 371, 374; d'Alembert, 'Aveugles', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 873; Roger, *Buffon*, 157-8; Stenger, 'La Théorie', 108-10; Duflo, *Diderot philosophe*, 83, 128, 139-40.

سرعان ما نفدت رسالة حَوْلَ العميان لديدرو، ما أثار اشمئزاز ريومور، فجلبت عليه مديح معارفه الكثر، بمن فيهم بوفون، الذي أصبح على خلاف شديد مع ريومور. وكان لها أيضًا أثر مباشر في ألمانيا، حيث روجعت في الكثير من الدوريات التي تصدر بالألمانية قبل عام 1750.[44] أيضًا سُرَّ المُؤلِّف بتسلمه أول خطاب من العظيم فولتير الذي لم يشك (لأنه لم يكن على دراية بنشر نزهة المرتاب) في أن الشابّ قد بدأ بالفعل يخوض بمعنى ما في صراع خفي بين مفهوميهما المتنازعين في التنوير. وكاتبًا بُعَيْد عرض الرسالة للبيع، هنّأ فولتير ديدرو على نجاحه لكنه اختلف معه بشكل قاطع بقوله إن الفيلسوف الأعمى، مستدِلًا على طريقة سوندرسون، سوف ينكر وجود خالق إله. لو أنه كان هو نفسه أعمى، فيما كتب، لاستدل، من الروابط اللامتناهية بين الأشياء، على وجود «صانع ماهر على نحو لا يضاهى».[45] وبدعوة ديدرو لزيارته، رغب فولتير «مُتحمِّسًا» في معرفة ما إذا كان الشاب اعتبر نفسه «في النهاية» ضِمْنَ أعمال البارئ الإلهي أو جزءًا «نُظِّم بشكل ضروري من مادة أبدية وضرورية»، وهذا أسلوب بارع في التساؤل عما إذا كان ديدرو يتبنى أفكارا فولتيرية-نيوتنية-لوكية أو أصبح آنذاك إسبينوزيًّا هيلوزويًّا.[46]

ردّ ديدرو لا يخلو من إثارة بحسبان مسار كتاباته المتأخرة. لقد أكد لفولتير أن رسالته تُشكِّل لحظة رائعة في حياته، وأنه سوف يجيب عن سؤاله، لكنه لم يوافق على طلب الزيارة في الوقت الراهن، بذريعة بعض المشاكل العائلية. (الراهن أنه لم يقابل فولتير شخصيًّا إلا بعد مرور ما يقرب من ثلاثين عامًا، في عام 1778). اللافت أن رده يكرر، في بعض المواضع حرفيًّا تقريبًا، نقد أوريباز لفيلوكسين في نزهة المرتاب: لو لم تكن هناك كائنات مادية في الكون، لما كان في الوسع أن يكون هناك أي منها، لأن الكائنات المادية بطبيعتها، أنطولوجيًّا ومفهوميًّا، إن لم يكن زمنيًّا، سابقة على «الكائنات الروحية».[47] الأذهان من ثَمَّ، في ما يقرّ، وسائط «أو على الأقل آثار» مادة، وهذا في ما يشير يتعارض مباشرة مع رؤية فولتير.[48] ثم يخلص بأسلوب جارف وفي هذا السياق يكاد يكون إسبينوزيًّا جريئًا، إلى أن كون كلا الجوهرين المادي والروحي أبديًّا، يستلزم أنهما يُؤلِّفان بشكل متزامن كوننا ومن ثَمَّ «فإن الكون هو الله».[49]

يُؤيِّد هذا، في ما يرى فينتوري،[50] أن ديدرو في اللحظة الأكثر حسمًا في تطوره الشخصي بماهي نفسه مع الإسبينوزيين، وليس الربوبيين والنيوتنيين واللوكيين. فضلًا عن ذلك، فإن الموقف الذي تبنّاه في العامين 1746-1747، طبيعانية حتمية مادية ذات جوهر مفرد متحالفة مع صيغة من النفعية

---

(44) Saada, *Inventer Diderot*, 83-5.

(45) Wade, *Structure*, ii. 78; Voltaire to Diderot, 9 June 1749, in Diderot, *Correspondence*, i. 74.

(46) Diderot, *Correspondence*, i. 74; Torrey, 'Voltaire's Reaction', 1108, 1117, 1120-2; Buckley, *At the Origins*, 224-5; Trousson, *Rousseau*, 205.

(47) Diderot to Voltaire, Paris, 11 June 1749, Diderot, *Correspondence*, i. 75-80.

(48) Ibid., i. 76.

(49) Ibid., i. 77; Wartofsky, 'Diderot', 283-4; Bourdin, *Diderot*, 54-5.

(50) Venturi, *Jeunesse de Diderot*, 117.

الاجتماعية والأخلاقية تَتَميَّز كُلِّيًا عن نظرية لا متري الأخلاقية، هو الموقف الفلسفي الذي كان يتبنّاه أثناء كتابة الرسالة وخلال سني نضجه. بتعبير آخر، فإن الإسبينوزية الصريحة التي نجدها في نزهة المرتاب، وهي أبعد ما يكون عن الإشارة إلى أي «دور وسيط للإسبينوزية» يتدخل بين أفكار فلسفية والرسالة، كما اقترح البعض، أو نزوة مبتسرة، كما افترض آخرون، إنما تشير إلى تَحوُّل حاسم ودائم من نزعة إنكليزية في شبابه إلى موقف إسبينوزي راديكالي.[51]

2. «النزاع» حَوْلَ روح القوانين (1748-1752)

لم يكن إذًا من المفاجئ أن فولتير لم يُعْنَ إطلاقًا بـ**الموسوعة**، وتجاهل بالكامل تطورها الابتدائي، على الأقل حتى حدوث الضجة العامة التي احتفت بصدور الجزء الأول عام 1751؛ وعلى نحو مماثل، فإن ديدرو وفريقه لم يوجهوا دعوة إلى فولتير كي يشارك وتجاهلوه إلى حد كبير،[52] بل إن فولتير تُرِك بشكل مماثل على الجانب في ما يتعلق بالمعارك الكبرى الأخرى التي كانت تحتدم. وكان العام 1748، عام صدور الرسالة لديدرو وروح القوانين لمونتسكيو، قد حُدد تقليديًّا على أنه علامة فارقة أساسية في تاريخ التنوير، لحظة شهدت تيارًا جارفًا من نشر الكتابات الفلسفية والنقدية والشهوانية الهدامة، تحدد البداية الفعالة لتنافس ما بعد عام 1750 طويل الأمد بين الجماعة الهامشية الفلسفية المتطرفة وخصومها في الكنيسة والبلاط، وعموم الناس. وقد اشتملت المُجادَلة لأول مرة على مجمل الحزب الفلسفي، الذي أعادت تشكيله كجماعة مُحدَّدة بشكل علني، حيث برز مديرو **الموسوعة** كقادة لنزوع راديكالي يطالب بأن تكون الفلسفة دربًا لمعرفة بشرية أصيلة، لا بل أيضًا لتحسين عام للإنسانية وسعادة أوسع نطاقًا.

وقد احتج الخصوم بصوت مسموع على ما اعتبروه مدًّا طالعًا للمادية والطبيعانية والإسبينوزية، حيث صوروا لأول مرة «الروح الفلسفية» على أنها مُؤامَرة مُنسَّقة، أساسية، أضحت الآن تحديدًا فكرية وأخلاقية وسياسية فرنسية تطول المملكة بأسرها، عملًا مُصمَّمًا لتقويض التقليد، والسلطة، والعقيدة، والقيم المسيحية.[53] لهذا لنا أن نصف السنوات 1748-1752 بأنها «لحظة استثنائية» في تاريخ الثقافة والمجتمع الأوروبي، لحظة غيَّرت خلال بضع سنوات «الطوبوغرافيا الفكرية في فرنسا».[54] غير أن هذا لم يحدث فقط، ولا حتى بشكل أساسي، بسبب التطورات الفكرية، بل أيضًا، وكما رأينا، بسبب السياق السياسي المشحون بشكل استثنائي في فرنسا في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر. وفي نهاية حرب الخلافة النمساوية، كانت المملكة بأسرها على المحكّ بسبب توليفة كاملة من العوامل المناوئة والصعوبات الحادة التي تفاقمت بسبب الفشل المخزي من جانب الدبلوماسية الملكية الفرنسية في ترجمة الانتصارات على الأرض إلى مكاسب ملموسة في المُقاطَعات أو المُستعمَرات أو التجارة. وكانت فرنسا قد عانت من الخسائر في التجارة والملاحة البحرية أكثر مما عانت بريطانيا، حيث ترصد سجلات مرسيليا ضياع 688 سفينة في

(51) Wade, *Structure*, ii. 101; Proust, *Diderot*, 217-20; Duflo, *Diderot philosophe*, 96-109.

(52) Haechler, *L'Encyclopédie*, 179-80, 186-7.

(53) Dagen, *L'Histoire*, 365, 367, 369-72; Gumbrecht and Reichardt, '*Philosophe*', 37, 40.

(54) Darnton, *Forbidden Best-Sellers*, 89-90.

البحر الأبيض المتوسط وحده خلال الأعوام 1744_1749،[55] كما كانت أكثر تَعرُّضًا من بريطانيا للكساد الاقتصادي والخسائر في المستعمرات؛ مع ذلك، حقق الفرنسيون عسكريًّا انتصارات مُهِمَّة في هولندا والهند. حقيقة أن بريطانيا لم تحقق مكاسب في المعارك، لكنها حققت إنجازات أفضل من فرنسا في محادثات السلام، إنما ترجع أساسًا إلى الضغوطات والتوتّرات الاقتصادية الحادة التي عانت منها فرنسا في الداخل، والتي تمظهرت في فقد الكثير من الامتيازات على مستوى العلاقات الدولية.[56]

أسوأ من هذا الخسارة الكبيرة في الرجال والأموال والمستعمرات والسفن بسبب الحرب وضغوطات ضرائب الحرب التي أثرت كثيرًا في عموم الناس، وظلت تُؤثِّر فترةً بعد تَوقُّف القتال، بل إن تأثيرها تَصاعَد. تحديدًا، في عام 1749، حاول المسؤول المالي للبلاط، جان باتيست دو ماشو دارنوفيل (Jean-Baptiste de Machault d'Arnouville)، فرض ضريبة أساسية جديدة، «ضريبة العشرين»، على رتب كانت تحظى بامتيازات، فضلًا عن عموم الناس، أملًا في أن تصبح الديون الملكية المتراكمة تحت السيطرة. وقد أثار رفض دو ماشو استثناء أصحاب الامتيازات، أو حتى رجال الدين، من الضريبة الجديدة انتقادات حادة بين أعضاء برلمان باريس سرعان ما أدت إلى أزمة دستورية واسعة النطاق بين البرلمان والملك.

غير أنه أسوأ من كل هذا وما فاقم البقية، هو عودة الاستياء الجانسيني. رئيس أساقفة باريس الجديد (منذ 1746)، العنيد والمولع بالخصام كرستوف بومون دو روبير (Christophe Beaumont du Repaire) بدعم فاتر من البلاط، وما يقرب من ثلثي الأساقفة، دشن في عام 1749 اضطهادًا مُخطَّطًا له بحرص للموالين الجانسينيين ورجال الدين في باريس، كي يرعب الكهنة الجانسينيين المتمردين الأدنى رتبة عبر حرمان الرعية من طقوس دينية، بما في ذلك الصلوات الأخيرة، حين فشل في استصدار مراسيم اعتراف مُوقَّعة مِن الكهنة الذين خضعوا للمرسوم البابويّ المعروف باسم «مرسوم الابن الوحيد». وكانت النتيجة اندلاع موجة من السخط فاقمت أيضًا من حدة الصراع بين الملك و«البرلمانيين»، الذين كانوا بوجه عام متعاطفين مع الجانسينيين ومعارضين لسياسة الأسقفية في الطقوس الدينية. وقد أثرت هذه الصدامات المُتنوِّعة على المستوى الشعبي، ما سَبَّبَ تَمرُّدًا في باريس في ربيع 1750.

وقد أظهر بومون حماسة للعراك مع الجانسينيين، ما اعتبره كثير من الزملاء ضِمْنَ الأساقفة الدستوريين مسلكًا تعوزه الحكمة؛ غير أنه رفض التراجع.[57] ومن بين العوامل المُهِمَّة هنا تَديُّن الملك الشخصي. لقد كان لويس الخامس عشر، على الرغم من قلقه العميق بسبب الأزمة، يميل إلى رؤية، شجعه عليها بومون، مؤداها أنه لا سلطة لديه بخصوص مثل طقوس ومراسم الاعتراف هذه، تحت عين الرب، بحيث يتسنى له التدخل، باستثناء رفض احتجاجات البرلمانيين

(55) Riley, *Seven Years War*, 118.

(56) Anderson, *War of the Austrian Succession*, 199.

(57) Rogister, *Louis XV*, 77-8, 80, 119-20; McManners, *Church and Society*, ii. 489-94.

ضد الأساقفة، بل كان مُلزَمًا بالرجوع إلى السلطة الكنسية.[58] ونتيجة لذلك، تصاعدت حالة الفوضى في كل من الكنيسة والدولة، ما جعل كتاب مونتسكيو **روح القوانين** (1748)، وموجة المنشورات غير القانونية الأقل فلسفية آنذاك، تبدو أكثر أهمية نسبة إلى الوضع المشحون الذي ظهرت فيه مما هي بالفعل. ومهما كانت بواعث مؤلفيها الأصلية، كثير من هذه النصوص التي نُشرت في تلك السنوات من دون تصريح ملكي بدت، بل كانت بالفعل، جزءًا من مُحاوَلة لتوكيد أوجه قصور كل من الملك والكنيسة، وإصدار أحكام بخصوص المسؤول وما يَتعيَّن القيام به.

وفي حزيران (يونيو) 1750، نشر فولتير **صوت الحكيم والشعب** (*La Voix du sage et du peuple*) غُفلًا من اسمه، وهو نص يُجدِّد هجومه على الجانسينية، لكنه ضُمِّنَ لاحقًا في فهرس الفاتيكان [للكتب المُحرَّمة]، لأنه سفَّه الاعتراضات الكنسية على فقد الكنيسة المُهدَّد به لحصاناتها المالية.[59] وبحسبان أبعاد الأزمة الاقتصادية والدستورية والكنسية والفكرية، لم يكن من المفاجئ أن برلمانيًّا إنكليزيًّا، أغضبه فشل بريطانيا والمُقاطَعات المتحدة في إطالة الحرب ضد فرنسا وبتصميم أقوى، نشر عام 1748 رسالة عدائية، يفترض أنها من حاكم هولندي، تُؤكِّد وضع دولة فرنسا الهش وغير المسبوق آنذاك. وقد أكد الكاتب أن التجارة والملاحة البحرية الفرنسية قد أُصيبت بالضرر لمصلحة القدرات البروتستنتية في هذين المجالين، في حين أن ضغوط الصراع ولّدت الكثير من التوتر الداخلي إلى حد إثارة أزمة ثقة أساسية. «لقد كان هذا الورم يتجمع في أحشاء فرنسا»، في ما يقر هذا الكتيب، «وقد يُهدِّد، في حال تغذيته بمهارة، وجودها نفسه، أقصد في وضعها الحالي الذي تخضع فيه بشكل بائس لإرادة فرد. ومن المعروف تمامًا أن اللغط في فرنسا كان عامًّا وعاليًا. وفي فترة لاحقة سوف يصبحون «مُفكرين أحرارًا» في مسائل دينية، مثلك في إنكلترا أو مثلنا في هولندا، وإذا تم تدبيرها وملامستها بشكل مناسب مِن رجالات الدولة في بلدينا، فقد نجعلهم قريبًا يتمنون التخلص أيضًا من نير البابا والملك. وفي وسعي أن أقول المزيد في هذا الصدد. أستطيع أن أقول ما أعرف بوضوح تام أنه الحقيقة، إن مثل هذا الدم الفاسد كان يحتقن في فرنسا بحيث جعل الحاشية الفرنسية ترتعش خوفًا من العواقب».[60]

ومقارنة مع النزاع مع الكنيسة، قد يُعدّ الاستياء المالي، ومشاكل المسرَّحين والمصابين، والخسائر التجارية، والإذلال الدبلوماسي، وتصاعد عدد الكتب والكتيبات الراديكالية غير المشروعة في الأعوام 1748ـ1751 مصدر إزعاج ضئيل في عيون البلاط. غير أن الفلسفة أصبحت آنذاك مسألة سياسية واجتماعية حقيقية من حيث إنها عززت عناصر القصور التي هَدَّدت بأن تكون سبب انهيار النظام الملكي، ونحت إلى التشكيك إن لم يكن تشويه السوابق، والعادات والتقاليد كعوامل شرعنة، وألقت ضوءًا نقديًّا على الخلافات الشرسة وغير القابلة للحل ضِمْنَ الكنيسة. العامل المشترك الذي يجمع بين هذه المنشورات غير القانونية هو رفض بنى السلطة والقيم المقبولة وحث القراء على

(58) Van Kley, *Religious Origins*, 142-5; Van Kley, *Damiens Affair*, 121-2.

(59) [Voltaire], *La Voix du sage*, 423-4, 427; Godman, *Geheime Inquisition*, 262.

(60) *The Genuine Speech of an Eminent Dutch Patriot*, 22-3.

تَقَصٍّ ناقد للمُؤسَّسات والأفكار. وإلى جانب كتاب مونتسكيو **روح القوانين**، نجد أن أعمالًا من قبيل كتاب لا بوميل **الآسيوي المتسامح** (*L'Asiatique tolérant*) («أمستردام» [جنيف؟]، 1748)، وكتاب ديدرو **المجوهرات الطائشة** (1748)، وكتاب فرانسوا فانسان توسان **القواعد السلوكية** (*Les Mœurs*) (1748)، وهو كتاب نسب آنذاك إلى ديدرو، وكتاب لا متري **الإنسان الآلة** الذي صدر في ليدن في نهاية عام 1747، وكتاب بنوا دو مايه **تيليمد** (أمستردام، 1748)، وكتاب ماركيز آرجون **ثلاثة فلاسفة** (أمستردام [جنيف؟] 1748)،[61] وكتاب القس موريللي **فيزياء الجمال** (*Physique de la beauté*)،[62] وكتاب ديدرو **رسالة حَوْلَ العميان** (1749)، جميعها ظهرت وأصبحت تُوزَّع في ذلك الوقت في العاصمة، وفي بعض الأحيان في مدن أساسية في بعض المُقاطَعات مضيفة إلى النقد المتنامي للبلاط والكنيسة والبنية الاجتماعية.

وباستثناء **روح القوانين**، كان في الوسع تجاهلها جميعها مِن الكنيسة والدولة والتعامل معها كما لو أن لا أحد قرأها أو انتبه إليها. التقابل بين فرنسا وألمانيا في هذا الخصوص لافت. كتاب ديدرو **أفكار فلسفية**، الذي روجع وشُجب على نطاق واسع في ألمانيا، لم تناقشه مجلة فرنسية واحدة؛ لا متري، الذي قوبل باستهجان أوسع نطاقًا في هولندا وألمانيا، لم يُستنكر إلا خلف الكواليس في فرنسا في حين أنه، في عام 1748، لا «مجلة العلماء» ولا المجلات اليسوعية أو الجانسينية ذكرته مُجرَّد ذكر.[63] كتاب بوميل **الآسيوي المتسامح** الذي كُتب في جنيف وهو راديكالي في دفاعه القوى عن مفهوم بيلي في التسامح،[64] حرقه البرلمان علنًا في غرونوبل عام 1751 لكونه عملًا هدّامًا لأسس الدين والحكم، لكنه لم يكن مُؤثّرًا بدرجة كبيرة خارج غرونوبل.[65] ورواية ديدرو الشهوانية **المجوهرات الطائشة** أدت إلى ضم مؤلفها إلى القائمة السوداء لدى الشرطة الخاصة بالمُؤلّفين الهدامين، غير أنه كان في الوسع تجاهلها؛ وفي السنة التالية ظهر عمل المُؤلّف نفسه **رسالة حَوْلَ العميان** سرًّا في باريس، وسَبَّبَ ضجة مُؤقّتة، لكنه لم يتغلغل بما يكفي لشجبه في الصحافة.

غير أن الأمر اختلف تمامًا مع **روح القوانين**، الذي صدر في خريف 1748. لم يقتصر هذا الكتاب على إعمال إطار مفهومي جديد بشكل لافت على مجمل نطاق المُؤسَّسات الاجتماعية، من الدين والزواج إلى أنماط النظم السياسية والأخلاقية، بل ناقش مسائل النظام الملكي المطلق في مقابل الدستوري بأسلوب كان لزامًا أن يكون له أثر، في زمن تصاعد التوتر بين الملك والبرلمانيين. وعلى نحو مهم بالقدر نفسه في هذا السياق، حقق كتاب مونتسكيو نجاحًا استثنائيًا على مستوى النشر، خصوصًا ضِمْنَ جمهور القراء المثقفين في الشرائح المهنية والطبقات الأرستقراطية، على الرغم من أن مجلة **مذكرات تريفو** ترى أن تأثيره بلغ إلى حد أن أصبح مشهورًا، اسمه على الأقل، لدى أناس غير قادرين إطلاقًا على القراءة أو الفهم.[66] وهكذا أصبح من المستحيل، بدءًا من

(61) Conlon, *Siècle*, vi. 31.

(62) Goulemot, '1748: année littéraire', 26

(63) Ibid., 27; Saada, *Inventer Diderot*, 71-2, 78, 80.

(64) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolérant*, pp. xxvii, 31, 35.

(65) Susong, 'Montesquieu, La Beaumelle', 133; Volpilhac-Auger, 'Lire en 1748', 54.

(66) *Mémoires de Trévoux*, 49 (Apr. 1749), 718.

عام 1748، تجاهل مونتسكيو، خصوصًا لأن الطابع الواسع النطاق للكتاب سَبَّبَ قلقًا (ليس في فرنسا فقط) من تَشكُّل نوع متطور جديد من المعارضة السياسية، ومن أن التفكير الحر والطبيعانية أدّيا بشكل سريع إلى تفتيت النسيج الاجتماعي نفسه. وفي روما، وعلى الرغم من أن البابا كان ينظر إلى مونتسكيو بعين العطف، بدأت معركة داخلية ضِمْنَ الفاتيكان حَوْلَ ما إذا كان ينبغي حظر **روح القوانين**.(67)

وهذا الكتاب الذي نشر في جنيف غُفلًا من اسم صاحبه، حماية لمونتسكيو، أصدرته ثانية من دون اسم صاحبه (ما أضاف إلى الإزعاج الذي سَبَّبَه في الأوساط الحكومية) دارا نشر مختلفتان في باريس، عام 1748، وعام 1749، كما أعيد نشره أربع مرات خلال هذا العام الأخير وحده ومرة أخرى في 1750. وقد ظهر أيضًا سرًّا في ليون، في آذار (مارس) 1749، حيث ظهرت «ليدن» زيفًا كمكان للنشر. وقد ثبت أنه مثير للمشاعر. وعلى نحو مماثل في الخارج، قرئ **روح القوانين** بشكل واسع ومُتحمِّس منذ البداية.(68) وكان تيرغو، خلال أسبوعين من ظهور هذا الكتاب، قد وصف مونتسكيو بأنه «واحد من أعظم عباقرة هذا القرن».(69) ومنذ اللحظة التي ظهر فيها **روح القوانين**، في ما يتذكر لا بوميل في عام 1750، تم البحث عنه في كل مكان، لأن أصدقاءه لم يصبروا على انتظاره؛ الواقع، في ما أقر، أن كل من لم يكن «يسوعيًّا أو جانسينيًّا، من «المخلصون» أو «مُفكِّرًا حُرًّا» (وهذا تسليم بأن «المفكرين الأحرار» الحقيقيين لم يتأثروا بهذا الكتاب)، حَكَمَ بأنه انتصار «للإنسانية، تحفة البشر، كتاب مقدس للسياسة».(70)

فضلًا عن ذلك، في عام 1749، كانت هناك طبعتان بالفرنسية في أمستردام، وأخرى في لندن. وخلال عام 1750 ظهرت نسخة رابعة بالفرنسية في أدنبرة ونسخة إنكليزية نشرت في لندن في عام 1750 وعام 1752، وفي أدنبرة عام 1750، وفي دبلن عام 1751. ظهرت أيضًا (من دون اسم المُؤلِّف) نسخة إيطالية في نابولي عام 1750، ما عجّل من إدانة الفاتيكان لمونتسكيو، وألمانية في فرانفكورت، عام 1752.(71) زَعَم لا بوميل أن دزينة من طبعات **روح القوانين** بيعت بالكامل في ستة أشهر لم يكن بأي حال مبالغة؛ ذلك لأنه ظهرت بحلول نهاية عام 1749 حوالى خمس عشرة طبعة في أربع بلدان مختلفة.(72) ومن إيرلندا إلى إيطاليا، تبوأ الكتاب بشكل أثار ضجة منزلةً غير مسبوقة بكونه عملًا فلسفيًّا حقق أفضل المبيعات، ولا شك في أن هذا صدم بعض الرسميين الملكيين، وكثيرًا من رجال الكنيسة، لكونه أمرًا مزعجًا بذاته بشكل مميز: ذلك أن هذا لا يدعم في ما يبدو مبدأ فولتير بأن قلة هم الذين يقرأون ويفكرون معًا. فكيف يتسنى لعمل فلسفي أن يُحقِّق أفضل المبيعات؟

---

(67) Macé, 'Lumières françaises', 17, 21; Godman, *Geheime Inquisition*, 239-45.

(68) D'Alembert to Gabriel Cramer, 21 Sept. 1749, in *DHS* 28 (1996), 246-7; Haechler, *L'Encyclopédie*, 46.

(69) Turgot, *Recherches sur les causes*, 140.

(70) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 68; Hampson, *Enlightenment*, 128; Lauriol, *La Beaumelle*, 190.

(71) Godman, *Geheime Inquisition*, 242; Courtney, '*L'Esprit des lois*', 65, 78-81; Macé, 'Lumières françaises', 18.

(72) Macé, 'Lumières françaises', 78-80; [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 69.

صحيح أنه لم يُعجب به الجميع. وعلى الرغم من أن دلمبير لم يقرأه حتى أيلول (سبتمبر) من عام 1749، فإنه لم يتأثر به بشكل علني عقب قراءته، حيث خلص إلى أن الأسس الواقعية لدى مونتسكيو غير كافية لدعم مثل هذا النسق العام الجارف بشكل مقنع. فولتير ملأ نسختيه الشخصيتين (الأبكر، طبعة ليون عام 1749) بتعليقات سلبية في أغلبها،[73] على الرغم من أنه لاحظ أيضًا أن أكثر ما حظي بإعجاب القراء الفرنسيين هو ثناء مونتسكيو على النظام الملكي الإنكليزي المختلط، وهذه علامة مُؤكِّدة على أن البعض، على أقل تقدير، كانوا يؤولون الكتاب على أنه نقد سياسي.[74] أما هلفيتيوس، فقد كتب لمونتسكيو في كانون الأول (ديسمبر) 1748، بعد بضعة أسابيع من عرض **روح القوانين** للبيع في جنيف، مثنيًا بحرارة على الكاتب بسبب نجاحه، لكنه لاحظ أن مونتسكيو بدا له منشغلًا أكثر ممّا يجب بالكيفية التي كانت عليها الأمور ولم ينشغل بما يكفي بكيفية تحسينها؛[75] وقد حذّر أيضًا من أنه في حين أن البلاط قد قرر مُؤقّتًا ألا يحظر بيع الكتاب ولن يمانع في إعادة نشره، فإنه أغضب بشدة العديد من ذوي المكانة العالية، بمن فيهم عدة وزراء في الحكومة.[76]

ومهما يكن من أمر، لا شيء آخر كان له أثر مشابه حتى من بعيد، على الرغم من أن كتاب ماركيز آرجون تيريز «الفيلسوفة»، بتعليقه الفلسفي الشهواني، «الاستمتاع والفلسفة يورثان السعادة عند الإنسان الحساس»، سبّب أيضًا قَدْرًا كبيرًا من الإزعاج. ومقرًّا مادية النفس وواضعًا أسس حتمية إسبينوزية، أثار الاستياء خصوصًا عبر احتفائه المفرط بالمتعة الجنسية وبتوكيده الخاص براءة الاستمناء الأنثوي وتصويره المسيحية السلبي على أنها شكل منحرف من الإغواء ورجال الدين على أنهم مغرِّرون مهرة. غير أن أكثر ما سَبَّبَ الإزعاج هو أسلوب توزيعه المثير للفتنة، حيث «زرعت» نسخ في أماكن مهمّة في أنحاء العاصمة، بل أخفيت في كراسي الاعتراف في الكنيسة الملكية وفي مشاتل قصر فرساي.[77]

باختصار، احتدم «الجدل حَوْلَ **روح القوانين**» على خلفية جدلية تمور بشكاوى وحنق لاهوتي، فضلًا عن منشورات راديكالية سرعان ما شَكَّلت موجة عظيمة بتشعبات دولية واسعة وتأثير داخلي هائل تَكثَّف بسبب تَوتُّرات سياسية محلية. بداية، في عامي 1748 و1749، لم يكن أولئك الذين سوف ينضمون عما قريب إلى خصوم «الفلاسفة» قد حاولوا بعد تنسيق حملة شاملة مشتركة ضد «الفلسفة»، أو «الربوبية»، أو **الموسوعة**؛ أيضًا فإنهم لم يتصوروا بوضوح الحزب الفلسفي كجماعة مُحدَّدة بشكل علني أو كخصم أيديولوجي دائم. عوضًا عن ذلك، كان هذا نتيجة إعادة تشكيل للقوى بدأت آنذاك. وحين بدأت تُهَم مغالية من قبيل «الإسبينوزية» والطبيعانية تُوجَّه ضد مونتسكيو، في خريف 1749، لم تكن هناك في البداية مُحاوَلة لربط أفكاره بشخصيات معاصرة أخرى في الساحتين

(73) *Corpus des notes marginales*, v. 727-59.

(74) Voltaire, *Œuvres complètes*, xxv. 178.

(75) Lacouture, *Montesquieu*, 263-4, 285.

(76) Desgraves, 'Montesquieu en 1748', 115.

(77) Darnton, *Forbidden Best-Sellers*, 90-114; Goulemot, '1748: année littéraire', 25.

الفكريتين الفرنسية والألمانية، أو للتحدث عن مؤامرة فلسفية أوسع لتخريب الدين والمجتمع والدولة. غير أن كل هذا ظهر أثناء مسار الضجة وجزئيًا بسبب أثرها الثقافي والسياسي.

ما كشفته الأطوار الأولى من النزاع بوضوح هو أن تَوجُّهات المجتمع الفرنسي نحو التسامح والتفكير الحر وسلب القداسة والليبرتانية، متضافرة فلسفيًا مع مُناظَرات أسبق، برزت فجأة على السطح في مزيج قابل بدرجة عالية للتفجر من الفلسفة والنقد الاجتماعي والجدل الأخلاقي والسياسة. كان هناك صراع هائل يختمر. لكن على نحو مُتوقَّع، فإنّ أيًا من البلاط أو الأساقفة أو الجامعات أو اليسوعيين أو محاكم التفتيش أو البابوية لم يبادر إلى إعلان الحرب على الحزب الفلسفي اللاديني؛ وبطبيعة الحال، كان هذا ما قام به الجانسينيون. في الحقيقة، حافظ اليسوعيين في البداية على سياستهم المُجاهَر بها في المُصالَحة وبناء الجسور، في حين فضل الأساقفة التشبث بنزاعهم مع الجانسينيين.

وبعد التقارب الذي حدث بين فولتير واليسوعيين في منتصف ثلاثينيات القرن الثامن عشر، وترحيبهم بكتابه عناصر في عام 1738، تَطلَّعت مجلة مذكرات تريفو، مدركة بلا شك الثمن الباهظ الذي سبق للرهبانية دفعه حين فقدت امتيازات بسبب عدائها الطويل للديكارتية قبل عام 1720، إلى أن تكون تصالحية ومرنة بقَدْر الإمكان في ما يتعلق بالتبصرات القيادية الجديدة في الفلسفة والفلسفة الطبيعية والمعرفة، كما فعل السوربون الذي أصبح آنذاك نيوتنيًا ولوكيًا بالدرجة الأولى.[78] وثمة مُتَحمِّس لمفهوم لوك في الدين العقلاني،[79] واللاهوت الطبيعي، هو الأب برتييه (Father Berthier)، لم يَرَ خلال الفترة الممتدة من 1734 حتى نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر خطرًا في الحفاظ على علاقة صداقة مع الحزب الفلسفي مُحدِّدًا إياه على أنه حزب فولتير ومونتسكيو وموبرتوي وتيرغو وريومور. غير أن هذا الاعتدال البابوي، والأسقفي، واليسوعي قد أدى إلى صعوبات لا يستهان بها مع غُلاة «المخلصون» ضِمْنَ الفاتيكان وبشكل عامّ. لقد كان هذا هو الذي منح الدورية الجانسينية أخبار كنسية، التي ترأسها منذ عام 1732 الأب فونتين دو لا روش (the Abbé Fontaine de La Roche)، فرصتها العلنية في وصف الأساقفة اليسوعيين، وخصوم الجانسينيين، والسوربون على حد سواء بأنهم مدافعون عن العقيدة نصف مُؤمنين بشكل يدعو للرثاء، رديئون، ولا يتمتعون بالكفاءة الفكرية».[80]

وقد ثبت أن التهمة القائلة بأن الكنيسة الرسمية والمُؤسَّسة العلمية، فضلًا عن البلاط والأرستقراطية، كانت تقدم الكثير من التنازلات، وتعقد الكثير من المُساوَمات مع الأنساق الفلسفية الهدامة إلى حد كبير، كونها أكثر اهتمامًا بالدفاع عن تأثيرها وامتيازاتها منها عن المذهب الكاثوليكي الصحيح، والقواعد السلوكية، والقيم الأخلاقية - ثبت أنّها سلاح مُدَمِّر اجتماعيًا وفكريًا. التضمين البيِّن، كما ورد أصلًا في كتاب غوتييه قصيدة بوب (1746)، هو أن اليسوعيين

---

(78) O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 34-5; Roger, *Buffon*, 185; Pappas, *Berthier's* Journal, 53, 67, 88-92, 96.

(79) Pappas, *Berthier's* Journal, 201-2, 220-2.

(80) Roger, *Buffon*, 185-6.

كانوا حلفاء لفولتير ومن ثَمَّ كانوا يوظَّفون كمشاركين في انتشار اللادين والربوبية في فرنسا. ونتيجة لذلك، وكما عبر لا روش بأسلوب فَظّ عن فكرته في كانون الثاني (يناير) 1746، كان اليسوعيون آنذاك في أفضل الأحوال «نصف مسيحيين، نصف وثنيين».[81] وحتى عام 1748، كان الجانسينيون منهمكين في خصومتهم مع الأساقفة واليسوعيين إلى حد حال دون تحويل طاقتهم للجدل المُشتَّت حَوْلَ المعرفة والفلسفة، وعلى الرغم من شجبهم، عام 1746، لفولتير كإسبينوزي لم يعلنوا حربًا عامة ضد الحزب الفلسفي بحدّ ذاته، ولم تكن التوترات مع الفلسفة ضِمْنَ المجتمع قوية بما يكفي لجعل مثل هذه الإستراتيجية جديرة بتبنيهم إياها. غير أن هذا تَغيَّر حين قامت الصحافة الجانسينية في عام 1749 فجأة بشن هجوم عام ضد «الفلسفة» الهدامة، لم يستهدف بلا هوادة فولتير أو لوك أو النيوتنية أو «الأفكار الإنكليزية»، ولا حتى في البداية ديدرو، أو بوفّون أو لا متري (الذين كان من الأفضل فيما يُعتقد تجاهلهم)، بل مونتسكيو الذي صُوِّر على أنه المتكلم باسم الإسبينوزيين.

المسألة الحقيقية التي تواجه الدين والمجتمع والأخلاق والدولة في فرنسا، فيما زعمت الصحافة الجانسينية (بدقة كافية) هي تحدي إسبينوزا وبيل. في فترة سابقة، خلال الأشهر الأولى من «الجدل حَوْلَ روح القوانين»، عرضت مجلة **مذكرات تريفو**، على الرغم من أنها لم تكن ترتاح لموقف مونتسكيو من الدين، ولا من تناوله لتنويعات الزواج، والأخلاقيات المختلفة، والمديح الظاهر لجوليان المرتد، والدعم القوي للتسامح، تصميمًا فاترًا على تَجنُّب الصدام مع مونتسكيو ومساعديه ولم تبذل جهدًا لاعتباره عدوًّا للعقيدة. على العكس، جمع رد الفعل الجانسيني في البداية بين نقد معتدل للتفاصيل وثناء على علمه وأسلوبه في الكتابة.[82] غير أن الأب كاستل كان قلقًا بما يكفي بسبب أمارات انفجار شديد، ولأن مونتسكيو لم يسرّ لهم بشكل كامل أو مبكر بما يمكّن من حشد المقربين منه في جانبه ضِمْنَ خطوات أخرى تستبق صدامًا قويًّا.[83]

وكان لزامًا أن تعقّد علمانية مونتسكيو ودفاعه عن التسامح حياة الكثيرين من القساوسة الكاثوليك المتعاطفين مع أهداف «الفلاسفة» المعتدلين. ومن هذا المنظور، كان الحظ العاثر تحديدًا من نصيب مبدأ مونتسكيو بأن الأقليات التي تتبنى آراء مقبولة عادة ما تكون «أكثر نفعًا لأوطانها» ممن يمتثلون إلى العقيدة السائدة،[84] وهذه دعوة واضحة لتقدير أعظم وتسامح أشمل مع الجانسينيين، والبروتستنت، واليهود محتم أن تفهم كنقد للملك، والكنيسة، والمجتمع. وعلى الرغم من أنه عبّر عن هذه الفكرة بأسلوب موارب نسبيًا في **روح القوانين**، فإنها سرعان ما أعيد إنتاجها بأسلوب أقوى في عمل لا بوميل **الآسيوي المتسامح**. حجّة أن الأقليات الدينية، لكونها محرومة من الصنائع والتشريفات البلاطية، تُكرِّس نفسها بجهد أكبر للتجارة والمهن الحرفية، وأن الهيغونوتيين واليهود أنفع من

(81) Ibid., 42-3, 77; *Nouvelles ecclésiastiques* (1746), 2 (Jan.); [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 67; Susong, 'Montesquieu, La Beaumelle', 115-16.

(82) *Mémoires de Trévoux*, 49 (Apr. 1749), 719, 735, 740-1; Pappas, *Berthier's* Journal, 65, 67; Cottret, *Jansénismes*, 60; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 121-2.

(83) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 22-3; Desgraves, 'Montesquieu en 1748', 115-16.

(84) [La Beaumelle], *L'Asiatique tolerant*, 63.

ثَمَّ للمجتمع من معظم الجماعات الأخرى، تحوز منطقًا مقيتًا عند المدافعين عن الوضع الديني والاجتماعي الراهن بقَدْر ما رحب بها أعضاء الأقليات الدينية التي تعرضت للاضطهاد فترةً طويلة.

بعد ذلك، في تشرين الأول (أكتوبر) 1749، استولت على الجانسيين حالة هيجان، على حد تعبير لا بوميل، «من الحماسة المُقدَّسة»، أثارت هجومًا شعبيًا على **روح القوانين** بوصفه عملًا هدَّامًا في الطبيعانية الفلسفية، تتخلله الإسبينوزية ويتعارض كُلِّيًا مع المجتمع المسيحي.[85] وفي الوقت نفسه أدان النقد الجانسيني، الذي أعيدت طباعته في نيسان (أبريل) التالي، في النسخة الأمستردامية من **مجلة العلماء**، اليسوعيين لاستجابتهم لكتاب **روح القوانين** في مُراجَعتهم في نيسان (أبريل) التالي بأسلوب غير مسؤول ومُتردِّد وضارّ إلى حد كبير للأمة الكاثوليكية. وهكذا دُمجت شكاوى الجانسيين من كون اليسوعيين يحاربون اللادين والطبيعانية ولكن «بضعف شديد»،[86] في إستراتيجية جانسينية أوسع، تضمّنت أنهم، وليس اليسوعيين أو السوربون (أو حتى البابوية)، هم المؤيدون الحقيقيون لحرب المجتمع المُقدَّسة ضِدّ مَدّ الإسبينوزية المحتدم، والليبرتانية الجنسية، والصور الفضائحية، والجمهورانية، والطبيعانية. ومقتدية بأعمال من قبيل كتاب فيليب لويس جولي **ملاحظات نقدية على قاموس بيير بيل** (*Remarques critiques sur le Dictionnaire de Pierre Bayle*) (باريس، 1748)، أكدت جوقة التنديد الحانق الذي بدأ فجأة بوجه خاص الروابط بين انتشار الليبرتانية الفكرية والأخلاقية، مكثفة بذلك الصدام الذي أصبح آنذاك وجهًا لوجه بين الفلسفة والضغط الجانسيني الداعي للإصلاح الأخلاقي. وكما في قصيدة بوب لغوتييه الصادرة عام 1746، أُلقي بلائمة أزمة اللادين في فرنسا مباشرة على إسبينوزا والإسبينوزية، وبلائمة الليبرتانية الأدبية-الجنسية الهدامة على بيل، وهو تهديد غذاه في فرنسا في ما اتضح «أنصار» بيل الكثر وميل أعمى إلى جانبه ضِمْنَ «عدد كبير من الأشخاص» الذين اعتبروا أنفسهم متحرّرين من الأحكام المسبقة والتحيز.[87]

ومُصَعِّدًا الحملة، في تشرين الأول (أكتوبر) 1749، شجب الأب دو لا روش مونتسكيو بوصفه تابعًا «للدين الطبيعي» ونصيرًا للإسبينوزية مشوبًا بتأثير بيل الهدام، حيث أطلق حملة وجدت فيها «مجلة العلماء» ثم المجلة اليسوعية **مذكرات تريفو** نفسيهما مضطرتين، تحت ضغط شعبي، إلى الانضمام. وقد تعرض بيل بوجه خاص للاستنكار بسبب مراوغته و«سوء نيته».[88] وخلال المُجادَلات الكبرى التي جرت في الأعوام 1748-1752، كان إسبينوزا وبيل يُربطان باستمرار بوصفهما الهدفين الفلسفيين الأساسيين المعلن عنهما للنزعة المضادّة للفلسفة.[89] وفي الأثناء،

---

(85) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 69; Havinga, *Nouvelles ecclésiastiques*, 66; Pappas, *Berthier's* Journal, 68, 70; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 115-16; Goulemot, '1748: année littéraire', 19.

(86) O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 77.

(87) [Joly], *Remarques critiques*, pp. vii-x.

(88) Ibid., pp. v-vi; d'Alembert, 'Éloge de Montesquieu', 27; Holberg, *Remarques*, B6; Havinga, *Nouvelles ecclésiastiques*, 67-9; Glaziou, *Hobbes en France*, 71-2; Goyard-Fabre, *Montesquieu*, 127; Goulemot, '1748: année litterarire', 28.

(89) Cottret, *Jansénismes*, 60-2; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 116; Lacouture, *Montesquieu*, 295-6.

خلال العامين 1748ـ1749، انعكس الانشغال الرسمي في موجة متوقيف للمخرّبين مِن مؤلفي الكتيبات والكتب والمكتبات ودور الطباعة وحتى أساتذة السوربون، ليس بسبب أي كتب بعينها بقَدْر ما هو بسبب تداول الأدبيات وعبارات التشهير البذيئة والمُحرِّضَة سياسيًّا والحالة العصبية التي كانت تنتاب البلاط والعاصمة في ذلك الوقت.(90) وكان اللجوء إلى القمع مدفوعًا، بدرجة لا تقل عن أي شيء آخر، برد الفعل السلبي من جانب المجتمع الباريسي إزاء موجة الكتب اللادينية، و«الفلسفية» والشهوانية التي تغلغلت فجأة في كل مكان ورغبة في إبعاد النقد عن البلاط. ومن بين الذين أوقفوا ديدرو، الذي اعتقل في 24 تموز (يوليو) 1749.

وكان أساس الاتهام «بالإسبينوزية» هو أن مونتسكيو، مُتحدِّيًا مفاهيم تقليدية في ماهية القوانين والنظم الأخلاقية، عرض «القواعد السلوكية» على أنها السياق الطبيعي للعادة والاستخدام والموقف في المجتمع، شيء يُحدِّد تَطوُّر قوانينه وعاداته وعلاقاته الاجتماعية.(91) ما يعرّفه مونتسكيو على أنه «الروح العامة» للشعب لا يبدو فحسب المُحرِّك الرئيس للتغيّر الاجتماعي، بل يتشكل بقوى عمياء وضرورية، غالبًا ما تكون مناخية. وتحكم هذه المناخات وقوى طبيعية أخرى كونًا يبدو أن الله، أو على الأقل إله الإنجيل والوحي، لا يقوم فيه بأي دور، وتبدو المعجزات والإعجازي غير مُتعلِّقة بالوجود البشري.(92) وثمة قصيدة ساخرة محفوظة في غرونوبل بعنوان **روح روح القوانين** (*L'Esprit de L'Esprit des lois*) تُلخِّص المسألة، حيث تُؤوِّل رسالة مونتسكيو على أنها تقرّ «أن المناخ هو الحكم الفصل الوحيد في الآلهة والحكم».(93) وكان هذا الجانب تحديدًا من فكر مونتسكيو، الذي أكدته الفهارس الكنسية، هو الذي أدى لاحقًا إلى حظر **روح القوانين** في تورينو وفيينا عام 1750، وبعد حرب ضروس دارت رحاها في الفاتيكان، حيث أُدرج في الفهرس في تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1751.(94)

وكان دفاع مونتسكيو عن **روح القوانين** الذي كتبه ضد نقاده، خصوصًا الجانسينيين، بعد استشارة حلفائه، قد نشر غُفلًا من اسم صاحبه في جنيف في شباط (فبراير) من عام 1750. وفي رده على تهم الطبيعانية والحتمية والإسبينوزية والتحالف المزعوم مع بيل، بدلًا من الرد على ما اعتبره القراء الأكثر تعاطفًا معه الصعوبات الأساسية التي يعاني منها الحِجاج، أو الأخطاء البحثية، ظل حتى ذلك الوقت، قبل الحظر البابوي، يحتفظ بفرصه في استمالة قطاعات في الكنيسة، بل نجح بالفعل في كسب تأييد عدد كبير من رجال الدين، بمن فيهم شخصيات ذات مرتبة عالية في الإدارة البابوية.(95) وقد زَعم أنه من المنافي للعقل اتهامه بالإسبينوزية، في حين أنكر صراحة

(90) Rousseau, *Confessions*, 292-5; Saada, *Inventer Diderot*, 84.

(91) Saada, *Inventer Diderot*, 84; Krause, 'History', 238.

(92) Benrekassa, 'Mœurs', 172-3; Ehrard, *L'Idée*, 691-2, 718; Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 99.

(93) Larrère and Volpilhac-Auger (eds.), 1748, *l'année*, 164.

(94) Borghero, 'L'Italia in Bayle', 18; Israel, *Radical Enlightenment*, 12, 108; Haechler, *L'Encyclopédie*, 47.

(95) Bonacina, *Filosofia ellenistica*, 99; Courtney, 'Montesquieu and Natural Law', 50; Negroni, 'Le Rôle', 50; Godman, *Geheime Inquisition*, 240.

أن تكون الجبرية العمياء قد أنتجت «كل هذه الآثار التي نراها في العالم»، وتَجَنَّب بوضوح عَزْو تشكيل «الكائنات العاقلة» إلى جبرية عمياء لا عقل لها. ألم يُفَوِّض الحتمية الميكانيكية لمصلحة «إرادة حرة» أو نفس حرة؟[96] إن رؤاه في علاقة الله بالكون، في ما يزعم، هي رؤية في بارئ وحافظ يضع القوانين التي يفهمها ويحافظ عليها لأنه خلقها بحكمته. وزعم مونتسكيو أيضًا أنه حارب الإسبينوزية عبر إثبات أن قوانين العدالة والإنصاف سابقة على كل القوانين الوضعية التي وضعها الإنسان وأن الحقيقة التي تفرض على أذهاننا فكرة خالق إلهي وتحملنا إليه هي أول «القوانين الطبيعية بسبب أهميتها».[97] وفي حديثه الطويل عن المسيحية، الذي اضطر إليه بسبب مشروعه، لم يحاول إثبات بطلان العقيدة، بل تعزيز الحيثيات والسياق التي يتم فيها تبني الدين. فبأي حق تصحّ إدانته بالإسبينوزية، في ما احتج، في حين أنه يهاجم باستمرار مفارقة بيل في «أنه من الأفضل أن تكون ملحدًا على أن تعبد الأوثان»، وهذا مبدأ، في ما يجادل، يستنبط منه المَلاحدة أسوأ النتائج.[98]

وحين ظهر **الدفاع**، كتب الأب كاستل مُتحمِّسًا لمونتسكيو، قائلًا إنه حض زملاءه اليسوعيين على قراءته، وكان يُؤكِّد لهم احترام مونتسكيو وحبه «لنا جميعًا».[99] وعلى الرغم من أن دفاع مونتسكيو نموذج لضبط النفس، وأنه أقنع كثيرين من رجال الدين الليبراليين بأن البارون كان ينظر بالفعل إلى الإسبينوزية بازدراء ورعب، فإنه لم ينجح كما كان مُتَوَقَّعًا إلا في صب الزيت على نار المُجادَلة مُوسّعًا نطاق الجدل.[100] وفي حين أن المُراجعة اليسوعية، التي نشرت في الشهر نفسه، عارضته في بعض النقاط، لكنها ظلت تنتقده بالحد الأدنى،[101] فإن مجلة «أخبار كنسية» جددت هجومها الحاد على مونتسكيو في نيسان (أبريل) وأيار (مايو). وقد ردت المجلة، غير مبالية بتبرّئه من الإسبينوزية، بأن مُلاحَظات مونتسكيو على «القوانين» التي يطبقها الله في حكم العالم تبين لذهنه أنها «ثابتة» تمامًا مثل الضرورة المحتمة لدى المَلاحدة الفلسفيين. لو كان علينا أن نصدق مونتسكيو، فيما عاتب لا روش، لما عادت المعجزات معجزات، بل «نتيجة ضرورية لقوانين عامة»، وهذا ما اضطلع إسبينوزا بالبرهنة عليه في الفصل السادس من عمله **رسالة لاهوتية-سياسية**، فيما يزعم بجرأة بارعة أنه هو أيضًا يرد على «المَلاحدة».[102] حجّة إسبينوزا أنه لا شيء يحدث في الطبيعة يتعارض أو يفشل في الاتفاق مع «القانون الكلي» أو ليس نتيجة مُؤكَّدة له، تتقارب في ما يقر لا روش، مع مبدأ مونتسكيو الأساسي. قد يميل اليسوعيون إلى مثل هذه المفاهيم

---

(96) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 808-9; Krause, 'History', 238-40, 261.

(97) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 809; *Nouvelles ecclésiastiques* (1750), 66 (24 Apr.); Glaziou, *Hobbes en France*, 76; [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 121.

(98) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 120-1; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 809; Niderst, 'Modernisme', 310.

(99) Pappas, *Berthier's* Journal, 70.

(100) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 69-73; Lauriol, *La Beaumelle*, 186; Niderst, 'Modernisme', 310-11; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 223.

(101) *Mémoires de Trévoux*, (Feb. 1750), 532-41; Diderot, *Lettre au R. P. Berthier*, 4.

(102) *Nouvelles ecclésiastiques* (1750), 66-7 (24 Apr.) and 68 (1 May).

المُدمِّرة؛ ولكن كما هو الحال عند الجانسينيين، «فإننا نؤيد بقوة فكرة أن المعجزات ليست نتائج قوانين عادية».[103]

كتب الكثيرون لمصلحة مونتسكيو، ولكن ليس دائمًا، في هذا الجو المشحون، بأساليب تروق له. وحسب لا بوميل، الذي يجمع بشكل غير منصف بين الجانسينيين واليسوعيين، اخترقت الصحافة الكاثوليكية أول قواعد ميثاق شرف المجلات العلمية، وبدلًا من الحكم على الحجج بحياد علمي، أصبحت بتوجيهها تهمًا قاسية نوعًا من الرقابة.[104] وقد ظهر أيضًا في أيار (مايو) 1750 كتيّب مجهول المُؤلِّف لوحظ من أسلوبه اللاذع، الذي يبعد كثيرًا عن أسلوب مونتسكيو «المعتدل فلسفيًا»، أن صاحبه على نحو لا تخطئه العين هو فولتير. وعلى الرغم من أن فولتير في الأصل، في آذار (مارس) 1749، أحد المنتقصين من قَدْر **روح القوانين**، فإنه (ولكن من دون ذكر اسمه) كان يتطلع إلى الانضمام إلى الهجوم المضادّ على الجانسينية وكشف عن تضامنه مع مونتسكيو على الأقل تحقيقًا لمقاصده، أي إنه أيد مونتسكيو عبر تأكيد دَينه للوك وبالدفاع عن الدين الطبيعي الربوبي، مُضَمِّنًا بوضوح أن هذا كان أيضًا معتقد مونتسكيو. وبروح تهكمية بارعة، شكر فولتير «أخبار كنسية» لتنبيهها الجميع لمثل هذه الأخطار المُروِّعة كانتشار «روح التسامح الذي هو خراب العالم»، والفلسفة التي لا ريب في أنها سوف تزعزع استقرار المملكة بأسرها وتؤدي إلى حروب أهلية؛ ثم اختتم بتهنئة مُحرِّر المجلة ليس على كونه العدو اللدود لـ**روح القوانين** فقط، بل بالتوكيد «لكل أنواع الأرواح».[105]

إن فولتير يقترح مُتَهَكِّمًا أنه يجب حرق **روح القوانين** على الفور بالإضافة إلى كتابات بيل، وبوب، ولوك. وبفضل مجلة «أخبار كنسية»، فيما يضيف، «ما إن أجد رجلًا حكيمًا يؤمن في كل فلسفته بكائن علوي، ويوقر العناية الإلهية في ما هو كبير وما هو صغير بقَدْر لامتناهٍ، في خلق العالم كما الحشرات، حتى أخلص إلى استحالة أن يكون هذا الرجل مسيحيًا».[106] وعلى الرغم من أن فولتير يذكر بالفعل أن مونتسكيو يظل مُتَّهَمًا، إلى جانب الشاعر الإنكليزي بوب، وتلميحًا، فولتير، بكونه من «تلاميذ إسبينوزا»، وبأنه يتبنى مبادئ بيل،[107] فإن شاغله الحقيقي، كما تقترح نغمة الكتيب المستاءة، هو أنه في حين أن فرنسا تشهد الآن ضجة غير مسبوقة حَوْلَ الفلسفة، والعلم والدين، ظل مونتسكيو وإسبينوزا وبيل وحدهم مركز الاهتمام، حيث تم تجاهله هو نفسه ولوك ونيوتن إلى حد كبير. وفضلًا عن انتقاد الجانسينيين، كان المقصد الأساسي من كتيب فولتير هو توجيه الانتباه ثانية إلى لوك، وربوبية العناية الإلهية، ونفسه، وهذا أمرعلى ما يبدو، لم يعتبره أحد مُهِمًّا.

---

(103) Ibid., 67; Froeschlé-Chopard, 'Les *Nouvelles ecclésiastiques*', 83-4.

(104) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 73.

(105) [Voltaire], *Remerciement sincère*, 2; [Boulenger de Rivery], *Apologie de* L'Esprit des loix, 13; Lauriol, *La Beaumelle*, 186; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 198; Ehrard,'Voltaire', 941-2; Conlon, *Siècle*, vi. 309.

(106) [Voltaire], *Remerciement sincère*, 2; Lacouture, *Montesquieu*, 287-8.

(107) [Voltaire], *Remerciement sincère*, 1.

وكانت العلاقات بين فولتير ومونتسكيو قد تَوتَّرت بعض الوقت؛ وكان من غير المريح إلى حد بعيد لمونتسكيو أنه عندما نشر تبرؤه العلني من الإسبينوزية و«الدين الطبيعي»، أن يهاجم فولتير الجانسينية باستخدام لغة مستفزة بشكل كبير مُؤكِّدًا في ما يبدو إتّهامهم إيّاه بأنه ربوبي وطبيعاني.(108) وقد استخدم فولتير صورًا بلاغية تقترح بقوة، ولو بأسلوب ساخر، ولتسفيه الجانسينيين، أن الفلسفة تُحدِث ثورة بالفعل في فرنسا، ومجمل العالم. لقد كان عملًا ممتعًا، لكنه لم يُجد شيئًا في إنقاذ مونتسكيو ممّا اعتبره مأزقًا مقلقًا إلى حد كبير. هنا بدأ لا بوميل، الذي وصل إلى باريس من جنيف، في تأليف مواصلة الدفاع عن مونتسكيو، وذلك باستشارة بطله. استكملت الرسالة في أيلول (سبتمبر) 1750، ولأنه لم يكن في الوسع الحصول على إذن بالنشر في فرنسا، بعث بها إلى أمستردام.(109) وقد ظهر هذا العمل هو الآخر غُفلًا من اسم صاحبه، وبظهوره، افترض محررو «أخبار كنسية» ومجلات أخرى، بشكل طبيعي وإن كان مخطئًا، أن هذا تدخل آخر من جانب مونتسكيو نفسه، وهو افتراض استدرجه إلى صعوبات أعمق حَوْلَ الإسبينوزية والمادية والحتمية. ذلك أن لا بوميل قد حاول هنا عزل نظرية إسبينوزا في التسامح عن سائر فلسفته، حيث جادل بأن تسامح إسبينوزا الشامل أصبح آنذاك مُتَّسِقًا مع الموقف المسيحي.

ومنذ عشرينيات القرن الثامن عشر، أصبح التسامح الديني المتنامي كواقع راهن دافع عنه «الفلاسفة»، وهو إحدى حقائق الحياة في فرنسا؛ وهذا أمر لم يكن أمام «المخلصون» خيار سوى التعايش معه. غير أن بعض المشاركين في النزاع شعروا أن مونتسكيو تجاوز كثيرًا الدفاع عن تسامح ديني محدود، وفي حين أنه أحجم عن التسامح الشامل الذي يقول به بيل أو إسبينوزا، فإنه كان ينصح «بحرية [عامة] في التفكير»،(110) وهذا ملمح اعتُبر بوجه عام مميزًا للأنساق الليبرتانية. وضد هذا رد لا بوميل بأنه في السياق الفرنسي الجديد، في ظل حكم لويس الخامس عشر، ينبغي ألا يعد هذا التيار المحدد من الإسبينوزية صادمًا، أو إلحاديًا، أو مُستهجَنًا، بل أصبح في الوسع فَصْله بشكل آمن عن بقية فلسفة إسبينوزا. ويزعم لا بوميل في دفاعه عن مونتسكيو عام 1751، أن إسبينوزا لم يقر الإلحاد إلا في كتابه **الأخلاق**، إذ لا أثر «النسقه اللاديني» في **رسالة لاهوتية-سياسية**، التي يمكن النصح ببعض جوانبها، مثل حجته المقنعة على التسامح وحرية الفكر، بشكل جدير بالاحترام للمجتمع الفرنسي، كما فعل مونتسكيو، من دون تبني نسق إسبينوزا اللاديني بوجه أعم: «إذا وجب أن يكون هناك إسبينوزيّ»، في ما أقرَّ لا بوميل بأسلوب صادم أكثر منه دقيق، «فإن كل مواطن صالح، كل مسيحي صالح، يجب أن يكون إسبينوزيًّا».(111) لقد كان هذا لعبًا بالنار ومباشرة في أيدي الجانسينيين و«المخلصون» خصوم بينديكت الرابع عشر ولا شك في أنه أغضب مونتسكيو.

الأمر المهم من وجهة نظر لاهوتية، في ما يؤكّد لا بوميل، هو أن مونتسكيو يرفض اختزال الإنسان إلى مرتبة «الآلة» أو «الشيء المُتحرِّك ذاتيًّا، العبد الفردي لقوانين العالم المادي»، على الرغم من

---

(108) [Voltaire], *Remerciement sincère*, 1-2; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 198-9.

(109) Lauriol, *La Beaumelle*, 189; Havinga, *Nouvelles ecclésiastiques*, 73.

(110) Haringa, *Nouvelles ecclésiastiques*, 135; Cottret, *Jansénismes*, 185.

(111) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 119-20, 136; Lauriol, *La Beaumelle*, 193.

مزاعم نقاده الجانسينيين».[112] أما بخصوص تهمة أنه يثني على بيل، واصفًا إياه «بالرجل العظيم»، فإن لا بوميل يرد، مثل مونتسكيو نفسه، بأن كل من عرف بيل يدرك أن لديه «روحًا عظيمة أساء استخدامها»، مُؤكِّدًا لقرائه أن مونتسكيو يهاجم أخطاء بيل وسفسطته بدأب واقتدار لا يقلان عن دأبه واقتداره في مهاجمة أخطاء إسبينوزا وسفسطته.[113]

لهذا استشهد الجانسينيون وعلى نحو مُتوَقَّع بهذا الجزء الثاني من دفاعه عن **روح القوانين**، لتبيان أن «مونتسكيو» يزعم أن إسبينوزا يستدل عقليًا مثل أي «فيلسوف مسيحي» ويقوم بهذا في النص نفسه [**رسالة لاهوتية-سياسية**] حيث يضع أسس «إلحاده» المميت. ويُعرِّف إسبينوزا قوانين الطبيعة بالطريقة نَفْسها التي يعرّفها بها مونتسكيو، في ما يُكرِّر، ويقر «أبشع تسامح في الدين» نعهده، وقد أصبح مونتسكيو يعلن على الملأ بأنه على اتفاق تام معه.[114] وبعد ذلك أتبع غوتييه هذا **برسالة** تُؤكِّد أنه لم يكن ثمة جديد في إسبينوزية مونتسكيو وأن **رسائل فارسية** (1721) كانت مفعمة بهذا السم القاتل.[115]

وقد تتوج «الجدل حَوْلَ **روح القوانين**»، في آب (أغسطس) 1750، حين أعلن السوربون أنه تمت تسمية لجنة من المفوّضين لفحص نص مونتسكيو إلى جانب كتاب بوفّون **التاريخ الطبيعي**، الذي نشرت أجزاؤه الثلاثة الأولى عام 1749 وحقق هو الآخر نجاحًا فوريًا ومدهشًا في محلات بيع الكتب، بل إنه أصبح في فرنسا أفضل مبيعات القرن.[116] وعلى الرغم من أن مجلة اليسوعيين احتفت في البداية بهذه الأجزاء بثناء غامر، فيما اقتصرت **مجلة العلماء** على التلميح بالاحتجاج، فإنها سرعان ما تعرضت لتهمة الترويج للمادية والطبيعانية، من قبل الجانسينيين والسوربون، فضلًا عن إنكار السرد الزمني الإنجيلي والاعتراض على اللاهوت الطبيعي.[117] أما ديدرو، الذي كان صديقًا لبوفون بضع سنوات، والذي كان مُهتَمًّا بشكل مُكثَّف ببحثه وأفكاره، فقد درس الإثباتات وجَمَّعَ المُلاحَظات على أجزاء بوفّون حين كان في السجن في فانسين (عندما كانت خصومته مع ريومور على أشدها)، على الرغم من أن مُلاحَظاته صودرت بعد ذلك على يد الشرطة وتم إتلافها.[118]

وفي حين كانت قائمة التهم طويلة، ظل التحقيق مع بوفّون تكتيكيًا ومذهبيًا ثانويًا للمُجادَلة الأكبر المحيطة بمونتسكيو. الواقع أنه كانت هناك رغبة ضعيفة في جعل بوفّون أمثولة لأنه كان أعلى

---

(112) [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 140.

(113) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 811; Holberg, *Remarques*, B6; [La Beaumelle], *Suite de la défense*, 128-30.

(114) *Nouvelles Ecclésiastiques* (1752), 91-2 (4 June).

(115) [Gaultier], Lettres persanes *convaincues*, 34-6, 101; Israel, *Radical Enlightenment*, 12, 729.

(116) Hazard, *European Mind*, 156; Roger, *Buffon*, 184.

(117) *Mémoires de Trévoux*, 49 (Sep. 1749), 1853-72; *Journal des savants* (Oct. 1749), 648-57; *Nouvelles ecclésiastiques* (1750), 120 (1 May), (1751), 21-3 (6 Feb.); d'Alembert, 'Éloge de Montesquieu', 27; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 284; Montesquieu, *Œuvres complètes*, 823; O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 79-80.

(118) Roger, *Buffon*, 199.

مكانة من مونتسكيو، وكان فحسب أقل قدرة منه بقليل على إخفاء رؤاه المادية، كما أنه سبق له أن حظي من الجانسينيين بتثمين أعلى من ذلك الذي حصل عليه مونتسكيو.[119] غير أن هذا تحديدًا ضمنَ أنه سوف يظل على الأقل هدفًا ثانويًا للحملة المناهضة للفلسفة التي أطلقت على صفحات الصحافة الجانسينية. هنا اتُّهم بالتعارض الصارخ مع سفر التكوين، وإفساد الأخلاق، وإهانة الله، عبر الإنقاص من مكانة الإنسان إلى منزلة العالم الحيواني، ومُعامَلة كل البشر بشكل متكافئ بمعنى ما، وإنكار الخلق كعملية موحّدة، حيث الأسماك والأصداف، على سبيل المثال، عاشت آلاف السنين قبل ظهور النباتات والحيوانات».[120]

وبحلول نهاية عام 1750، حَدَّد السوربون أربع عشرة قضية مرفوضة عند بوفون. وقد رغب كل من المُؤلِّف والجامعة في حسم المسائل من دون إثارة المزيد من الاهتياج قَدْر الإمكان، وبمُجرَّد أن قام بما يشي علنًا بامتثاله في نيسان (أبريل) 1751، حيث وقّع وثائق مُتنوِّعة تعلن قبوله غير المشروط ما يقوله الكتاب المُقدَّس عن الخلق، والنفس الخالدة، والإنسان، حتى قُبِل على الفور تراجعه الظاهري، مهما كان منافقًا، بمُوافَقَة 115 من 120 صوتًا في مجمع كلية اللاهوت في السوربون. وحسب فولتير، كان السوربون راغبًا في تهدئة الأوضاع بسرعة مخافة أن يبدو سخيفًا عند العامة، وذلك بحسبان حماس القراء المثقفين لكل من مونتسكيو وبوفون.[121] وكان تراجع بوفون، الذي طبع لاحقًا، مع مُقدِّمة الجزء الرابع من **التاريخ الطبيعي**، عام 1753، قد قُبِل أيضًا بلطف شديد من اليسوعيين. غير أن الجانسينيين كانوا أصعب على الرضا، وكذا شأن ريومور الغاضب كليًا، الذي رفض وقف حملته خلف الكواليس لتقويض بوفون.[122] وكان نجاحه الأساسي في هذا الصدد هو أنه ألهم خطبة طويلة ومُفصَّلة مناوئة لبوفون، أساسًا من حليفه الأب الخطيب لولارج دو ليناك. وهذا النصّ الذي ظهر غفلًا من اسم صاحبه، ووردت «هامبورغ» زيفًا على صفحة الغلاف[123]، لقي احتفاءً حارًا من عموم الجانسينيين، و«أخبار كنسية» على الرغم من أن ديدرو ازدراه كليًا ، وتعرّض لنقد واسع.

وكان مونتسكيو، الذي استلهم من براعة بوفّون الأرستقراطية، يتطلع بالقَدْر نفسه لطمأنة السوربون بروح توبته المسيحية، وقدّم كذلك كل التوضيحات التي اعتبرها علماء اللاهوت ضرورية. غير أن فحص كتابه استغرق شهورًا، حيث ظَلَّ الانتباه مُنصَبًا على الحتمية الإسبينوزية المزعومة في رؤاه في المناخ. وحين خلصت الأمور إلى نهايتها، كان على مونتسكيو أن يقبل قائمة طويلة من

(119) Roger, *Buffon*, 185-6; Pappas,'Buffon matérialiste?', 237, 239; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 115.

(120) *Nouvelles ecclésiastiques* (1751), 1-3 (6 Feb.); Lelarge de Lignac, *Lettres à un Amériquain*, 3rd Letter, 6, 11, 15-16, 18-19; Roger, *Life Sciences*, 435-6; 471, 478; Roger, *Buffon*, 185-7.

(121) Roger, *Buffon*, 188; Voltaire, Lettres à son altesse, 363; Voltaire, Œuvres complètes, xxv. 178.

(122) Pappas, 'Buffon matérialiste?', 240-2; Froeschlé-Chopard, '*Les Nouvelles ecclésiastiques*', 84-5.

(123) Roger, *Buffon*, 190-3; Cherni, *Diderot*, 221-2.

الحذوفات والتعديلات، الملزمة في كل الطبعات اللاحقة، خصوصًا في ما يتعلق بأثر المناخ على الدين والأخلاق، ودور الفضيلة في النظم الملكية، فضلًا عن مُلاحَظات تعديلية حَوْلَ الأرسطية، والإمبراطور مونتيزوما الأزتيكي، وجوليان المرتد، وتَعدُّد الزوجات، والانتحار. وأخيرًا كان عليه أن يُعدِّل تعليقه حَوْلَ إصلاح الملك الإنكليزي هنري السابع الكنيسة في إنكلترا، بحيث غيّر عبارة «قمع الرهبان، هذا النوع العاطل» إلى قمع الرهبان الذين يعتبرهم «فئة كسولة». وبامتثاله العلني، قُبلت اعتذارات مونتسكيو رسميًّا،[124] لكن ليس في الفاتيكان، حيث، بعد معركة داخلية طويلة، وعلى الرغم من تعاطف بينديكت وشفاعة السفير الفرنسي لِمَصلحة روح القوانين، أدرج في النهاية في الفهرس على يد كرادلة النزعة المضادّة للتنوير بقيادة لورنزو غانغنيلي (Lorenzo Ganganelli) (البابا التالي كليمنت الرابع عشر) في تشرين الثاني (نوفمبر) 1751.[125]



(124) Montesquieu, *Œuvres complètes*, 828-9; [La Beaumelle], *Suite de défense*, 115, 118.

(125) Israel, *Radical Enlightenment*, 12; Godman, *Geheime Inquisition*, 239-47.

33

«حرب الموسوعة»: المرحلة الأولى (1746-1752)

كان ديدرو في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر مُحاصَرًا بالمشاكل. وكان مناخ البلاد، خصوصًا باريس، مُتوتِّرًا بشكل غير عادي. الانقطاع الذي طرأ على عمل **الموسوعة**، التي كانت بحلول صيف عام 1749 مادة حديثة هائلة ومُتنوِّعة في كل الفنون والعلوم والمهن، هَدَّد بشكل كبير المشروع برمته. ولم يكن تأليفه المتهم به للنص الذي نشر غُفلًا من اسم صاحبه **رسالة حَوْلَ العميان** بميولها المادية والإلحادية الواضحة، والذي عجّل من حبسه في فانسين بقرار ملكي في 9 تموز (يوليو) 1749، على خطورته، السبب الوحيد لاعتقاله، بل كان على رأس قائمة لا يستهان به من الشكاوى والتهم بالنشر غير المشروع، راكمتها الشرطة الباريسية التي كانت تراقبه فترة من الوقت.

آنذاك كان «الفيلسوف» البالغ من العمر ستة وثلاثين عامًا شخصية مُبرِّزة في الحياة الفكرية الباريسية، وكان واسع الاطلاع ومن رواد المقاهي ذوي النطاق الاستثنائي، الثاقب البصر فكريًّا، ومُتنوِّعًا، ومن أكثر المحررين وجامعي الوثائق خبرة في العاصمة. لا غرو إذًا أن مجلس الناشرين الذي كان يستثمر في مشروع **الموسوعة** اهتم بشكل استثنائي بأمر اعتقاله. وقدّموا التماسًا مشتركًا إلى كونت آرجونسون (comte d'Argenson) يطالب بإطلاق سراحه، حيث وصفوا ديدرو بأنه «رجل آداب» ذو مناقب معترف بها ولعله وَحْدَه القادر آنذاك على السيطرة على مثل هذا المشروع الهائل، ولديه مفتاح العملية برمتها»؛[1] ذلك أنه بالفعل هو الذي كان، ولزمن طويل، وفي فترات متأخرة بقَدْر متزايد، مَن تَحَمَّل مُعظَم الأعباء التحريرية، وليس صديقه (المقرب آنذاك) دلمبير الذي كان قبل عام 1751 أكثر شهرة منه على المستويين المحلي والدولي.[2]

وحين كان ديدرو يُستجوب في فانسين من جنرال الشرطة، بيريي، في 31 تموز (يوليو)، تَمَسَّك في البداية برفضه الاعتراف بأي إساءة، منكرًا بالمطلق درايته بالكتب التي صدرت غُفلًا من أسماء أصحابها، **أفكار فلسفية**، **والمجوهرات الطائشة**، **ورسالة حَوْلَ العميان**، وزاعمًا أنه تَعَرَّض للاعتقال ظلمًا وأن شخصيات مُبرِّزة مُتنوِّعة، من بينها مدام دو شاتليه، دلمبير، بوفون، فونتنيل المسن، وفولتير، سوف يشهدون على حسن سيرته. ولم يصبح متعاونًا حتى منتصف آب (أغسطس) من عام 1749، حيث اعترف بأنه مُؤلِّف الأعمال الثلاثة المعنية، التي وصفها بأنها كانت «عصبية في الروح لم أتحكم فيها» وأقسم بشرفه أنها الوحيدة وسوف تكون الأخيرة. وطيلة الفترة التي قضاها في السجن، انتابت صديقه الغاضب روسو، الذي كان أقرب الحلفاء إليه، نوبات اهتياج حادة بسبب الخشية من رؤية صديقه ومُعلِّمه فاتر الهمة سنوات في السجن. ومُصنَّفًا، حسب تقرير الشرطة، كمُؤلِّف هدام

(1) Diderot, *Correspondance*, i. 81; Venturi, *Jeunesse de Diderot*, 170-1, 178; Diderot, *Œuvres complètes*, i. 278.

(2) Gordon and Torrey, *Censoring*, 12-13.

بشكل كلي، «بارع، لكنه غاية في الخطورة»، كان لدى ديدرو، وزوجته، وروسو، كل مُبرِّر للخشية من فترة أطول في السجن من تلك التي قضاها بالفعل، ولعله في ظروف أخرى، كان لمصيره أن يكون كذلك. وقد أطلق سراحه بعد ثلاثة أشهر، في 3 تشرين الثاني (نوفمبر) من عام 1749، بعد يمين صارم بسلوك أفضل، كبادرة لرعاة مُتنوِّعين أقوياء، بمن فيهم مدير السجن (الذي أصبح ضِمْنَ «أصدقائه» الكثر) وخصوصًا الناشرين الذين كانت استثماراتهم في **الموسوعة** كبيرة.(3)

بدأت **الموسوعة** عام 1745، بمجلس استشاري من الناشرين، الذين فكَّروا فيها في الأصل على أن تكون مكافئًا فرنسيًّا لـ **موسوعة تشيمبرز** (Chambers's *Cyclopaedia*) الصادرة عام 1728، وكان ديدرو، مثل دلمبير، (الذي دعت الحاجة إليه للإشراف على مقالات في العلم والرياضيات)، مُساعِدًا لهيئة التحرير في كانون الأول (ديسمبر) 1745. غير أنه منذ البداية تقريبًا، وسّع هذان دوريهما وحقنا المشروع بطموحات أعظم. وما إن انسحب المُحرِّر الرئيس الأصلي الذي أعوزته المهارة، الأب غوا دو مالف (the Abbé Gua de Malves) في تشرين الأول (أكتوبر) 1747، حتى تَبيَّن أن الفيلسوفَين الشابين قد استحوذا كواقع راهن على سيطرة تحريرية لما أصبح نوعًا مختلفًا من الخلاصة الوافية لما تم تَصوُّره في الأصل، خلاصة قُدِّر لها أن تصبح مشروع التنوير الأكثر ابتكارًا وتأثيرًا.(4)

وقد حَذَّرته السلطات عند إطلاق سراحه من عواقب وخيمة لو أنه أساء عبر نشر أعمال لادينية أو «تُنافي قواعد السلوك القويمة»، ولذا لم يكن لديه أي شك في أنه ينبغي عليه أن يعمل جاهدًا على تَجَنُّب كل ما يؤدي إلى المزيد من المُواجَهات مع الشرطة واعتقاله ثانية. لا شيء كان يمكن أن يكون أوضح من أن هناك عواقب خَطِرة سوف تطول زوجته وابنه وأصدقاءه، لا بل أيضًا المشروع العظيم وناشريه، لو أنه أساء ثانية وعاد إلى السجن.(5) ولكن على الرغم من أنه أصبح أكثر حرصًا وقدرة على التمويه، لم يكن مزاجيًّا قابلًا للردع. طبيعته الحماسية حالت دون تخليه عن جهوده لتقويض بنى الاعتقاد والتفكير والسلطة التي اعتبرها قمعية ومقيّدة للبشرية. وهكذا ظل مشروع **الموسوعة** برمته مُهدَّدًا بشكل جدّيّ بسبب مُواصَلته نشر أفكاره الإلحادية والمادية سرًّا، حين كانت كتب التفكير الحر تُحرق علنًا ونسخ الكتب الممنوعة تُلاحَق بشكل نشط.

وكان هذا الذهن الراديكالي الواسع الاطلاع والحريص الذي يدير **الموسوعة** والذي تضافر مع اجتهاد هائل ودأب وسعة في الاهتمامات، فضلًا عن بصيرة ثاقبة قادرة على رصد الأفضل عند مونتسكيو وفولتير، إن لم يكن ريومور وموبرتوي، الذي سخر منه، ما ضَمِنَ في النهاية أنّ **الموسوعة** أصبحت بالفعل، كما يقولُ برنار وليامز، أكثر «رمزيّة للتنوير» من أي شيء آخر.(6) وبنموها تعقيدًا وحجمًا، غدا مشروع النشر العظيم هذا أيضًا أشد ارتهانًا لمهارات ديدرو التي لا تضاهى كمُحرِّر، وباحث، وعالم، ومترجم، وفي الواقع قائد أوركسترا العملية بأسرها. وهذا يعني

(3) Diop, 'L'Anonymat', 84 n.

(4) Ibid., 11-13; Proust, *Diderot*, 92; Blom, Encyclopédie, 46-8.

(5) Blom, Encyclopédie, 93, 150, 205; Diderot, *Correspondance*, i. 96; Duflo, *Diderot philosophe*, 56.

(6) Williams, *Truth and Truthfulness*, 186.

أيضًا أن الموسوعة، على الرغم من كل اللغة الموارِبة والتنازلات الضرورية التي قدمت للأفكار السائدة، أصبحت مذّاك معارضة بطريقة خفية، من حيث مقصدها، كونها مُصمَّمة، كما يصفها أحد البُحّاث مُحِقًّا، للقيام بمشروع «إصلاح [عام] لجمهورية الآداب»،[7] بحيث شَكَّلت إطارًا جديدًا للمعرفة والفهم مُتحرِّرًا من الأكاديميات وحلقات المتعلمين المغلقة يُعَدّ رصيدًا عامًا وملكًا مُيسَّرًا، من حيث المبدأ، للجميع. لقد أريد منها أن تكون تلخيصًا لكل المعرفة القائمة وتنظيمًا لما نعرف بما يجعل المعرفة البشرية مُيسَّرة، بشكل يحوز معنى، وواضحة، أي إنه أريد منها آنذاك على نحو قاطع أن تكون «فلسفية» بشكل جوهري. فضلًا عن ذلك، وعبر نموها، خَطَّطَ على الأقل ديدرو دائمًا لأن تكون ترياقًا للسيطرة الثقافية والفكرية الإنكليزية، حيث اعتبرها جزئيًّا، وَفْقَ ما أكد للسلطات القضائية من زنزانته في فانسين في آب (أغسطس) 1749، شيئًا اضطُلع به من «أجل مجد فرنسا وإلحاق الخزي بإنكلترا».[8] وفي واقع الأمر كانت نزعتها المناوئة للبيكونية والنيوتنية ضِمْنَ أبرز ملامحها.

ويمكن الجدل بأن الصراع الوشيك الذي وصفه الخصوم بـ«حرب الموسوعة» كان أكثر المجادلات التنويرية حسمًا. وباستقطاب المزيد من المساهمين، الذين وصل عددهم إلى ما يقرب من 160 مُساهمًا، شكّل المحررون فريقًا استثنائيًّا، على الرغم من أن أقلية صغيرة تمامًا فحسب في ما يُرجَّح، تشمل دو مارسي الذي كان مسؤولًا عن مقالات النحو وهولباخ الذي استقر في باريس بعد أن أنهى دراساته في ليدن في 1749 وأصبح بسرعة حليفًا مقرّبًا لديدرو، كانت لديها آراء إلحادية وراديكالية على المنوال العام لآراء المحررين الأساسيين. غير أنه كانت هناك أيضًا جماعة كبيرة وسطية، اشتملت في هذه المرحلة على روسو، وكلود إيفون (Claude Yvon)، والأب دو براد (the Abbé de Prades)، وقد استدرجهم ديدرو بطرق موارِبة أحيانًا وغير موارِبة كثيرًا في أحيان أخرى. ولأن العامين 1746_1747 شهدا أوج علاقة الصداقة بين ديدرو وروسو، كان من الطبيعي أن يعَد روسو أحد أفراد الفريق وأن يكون نشطًا بشكل تفاعلي مباشر، حيث كُلف في وقت مبكر بمقالات الموسيقى.[9] وكما يلاحظ روسو، مُنح مختلف المساهمين ثلاثة أشهر لكتابة مقالاتهم في مجالات حددت لهم، على الرغم من أنه وحده الذي أكمل واجبه في الوقت المُحدَّد؛ ديدرو ودلمبير نفساهما، خصوصًا ديدرو، ألّف معظم الجزء الأول.[10]

وبوصفه أقوى شخصية في الفريق، حدد ديدرو الإستراتيجية والأسلوب العام. ولا ريب في أن شيئًا من التوتر المتصاعد بين ربوبية روسو الحادة ومادية ديدرو الإلحادية، وأيضًا بين تَصوُّرات دلمبير وديدرو المختلفة لمفهوم «الموسوعية» كان واضحًا قبل عام 1750 بوقت طويل، حين اشتهر روسو بسبب فوزه بجائزة «أكاديمية ديجون» عن مقالته التي جادل فيها بأن تَقدُّم العلوم والفنون أسهم في إفساد الأخلاق، بدلًا من تعزيزها. غير أنه في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر

(7) Goodman, *Republic of Letters*, 27-8.

(8) Diderot to d'Aguesseau, Vincennes, 10 Aug, 1749, Diderot, *Correspondance*, i. 83.

(9) Trousson, *Rousseau*, 201, 203-4.

(10) Rousseau, *Confessions*, 292; Blom, Encyclopédie, 44-5.

وخلال الطور الأول من «حرب الموسوعة»، وحتى عام 1752، أسهمت قدرات روسو الفكرية الخجولة والأقل فصاحةً من رفيقه الأصغر منه سنًّا بعض الشيء، في التقليل من حدة قلقه وشكوكه المتنامية وجعلته يُستدرج إلى درب ديدرو، أي إلى المادية والإلحاد الفلسفي، والإسبينوزية. ولا شك في أن هذا التردد المكبوت الطويل الأجل قد ساهم في تمهيد الطريق للجدل العنيف اللاحق بين الرجلين، وتصعيد حدة القطيعة الأيديولوجية اللاحقة بين روسو والموسوعيين، وهي جماعة لا ريب في أنه كان ينتمي إليها حتى بداية خمسينيات القرن الثامن عشر. وهذا هو أيضًا السبب الذي جعل روسو يُتّهم في فترة لاحقة بالنفاق، والتنصل من رؤاه السابقة، عبر رفض فلسفة الموسوعيين لكونها إلحادية وكتبهم لكونها أشد إثارة للفتنة وأكثر خطرًا من «أحلام يقظة» «هوبز وإسبينوزا».[11]

وعلى أي حال، تعاون روسو آنذاك، بنشاط. وكانت **الموسوعة**، ليس بِنَظَر ديدرو ودلمبير فقط، بل بِنَظَر الجماعة الفكرية بأسرها، فرصة ذهبية، لا شيء أقل من أنه عُهد إليهما بوسيلة مثالية، تألفت في النهاية من 28 جزءًا موضَّحة بالصور بشكل باذخ، لإعادة تشكيل الثقافة الراقية والمواقف الفرنسية، وبأداة مثالية يحققون عبرها رؤيتهم الراديكالية في العالم خلسة، باستخدام إجراءات مراوغة، في شرايين المجتمع الفرنسي، مضمنين بيانهم الفلسفي الثوري في مجموعة هائلة صُمِّمَت في الظاهر لتأمين معلومات واضحة وتَوجّه أساسيّ لكنهم في الواقع يتحدّون بشكل موارب ويغيرون المواقف في كل جانب. لقد كانت أساسًا، وربما بشكل حاسم، فرصة لتعليم عموم الناس الفلسفة، والدين، والعلم، على نحو يُكرِّس هيبة «الفلاسفة» والفلسفة ويُوسِّع من تأثيرها بالمعنى الجديد الذي شَكَّله جيل ما قبل فولتير.

وإذا كان الكثير من منطق الشكوك لدى نزعة الجانسينيين المناوئة للفلسفة بحديثها عن مؤامرات إسبينوزية مبالغًا فيه ومُشوَّهًا إلى حد كبير، فلا ريب في أن إسهام ديدرو الرئيس، **الموسوعة**، على الرغم من التمويه، تناسب تهمهم؛ لقد كانت أساسًا، بمعنى ما، مؤامرة «إسبينوزية» أو ما وصفته مجلة مناوئة للفلسفة في باريس عام 1802، جمعًا بين «الارتيابية والمادية والإلحاد».[12] لقد كانت ما اتُّهم به زيفًا **روح القوانين** آنذاك. أصبح إسبينوزا مرة ثانية خلال «نزاع **روح القوانين**» محور الجدل الرئيس حَوْلَ الطبيعانية في فرنسا. وقد كان ذلك يرجع جزئيًا إلى أن تهمة «الإسبينوزية» هي التهمة الأكثر فعالية التي يمكن توجيهها ضد مونتسكيو، لكنه كان يرجع أيضًا إلى أن هجوماته المتعددة فضلت ألا تلفت الانتباه لكتابات ديدرو ولا متري التي لم تَحظَ إلا بقراءة قلة من الناس، ولأنهم افترضوا أنه بالإطاحة «بمعلم المفكرين الأحرار»، حسب وصف لوران فرانسوا (Laurent François) لإسبينوزا عام 1751، فإن أتباعه الفرنسيين، خصوصًا ديدرو، سوف يطاح بهم في إثره. وفي هذا الجو المشحون، حيث عُرضت المادية الفرنسية كفرع من الشجرة الإسبينوزية السامقة، ما كان من ديدرو ودلمبير، وهما يراقبان «الجدل حَوْلَ **روح القوانين**» بعيون قلقة، ويعتبران صراع

(11) Trousson, *Rousseau*, 200-1; Salaün, *L'Ordre*, 121-2; O'Hagan, *Rousseau*, 12, 20, 233, 235, 252.

(12) Gumbrecht and Reichardt, '*Philosophe*', 11, 18, 20, 23, 29; Van Kley, *Religious Origins*, 3; Quintili, *Pensée critique*, 164, 185-90, 257-62, 264-76; McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, 126-7.

مونتسكيو إلى حد كبير صراعهما، معركة ضد «الطغاة والكهنة والوزراء ورجال الأعمال»، إلا أن يمضيا قُدُمًا بمشروع **الموسوعة** العظيم.(13)

وبهذا القَدْر الكبير من العمل واستثمار الناشرين المخاطر به، كان لزامًا أن يكون المشروع دائمًا تَحَدِّيًا هائلًا، يتطلب قدرة كبيرة على التحمل، وقدرات تنظيمية، وتصميمًا، فضلًا عن تكتيك وإستراتيجية ودقة لامتناهية. وقد تَطَلَّب أيضًا حدًّا أدنى من التضامن الفكري المكين، ولا ريب في أنه كان له أن يفيد من طرح بعض الأسماء التي تحظى بشهرة عالمية علمًا وهيبة. غير أن آراء ديدرو الراديكالية وإستراتيجيته الفكرية المراوغة جعلت المشروع محفوفًا بقَدْر أكبر من المخاطر في هذا الجانب أيضًا مما كان يمكن له أن يكون على يد أنصار لوكيين أو نيوتنيين حقيقيين لفولتيرية أربعينيات القرن الثامن عشر، أو حتى لدلمبير الأكثر حرصًا و«بيكونية».

وفي تشرين الثاني (نوفمبر) من عام 1750، طلب ديدرو من فولتير بأسلوب مُؤَدَّب أن يُنمِّق المشروع «ببعض عبارات» يُدوِّنها بخط يده. غير أن فولتير آثر في تلك المرحلة ألا يقحم نفسه. من جهته، وعلى الرغم من عدم حماسه لـ **روح القوانين**، طلب دلمبير من مونتسكيو أن يسهم بمقالي «الديمقراطية» (Democratie) و«الاستبداد» (Despotisme) ومقالات أخرى حَوْلَ السياسة، كان لها هي أيضًا أن تمنح المشروع مكانة واحترامًا أعظم. غير أنه رفض هو الآخر، مرة أخرى بسبب تحفظاته على ديدرو، زاعمًا أنه ليس لديه ما يقول، على الرغم من أنه أسهم لاحقًا بمقالة قصيرة نسبيًّا حَوْلَ «التذوق» (taste).(14) ولا شك في أن عدم مُشارَكة فولتير ومونتسكيو المقصودة ناسبت بطريقة ما ديدرو، ففي حين أنه معجب بأسلوب مونتسكيو في الكتابة، وقام بدعمه بشكل كامل في «الجدل حَوْلَ **روح القوانين**»، لم يكن بأي طريقة يميل إلى أسلوبه الأرستقراطي في الفكر السياسي، وكان ينحو بشكل متزايد إلى النأي على المستوى الشخصي عن التوجهات الملكية المناوئة للجمهورية السائدة في نسقي مونتسكيو وفولتير الفكريين.(15)

وبعد إطلاق سراحه من السجن، واصل ديدرو عمله في **الموسوعة** بطاقة مُضاعَفة، حيث كان يعمل بشكل نشط عدة شهور. وكانت الكثير من المقالات جاهزة في شكل مخطوطات أثناء اعتقاله، غير أنها عُدلت بشكل مُكثَّف وصيغت في شكل مقبول. وفي تشرين الأول (أكتوبر) 1750 أصدر **النشرة التمهيدية** (*Prospectus*)، لـ **الموسوعة**، وقد قُصِد منها حشد الدعم الشعبي للمشروع الذي كان يتقدم بخطى سريعة، معلنًا عن مجموعة نهائية تتألف من عشرة أجزاء وشارحًا مخطّط المشروع. وقد خلق نص ديدرو **النشرة التَّمهيدية** انطباعًا إيجابيًّا في بعض الأوساط، كونه روجع بشكل وهاج من قبل الأب رينال (the Abbé Raynal)، فضلًا عن آخرين، في مجلة **مركور فرنسا** (*Mercure de France*)؛(16) غير أنه قوبل، كما كان مُتوقَّعًا بمقتضى السمعة المشبوهة التي كان

(13) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 279.

(14) Damiron, *Mémoires sur d'Alembert*, 16-17; Trousson, *Denis Diderot*, 167; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 225, 278.

(15) Ehrard, *L'Esprit des mots*, 280-4; Proust, *Diderot*, 348-9; Salmon, 'Liberty', 99, 105-6.

(16) *Journal des savants* (1751), 624; Proust, *Diderot*, 46; Pommier, *Diderot*, 106; Haechler, *L'Encyclopédie*, 56-7.

يعاني منها مُؤلِّفه، باستجابة سلبية بأسلوب ينذر بالشؤم في أوساط أخرى. وبطبيعة الحال، كان في الوسع ضمان العداوة الجانسينية؛ غير أن اليسوعيين والسوربون، الذين أحرقوا أصابعهم بسبب «جدل روح القوانين» أصبحوا وبشكل مميز أقل من مشجعين. على العكس من ذلك، حتى قبل صدور الجزء الأول من **الموسوعة** في عام 1751، كان هناك تَوتُّر واضح في الجو، حيث أشيع على نطاق واسع، حسب دلمبير، أن اليسوعيين عزموا على معارضة **الموسوعة** والمسؤولين عنها.(17)

غير أنه لم تكن قد رسمت بعد أي خطوط واضحة للمعركة أو أي صلة مُحدَّدة بين ضجة مونتسكيو ومسألة **الموسوعة**، وأقل من ذلك أي صدع عام بين الحزب الفلسفي والكنيسة، والجامعات، والبرلمانات؛ بيد أن الساحة الفكرية كانت تتطور بسرعة إلى منافسة علنية يمكن أن تكون كبيرة على المستوى القومي يصبح فيها مثل هذا السيناريو بشكل غير مسبوق إمكانًا واقعيًا. ومُحرِّر **مذكرات تريفو** اليسوعية، الأب برتييه، مُتخلّيًا عن الموقف الودي الذي أبداه في فترة سابقة حيال فولتير وكونديّاك، ومصدومًا بشكل مُعمَّق من **رسالة حَوْلَ العميان** (وإن كان قد تجاهلها بالكامل)، كان قد راجع **النشرة التَّمهيدية** في كانون الثاني (يناير) 1751، مُستجيبًا لصياغة ديدرو لخططه بمزيج وعيدي من السخرية، والنقد، والانزعاج.(18) ومُسلِّمًا بأن العالم الأدبي قد اعتبر الكتيب مُؤلَّفًا بأسلوب مُنَزَّه، لاحظ بنغمة ساخرة مقصودة زعم ديدرو أنه لم يسبق لأحد أن تَصوَّر ونَفَّذ مشروع نشر بهذا القدر من الضخامة والابتكار. (في ضوء كتاب يوهان هاينرش زدلر (Johann Heinrich Zedler) الأسبق والأكبر حجمًا، وإن كان بالتوكيد أقل فلسفيةً، **المعجم الشامل** (*Universallexicon*) (ليبزغ، 1731-1754) والمُؤلَّف من 64 جزءًا، فإن تَبَجُّح ديدرو بخصوص الأسبقية والحجم ليس في واقع الأمر مُبرَّرًا). ومُثنيًا على ديدرو لتواضعه ونجاحه في تجميع فريق متميز سواء من حيث القدرة، أو الكياسة، أو الأخلاق الحميدة، أو الدين، شكك برتييه بشكل مقصود في مفهومه العام، حيث ألمح بقوة إلى دونية تصميم ديدرو ودلمبير قياسًا برؤية بيكون للعلاقة بين العلوم والمهن الحرفية وبين المجتمع.

غير أن مفهوم ديدرو للموسوعية كان بشكل ما مميزًا عن مفهوم بيكون (ومعارضًا له)، على الرغم من وجود عنصر اختلاف بين ديدرو ودلمبير في هذا الصدد. في الحقيقة، فإنّ دلمبير لم يوافق على المفهوم الرئيس الذي تبناه بولانفيلييه وديدرو في نظام عام للمعرفة يعكس تقدم «الروح البشرية»، ولا على توكيد ديدرو أن التجريد والنسق لا يقلان أهمية وحيوية عن التجارب والمُلاحَظات، حيث كان أكثر ميلًا نحو الفكرة الاستقرائية الإمبيريقية الإنكليزية في الوقائع بوصفها مجموعة من البيانات غير المختبرة أو المختارة بشكل أقل عشوائية أو التي تم العثور عليها وأخضعت للتجربة والمُلاحَظة. وقد وافق ديدرو كُلّيًا على أن المعارف مأتاها الحواس، غير أنه أكد بالقَدْر نفسه التأويل المناسب للظواهر، والإدراكات الحسية، والانطباعات الحسية باستخدام العقل

(17) D'Alembert to Gabriel Cramer, Paris, 15 Feb. 1751, *DHS* 28 (1996), 251.

(18) Proust, *Diderot*, 62-3; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 122; Cottret, *Jansénismes*, 72-3; Saada, *Inventer Diderot*, 94-6.

والنقد والسياق التاريخي.[19] بِنَظَره، كان هذا هو أساس الروح الفلسفية. وقد عزا تفضيل دلمبير لتجميع بيانات المُلاحَظة وتأجيل جهود البحث عن أسباب إلى تَعَلُّق مفرط بالنموذج الرياضي في المعرفة الذي يعتبره غير مناسب لتحليل ما نعرفه عن الإنسان والمجتمع والأخلاق والسياسة فضلًا عن جوانب عديدة من الطبيعة، ولذا مال إلى عزل العلوم الرياضية عن سائر «الفلسفة».

وردًّا على هجوم برتييه، نشر ديدرو **رسالة السيد ديدرو إلى الأب الموقَّر برتييه، اليسوعي** (*Lettre de M. Diderot au R.P. Berthier, Jésuite*) (1751) التي لم تكن أقل قسوة، وبعدها نشر كل منهما رسالة مفتوحة لاذعة. وسرعان ما تَطوَّر الصدام بين محرري **الموسوعة** وبيكونية اليسوعيين إلى معركة كاملة بظهور كتاب ديدرو الذي صدر غُفلًا من اسمه في شباط (فبراير) 1751، **رسالة في الصم والبكم**، وخصوصًا بصدور أول أجزاء **الموسوعة** في حزيران (يونيو) بألفي نسخة. ذلك أنه تَبيَّن أن صدور هذا الجزء دليل نجاح فوري لكنه مُتحدٍّ ومُستفِز.[20] وكانت هناك حاجة لطباعة نسخ أخرى لتلبية حاجة المشتركين الذين وصل عددهم، بحلول عام 1752، إلى أكثر من 4000 مشترك. وقد اتضح أن الجزء الاستهلالي، الذي هاجمه برتييه في مُراجَعة مطولة في نيسان (أبريل) التالي، مُسبِّب للخلاف، على الرغم من أن دلمبير أعد مقدمة أو **خطابًا تمهيديًّا** بأسلوب بارع، أمضى في إعداده عدة أسابيع، حيث اعتبر بشكل رائع «تطور العقل» منذ «عصر نهضة» الآداب في القرن السادس عشر التطور الأكثر أهمية في تاريخ العالم ومُتجنبًا ذكر المُجادَلات الراهنة، باستثناء تلميحه إلى عمل مونتسكيو **روح القوانين** (غير المُسمَّى) على أنه كتاب كان، على الرغم من بعض الاعتراضات التي وجهت إليه في فرنسا، «موضع احترام في جميع أرجاء أوروبا».[21] وفي **الخطاب التمهيدي** تَغيَّر دلمبير رأسًا على عقب بحيث أصبح تَصالُحِيًّا، يُؤكِّد بشكل قوي توقير المحررين المفترض لبيكون، وبويل، ولوك، ونيوتن وعظمة الفلسفة الإنكليزية التي لا تضاهى.[22] كثيرون تحمسوا لذلك، وكان مونتسكيو من بين الذين بعثوا برسائل دعم لدلمبير.

لكن وعد دلمبير بمشروع لوكي-نيوتني بشكل دقيق لم يتحقق في متن **الموسوعة**. ذلك أن بيكون، ولوك، ونيوتن، وكلارك لم يكونوا شخصيات بارزة في المقالات الأساسية في الفلسفة والدين والسياسة والمجتمع، وأشد غرابة من هذا، حتى في كثير من نقاش الفلسفة الطبيعية، حيث تأثير دلمبير هو نفسه غالبًا ما كان مهيمنًا على الرغم من أنه كان يُوازَن بالتأثير الواضح هنا لبوفون ذي النزعة المناوئة للنيوتنية. وكان بوفون، وهو عالم كوزمولوجيا وبيولوجيا، ماديًّا منذ زمن طويل وخَصْمًا للاهوت الطبيعي، لم يَعرض فحسب، في الأجزاء الثلاثة الأولى التي ظهرت مُؤخَّرًا من كتابه **التاريخ الطبيعي**، أفكاره الابتكارية في تشكيل العالم، والأحافير، والإنسان، والأنواع من دون

(19) Saada, *Inventer Diderot*, 94-6; Le Ru, *D'Alembert philosophe*, 201-9, 213.

(20) Proust, *Diderot*, 52.

(21) Ibid., 67, 69; d'Alembert, *Discours préliminaire*, p. xxxii.

(22) Diderot, *Lettre au R.P. Berthier*, 11-12, 20, 32-3, 47-8; Firode, 'Locke et les philosophes', 58, 61.

الركون إلى «البرهان المُؤسَّس على التصميم» وصدم الآخرين، بل ذهب إلى حد الثناء صراحة على كتاب ديدرو المحظور **رسالة حَوْلَ العميان** لكونه «ميتافيزيقا جد دقيقة وصحيحة».[23] لقد كان هو وديدرو حليفين مُقرَّبَين.

ولا شك في أن ديدرو لم يقصد إطلاقًا وجوب أن تكون الفلسفة الإنكليزية إلهامًا مرشدًا وراء **الموسوعة**. ولكن حتى دلمبير، مهما كان مُستعِدًّا في العلن لتمجيد لوك ونيوتن، لم يكن بأي حال فوق الشبهات؛ في الواقع أنه هو نفسه سرعان ما خاض في المعركة مع اليسوعيين. وإذا كانت مُقدِّمته للجزء الأول قد حظيت باحتفاء كبير، وافتخرت «مجلة العلماء» الباريسية بهذا الإنجاز الفرنسي الذي قزّم **موسوعة** تشيمبرز بالفعل، فإن هذه المجلة شكرت بأسلوب ساخر دلمبير لتأكده من تذكر العناية الإلهية وروحية النفس، محتجة على إيجازه الواضح في هذا الصدد: حيث يسهل على المرء أن يشك في «الاقتضاب المُطبِق على الدين» في هذه المُقدِّمة.[24] ومما يشي بشكل أوضح باختلالات دلمبير في عيون النيوتنيين واللوكيين واليسوعيين مقالته «حول العميان»، حيث يشير إلى **رسالة حَوْلَ العميان** كتاب ديدرو الذي حظره كُلّيًا برلمان باريس، على أنه كتاب لمُؤلِّف مجهول «غاية في الفلسفية وكتب بأسلوب جيد»، مقتبسًا فقرة كاملة منه ومُوافِقًا على حججه.[25]

وقد أثار معظم الجزء الأول قلق التيار الرئيس وحنقه فضلًا عن الأوساط الجانسينية. سطحيًّا، قد يبدو أن هدف المُحرِّرين هو المُوازَنة بين التأثيرات الفلسفية المحترمة، بما فيها لايبنتز وولف، فمقالة «الإلحاد» (athéisme) مثلًا مُستمَدَّة أساسًا من أبحاث الهيغونوتي البرليني والولفي المُتَحَمِّس فورمي (Formey). غير أن هناك أسسًا وافرة للاشتباه، في مواضع كثيرة، في وجود حملة مُنسَّقة من الدسّ والتخريب. لقد كان من المستحيل ألا تُلاحظ علامات التغلغل الراديكالي في مقالة «النفس»، (Âme)، حيث صدم تناول الأنفس برتييه في مُراجَعته في **مذكرات تريفو** واعتبره موضع اشتباه كلي، في الجزء الذي كتبه الأب كلود إيفون كما في الجزء الأخير الذي كتبه ديدرو، مُؤكِّدًا التفاعل القوي بين الجسم والنفس في استثارة الأمزجة في حين رفض فكرة أن للنفس «مقعدًا» في الجسم.[26]

وجزء إيفون يُعوِّل كثيرًا بشكل غريب في حِجاجه على **رسائل** جاكلو التي عفا عليها الزمن (1697)، وهو نص ديكارتي بروتستنتي مُضْنٍ معنيّ بمحاولة مُجابَهة تخريب إسبينوزا لهذا المذهب تحديدًا؛ وأغرب من هذا المساحة الكبيرة التي خُصِّصَت هنا «لسَيِّئ السمعة إسبينوزا» نفسه ومقدمته التي تقر أنه لا وجود إلا لجوهر واحد في الكون وإنكاره خلود النفس. وكان لزامًا على كل قارئ أن يتعجب لماذا يَتعيَّن عليه أن يقرأ فقرات كاملة حَوْلَ إسبينوزا في مقالة يفترض أن تكون حَوْلَ خلود

---

(23) Roger, 'Diderot et Buffon', 222, 236.

(24) *Journal des savants* (1751), 626; White, *Anti-Philosophers*, 104.

(25) Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 870-3; Duflo, *Diderot philosophe*, 137.

(26) Vernière, *Spinoza*, 585-6; Proust, *Diderot*, 124, 287; Crampe-Crasnabet, 'Les Articles', 92-3, 95, 98-9.

النفس. فضلًا عن ذلك تَأسَّى إيفون من دون حرص ببيل إذ ربطَ الرشدية الأرسطية بالإسبينوزية، ناسبًا إلى إسبينوزا فكرة «روح شاملة محايثة لكل المادة»[27] مختتمًا بمُلاحَظة مثيرة تقرّ أن «نسق [إسبينوزا] المنافي للعقل» قد تبناه هوبز أيضًا.[28] وفي المقدّمة الاعتذارية في الجزء الثالث من الموسوعة الذي نشر عام 1753، يستشهد ديدرو بهذه المقالة بدهاء بوصفها، بلا شك، تستغرق وقتًا طويلًا في ذكر البراهين الشاقة حَوْلَ خلود النفس ممّا يجعل هذه العقيدة المُقدَّسة تبدو مشبوهة بشكل أكيد «قَدْرَ المستطاع».[29]

وكان هناك انزعاج بعينه نشأ عن حقيقة أن هناك عدة مقالات، وإن لم تُروِّج لرؤى مادية، يمكن تأويلها على أنها تقوم بذلك بشكل غير مباشر، غالبًا عبر مُراجَعة استدلالات عقلية قديمة وحديثة ضد «البرهان المُؤسَّس على التصميم» بأسلوب محايد في ظاهره، ولكن من دون عقد مُوازَنة كافية بين هذه الاستدلالات وحجج مضادّة. هذا هو الإجراء، على سبيل المثال في مقالة «الذرية» (atomisme)، التي يُرجَّح أنها لدلمبير، حيث المزاعم بأن مجموع ما يوجد «إنما يوجد مُصادَفة»، مُنكِرةً أن تكون أجزاء الجسم مُصمَّمة من قِبَل بارئ عاقل عليم، تقَرّ بشكل قاطع فيما تلقىَ المسؤولية على كاهل لوقيبوس وديموقريطس وليوقريطس.[30] ومقالة «الأرسطية» (Aristotélisme) المُطوَّلة والخلافية إلى حد كبير، والمستمدة، بشكل عامّ من بيل، بورو ديلاند، وبيكر، التي هاجمها برتييه بضراوة،[31] صممت قصدًا حسبما اعترف دلمبير لمعارضة اليسوعيين وتسفيههم.[32] ومن ضِمْنَ الإستراتيجيات المستفزة الأخرى، يُرَكِّز المُؤلِّفون المجهولون، ولعلهم إيفون، وديدرو، ودلمبير معًا، على نحو لا مدعاة له على ستراتون. صحيح أنهم يقرون أنه من غير المعقول أن يزعم ستراتون أنه يَتعيَّن على طبيعة لا تشعر ولا تعرف شيئًا أن تمتثل على ذلك بشكل ثابت لقوانين أبدية، لكن الطريقة التي يقومون بها بذلك، حيث يتساءلون منكرين ما إذا كان يمكن لأي شخص أن يتصور أن قوانين الطبيعة الأبدية لم تضعها «علة عاقلة»، تثير الشبهة بأن القصد الحقيقي هنا هو غرس مثل هذا المفهوم في ذهن القارئ. وبزعم أن نسق ستراتون هو ما جَدَّده إسبينوزا في العصور الحديثة، يشير المُؤلِّفون إلى أن الفرق المهم الوحيد بين نسقي ستراتون وإسبينوزا هو مذهب الجوهر الواحد، الذي يقولون إن إسبينوزا استعاره من إكسينوفانس، وميليسوس وبارمنيدس.[33]

بعد ذلك، تنتقل هذه المقالة المحورية إلى طرح تَصوُّر بومبونازي الهدام، الذي يُعرض هنا على أنه أرسطي مخلص من بعض الجوانب لكنه سفّه كل شيء نجده في الأناجيل وعند

(27) *Mémoires de Trévoux*, 52 (Feb. 1752), 296-322, (Mar. 1752), 468; Spallanzani, *Immagini*, 145.

(28) Yvon, art. 'Âme', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 335.

(29) Diderot and d'Alembert, 'Avertissement des éditeurs', ibid., I. p. vii.

(30) D'Alembert, 'Atomisme', Ibid., i. 823; Proust, *Diderot*, 128.

(31) Proust, Diderot, 256-7; Jehl, 'Brucker', 247-9.

(32) D'Alembert to Gabriel Cramer, 10 Sept. 1751 *DHS* 28 (1996), 256; Diderot and d'Alembert, 'Avertissement des éditeurs', p. ix; Geissler, 'Boureau-Deslandes, historien', 147.

(33) Proust, *Diderot*, 18, 123, 157, 247 n.; Yvon, 'Aristotélisme', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 661.

الأباء. وكان بومبونازي شخصية مُبرَّزة في تاريخ الفلسفة، حسب **الموسوعة**، لكنه كان معنيًّا أساسًا بتقويض العقيدة الكاثوليكية، حيث أقر أنه إما أن الإنسان ليست لديه حرية اختيار وإما أن الله يجهل مستقبل الحوادث ولا يتدخل في مسار الشؤون البشرية، لأن مذهب العناية الإلهية يتعارض كُلِّيًّا مع الحرية البشرية.[34] وعلى الرغم من أنه بِنَظَر ديدرو مُجرَّد صحفي متواضع، تَحمَّل إيفون مسؤولية هذه المقالات ومقالات مسيئة أخرى، وما لبث أن واجه احتجاجات اضطرته إلى الذهاب إلى منفاه [الاختياري]، حيث هرب إلى هولندا رافق روسي دو مسي، ضِمْنَ آخرين، غير أنه اعتذر في فترة لاحقة، وتَنَصَّل رسميًّا من آراء ديدرو وأعلن تبنيه النزعة المُؤلِّهة.[35]

غير أنه لم يكن هناك شيء في الجزء الأول من **الموسوعة** أوضح ممّا في مقالة «الحيوان» (Animal) للدلالة على أن ما يعرض على الجمهور الفرنسي كان هجومًا خفيًّا ممنهجًا على اللاهوت الطبيعي، ومن ثَمَّ على مجمل التنوير المسيحي. وكان ديدرو نفسه هو صاحب هذه المقالة، بمُساعَدة بوفّون ولويس جان ماري دوبنتون (Louis-Jean-Marie Daubenton)، حيث استخدم مقتطفات من بوفون، ورَكَّز أساسًا، كما رأينا، على التجارب والمُناظَرات التي أجريت في الأعوام 1740-1742 على يد ريومور وتابعيه ترمبلي وبونيه.[36] غير أن المرء سرعان ما يكتشف أن المستهدف هنا هو الإطاحة الكاملة بسيطرة ريومور الطويلة الأمد على علوم الحياة في غرب أوروبا والترويج خلسة للمادية. وريومور، في تَصوُّر **الموسوعة** للمجال الحيواني، يُستبعد بشكل راسخ عبر تجاهله والاستعاضة عنه ببوفون الذي لم يشتهر إلا مُؤخَّرًا تقريبًا وبشكل مفاجئ، على الرغم من أن بوفّون قد أثَّر عليه ديدرو كي يزيل الثنائية الباقية في «الجزيئات الحيّة» والمادة الجامدة.[37] ولم يحذف ريومور إلى حد كبير التمييز بين الحيوان والمجالات النباتية «عبر فروق دقيقة غير مدركة بين الحيوان والنبات» فحسب، بل إنه، على الرغم من أنه يُسلِّم بشكل مُتردِّد بأنه قد تكون هناك فروق واضحة بين النبات والحياة المعدنية، يُقوِّض ذلك كذلك عبر التنبؤ بأن البحث المستقبلي قد يُحدِّد «الكائنات الانتقالية»، وهي أجسام مُنظَّمة تفتقر إلى القدرة على التكاثر على طريقة الحيوانات والنباتات، لكنها قادرة على الحركة وتتمتع ببعض ملامح الحياة.[38] وكان مقصد المقالة جعل التقسيمات التقليدية والمُكرَّسة عرفيًّا بين الحيوان، والنبات والمادة الجامدة زائدة عن الحاجة.

وفي حين أن الاكتشافات والأفكار الجديدة، وليس أقلها اكتشافات وأفكار مونتسكيو، وكوندياك، وبوفون، وترمبلي، وبولانجيه، وبروكر، ووولف، وديدرو نفسه، وفي الديناميكا، دلمبير، قامت بدور لا يستهان به في تشكيل محتوى **الموسوعة** ومفهومها العامّ، فإن مقالاتها الفلسفية الدينية والعلمية المحورية بالمجمل لم تتألف من مَواد أو منظورات جديدة بِقَدْر ما كانت مُواصَلة

(34) Yvon, 'Aristotélisme' i. 665-7.

(35) Jacob, *Radical Enlightenment*, 281-2.

(36) Quintili, *Pensée critique*, 295-8; Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 35.

(37) Martin-Haag, *Aspect de la pensée*, 35; Roger, *Buffon*, 199; Proust, *Diderot*, 258, 260, 288; Cherni, *Diderot*, 50, 187, 225, 254-5, 264-5; Malherbe, 'Introduction', 55-6.

(38) Diderot and Daubenton, 'Animal', 469; Wartofsky, 'Diderot', 323-7; Roger, *Buffon*, 339.

وتفصيلًا في مُجادَلات أقدم تَجذَّرت بصلابة عند إسبينوزا، بيل، بولانفيلييه، لوك، نيوتن، لوكلرك، جاكلو، فونتنيل، ولايبنتز. أما من حيث الإلهام والتوجه الأساسي، فقد فشلت **الموسوعة** بشكل واضح في تعزيز تنوير بيكون، وبويل، ولوك، ونيوتن، وكلارك، كما فشلت في أن تعكس رؤى ومنظورات شخصيات قيادية في التيار الرئيس المعتدل الفرنسي، فولتير، ومونتسكيو، وموبرتوي، وتيرغو. ومن ثَمَّ لم يَغضب اليسوعيون ولم يُستنفر الجانسينيون فحسب، بل إن شخصيات معاصرة قوية من أمثال فولتير، مونتسكيو، موبرتوي، وريومور، وكلها شخصيات سامقة في الحياة الفكرية الفرنسية والأوروبية، لم تشعر فحسب بأنها أهينت، بل كان لديها من منظورها كل مُبرِّر لأن تكون ساخطة تمامًا. صحيح أن ماركيز آرجون، الذي كان يراقب الأعمال الصادرة من برلين، عنَّف أولئك «الفلاسفة» الذين كانوا ينتقدون بشكل متواصل الأجزاء المبكرة من **الموسوعة**، مقترحًا أنهم كانوا يستجيبون بشكل سلبي بسبب غيظهم لتجاهلهم، كما كانوا يستنكرون تفاهتهم متعجبين، على حد تعبيره في رسالة إلى موبرتوي في آذار (مارس) 1752، «من حماقة البشر!».[39] غير أنه كان ينظر إلى الأمر من منظور أكثر راديكالية بكثير.

وكان «الفلاسفة» المعتدلون غاضبين. غير أنه من بين نُذُر الشؤوم الوشيكة من منظور ديدرو ودلمبير، المسألة التي أثيرت بخصوص أحد المساهمين المُبرِّزين، الأب جان مارتن دو براد (Abbé Jean-Martin de Prades) (1724–1782)، وهو باحث شابّ وصديق لإيفون لم يُسمح له بالتعبير عن أفكار غير مقبولة، وعلى الرغم من أنه لم يكن إطلاقًا قريبًا من ديدرو، تفاعل مع المحررين كجزء من فريق من علماء اللاهوت الشبان، بمن فيهم إيفون والأب بستري (Abbé Pestré)، الذي اختفى لاحقًا من هيئة المشاركين في الأجزاء التالية. لقد تَمّ تجنيد هؤلاء لتأمين مقالات مبكرة في الدين، والميتافيزيقا، واللاهوت، كخدعة تُمكِّن ديدرو ودلمبير من التنصل من المسؤولية المباشرة.[40] المفارق في هذه المسألة الجديدة هو أن دو براد، خلافًا لديدرو ودلمبير أو حتى إيفون، كان بالفعل مسيحيًّا مؤمنًا ومعجبًا مُخْلِصًا بلوك لم يسبق له أن واجه صعوبات مع علماء اللاهوت.

دافع دو براد بنجاح عن أطروحته في الدكتوراه غير المترابطة والواسعة النطاق بشكل غير معهود خلال جلسة استمرت 12 ساعة أمام كلية اللاهوت في السوربون في 18 تشرين الثاني (نوفمبر) 1751. ومُؤَكِّدًا يقينية «أسفار موسى الخمسة» وصحة معجزات المسيح (مُتأسِّيًا هنا بلوك وهوتفيل)، أنكر صراحة النقد الإنجيلي الذي يقول به هوبز، وإسبينوزا، وريشار سيمون، بل انتقد بشكل مُفصَّل تَصوُّر لايبنتز في الأحافير، فضلًا عن تَصوُّرات دو مابيه، في كتابه تيليميد، وبوفون،[41] حيث جادل بأن الشواهد المادية تثبت أن توزيع الأحافير راجع إلى الطوفان. وقد هاجم صراحة نظرية إسبينوزا في المعجزات، مكيلًا مديحًا باذخًا لنيوتن ولوك.[42] غير أن هذه الرسالة، لسوء حظه،

(39) Häseler, 'Marquis d'Argens', 84.

(40) Proust, *Diderot*, 22, 153, 156; Spallanzani, *Immagini*, 36-7, 66.

(41) De Prades, *Thèse*, 27-33; Spink, 'Abbé philosophe', 146-7.

(42) Spink, 'Abbé philosophe' 155; de Prades, *Thèse*, 62-3; Firode, 'Locke et les philosophes', 58.

اشتملت أيضًا على بعض الصياغات الغريبة المتعلقة بطرد المسيح للشياطين والعلاج الإعجازي، ومقارنة هذه بحالات شفاء إعجازية مفترضة قديمة، وفي هذا إشارة ساخرة إلى تجاوزات «غير لائقة وفاضحة» من جانب المتشنجين الجانسينيين، على الرغم من أنهم قلة في السوربون يُرجَّح أن يعترضوا على هذا،[43] وهذا إقرار يعارض قول لوكلرك «إن بيل يلاحظ مُحِقًّا أن كدورث يساعد ستراتون وإسبينوزا بأشكاله المتحرّكة»، ويُؤكِّد التمييز بين «الدين فوق الطبيعي» والدين المُنزَّل، حيث يقر أن كل الأديان الموحى بها (باستثناء الدين الصحيح) أفسدت الحقيقة عبر عرض معجزات ونبوءات، وشهداء ورؤى مزيفة يمكن أن تُفَسَّر على أنها دفاع موارب عن «لاهوت طبيعي ربوبي».[44]

لاهوتيًّا، لم يكن هناك الكثير مما يستطيع المرء الخلاف معه بشكل واضح. ولكن في الجو المشحون أيديولوجيًّا آنذاك كان ذلك يكفي لإثارة ضجة كبيرة جديدة. وعلى الرغم من أن لجنة التحكيم في كلية السوربون قبلت أطروحته من دون أن تجد أي مشكلة، سرعان ما علم دو براد خبرًا أثار الذعر في نفسه، مؤداه أن اليسوعيين قد اعترضوا ويرغبون في تقديم احتجاج. وقد أفضى هذا التدخل إلى عرض أطروحته أمام هيئة مؤلفة من 146 من حملة الدكتوراه في كلية اللاهوت وذلك في كانون الأول (ديسمبر) من عام 1751، أساسًا بسبب قراءتها الغريبة لسفر التكوين، وصياغتها المريبة لمعجزات المسيح، والتنكر الماكر «من الأخطاء البشعة، والكفر، واللاتقوى» التي تشمل الاستشهاد بالهدّام بيل مع المُوافَقة على آرائه.[45] وإلى هذا أضافت مجلة أخبار كنسية الجانسينية أن دو براد «كان مُقرَّبًا بشكل حميم» من الموسوعيين وأن أطروحته شَكَّلَت جزءًا من مُؤامَرة خسيسة قام بها «المُفكِّرون الأحرار» تَعَيَّنت في استخدام الفلسفة «لمناوأة للدين»، وكان من أهدافها الرئيسة تخريب كلِّيَّة اللاهوت الباريسية.[46]

وقد انتشرت بشكل واسع أخبار تقول إن دو براد لم يكتب أطروحته بنفسه وأنه تلقى مُساعَدة كبيرة من ديدرو أو من مساعدين مختلفين لديدرو، ودلمبير، ومونتسكيو، وبوفون، وإيفون.[47] الشجب الرسمي للعمل الذي أصدرته السوربون، على الرغم من بعض الأصوات الرافضة، جاء مباشرة بعد ذلك، في كانون الثاني (يناير) 1752، مع قائمة تتألف من عشر قضايا تمت مراقبتها «تُقوِّض أساسيات في الدين المسيحي»، تشمل الفكرة التي ارتبطت بإسبينوزا وهي أن «القانون الفسيفسائي» كان في الأصل أداة سياسية، والمذهب المُؤسَّس على لوك وكونديلاك، لكنه أسيء آنذاك استخدامه تحقيقًا لمقاصد تخدم النزعة المادية، وأن «جميع معارف الإنسان ناشئة عن

(43) De Prades, *Thèse*, 67.

(44) Ibid., 10-11; Diderot, *Œuvres complètes*, i. 435; Spink, 'Abbé philosophe', 152.

(45) *Nouvelles ecclésiastiques* (1752), 33 (27 Feb.); Cottret, *Jansénismes*, 72-6; Ehrard, *L'Idée*, 416; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 117-18.

(46) *Nouvelles ecclésiastiques* (1752), 34-6, 44 (27 Feb., 12 Mar.); Yvon et al., *Apologie*, preface pp. A2v, 10; [Diderot], *Suite*, 6-7; Wellman, *La Mettrie*, 276; Chartier, *Cultural Origins*, 42; Sgard, 'Diderot', 12-13.

(47) Yvon et al., *Apologie*, 6-7; Saada, *Inventer Diderot*, 119-20.

الإحساسات»، وتشكيكه المثير للفتن في مَكانة طَرْد المسيح للشياطين من المرضى، وسُلْطة الآباء، وثامنًا، في حين يتظاهر بالاعتراف بصحة المعجزات، فإنه يسعى خلسة لتقويض الاعتقاد فيها عبر مُجادَلات فلسفية.[48] وقد تَعَرَّض ممتحنو دو براد الأصليين رسميًّا للتعنيف كما تم إلغاء أطروحته.

وبعد أن أصبح اليسوعيون والجانسينيون مستثارين كليًّا، والسوربون مدفوعًا مِن جوقة من الغضب نحو الاحتجاج على مُعامَلة الدين في **الموسوعة** وشجب دو براد وكل «فلسفة» خطرة، شعر مطران باريس، كرستوف دو بومون (Christophe de Beaumont)، أنه ليس بمقدوره أن يتخَلَّف عن الركب. وبعد ستة أيام من صدور **الموسوعة**، ومن دون أن يعبأ هذه المرة بالاستفسارات والمُجامَلات كما حدث مع بوفّون ومونتسكيو في السابق، أصدر بومون شجبه العلني لأطروحة دو براد، حيث أدانها في 29 تشرين الثاني (نوفمبر) 1752 بالتشكيك في معجزات المسيح وطرح قضايا فضائحية ومسيئة، تفسد الأخلاق وتُعزِّز لادينية «الفلاسفة» الماديين. وقد فُسِّرت هذه التهمة الأخيرة بشكل واسع على أنها إشارة إلى ديدرو تُؤكِّد أنه أصبح الرئيس الفعلي للحركة في البلاد. كما شجب كبير أساقفة الكنيسة الفرنسية الحركة الفلسفية الجديدة نفسها، أي النزعة المادية المضادّة للوك ونيوتن، «هذه الفلسفة الجميلة والمُتهوِّرة» التي كانت تُحرِز الانتصارات كل يوم في فرنسا، والتي وُجدت كذلك، في ما لاحظ، في العصور القديمة والتي شجبها القديس بولس لإثارتها ضد المسيحية «مُعارَضة عامة لكل الأسرار».[49]

وقد شن المطران هجومه على **الموسوعة** و«الفلاسفة» الماديين، بمن فيهم دو براد، في ما أكّدت المجلة الجانسينية، أنه نظرًا لجسامة الإساءة»؛ وحسب الموسوعيين، فإنه قام بذلك تحت ضغط رد الفعل الشعبي واليسوعي، على الرغم من أنه لم يمنع الرد عليه من قبل «المخلصون» الجانسينيين الذين قالوا إنه لم يشجب دو براد والتفكير الحر بصرامة كافية.[50] الماركيز آرجونسون وزير خارجية لويس الخامس عشر وغير المقبول لدى اليسوعيين، عَلَّق في مجلته على التنافس المثير والمتصاعد بين اليسوعيين والجانسينيين ثم مع المطران أيضًا، حَوْلَ من أكثرهم بغضًا للمادية.[51] غير أنه كان لتدخل بومون أثر مهم بشكل حاسم، حيث وُضعت لافتات تشجب المادية في الشوارع وتتلى في الكنائس، وهذا خطأ مميت من جانب الكنيسة، حسب بعض المراقبين، لأن الكثير من الباريسيين الذين لم يكونوا على دراية بأي شيء فضائحي بخصوص «الفلاسفة»، ولم يكونوا يميلون بأي قَدْر لقراءة أعمالهم، تأثروا بالضجة بما يكفي للتفكير في أنه قد يَتعيَّن عليهم أن يولوا اهتمامًا أكبر لشؤون الفلسفة الغريبة. وفجأة، بين ليلة وضحاها، أصبحت الفلسفة المادية

---

(48) Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 150, 156, 173, 187-93; *Nouvelles ecclésiastiques* (1752), 45 (12 Mar.); Pappas, *Berthier's* Journal, 72; Spallanzani, *Immagini*, 36; Ricken, 'Condillac', 266; Masseau, *Ennemis des philosophes*, 118.

(49) Masseau, *Ennemis des philosophes*, 119; Diderot, *Correspondance*, i. 137-8; Concina, *Della reli- gione rivelata*, i. 20-1; Haechler, *L'Encyclopédie*, 135, 144; Pappas, *Berthier's* Journal, 185.

(50) *Nouvelles ecclésiastiques* (1751), 191 (27 Nov.); Yvon et al., *Apologie*, 32, 38; [Diderot], *Suite*, 5; Spink, 'Abbé philosophe', 165-6.

(51) Diderot, *Œuvres complètes*, i. 432.

والموسوعة، وهو عمل كان باهظ الثمن مُيَسَّرًا لنخبة قليلة فحسب، قضية شهيرة يعرفها كل سكان باريس.

ومن جانبه، أمر برلمان باريس بحرق رسالة دو براد وأصدر أمرًا باعتقاله، ما اضطره إلى الهرب إلى هولندا. وفي الأثناء، تبين بسرعة أن الجزء الثاني من الموسوعة يشمل هو الآخر فقرات مشبوهة عديدة، وقد أشاع البعض أنها عدّلت لاحقًا بشكل غير قانوني في مقالات أجازتها الرقابة. والمدخل الخاص بالهنود الكنديين، على سبيل المثال، في ما يقول لاهوتنان الذي كان يُصنَّف مِن المُؤلِّفين اللاهوتيين من أمثال لوشر (Loescher) صراحةً بأنه «إسبينوزي»،[52] وبوصفه السلطة الأساسية في الموضوع، كونه عاش بينهم عشر سنوات، على الرغم من أن هذا المدخل يسلّم بأن هنوده يسخرون من المسيحية إلى حد يجعل المرء يتساءل ما إذا كان تلاعب بتعليقاتهم.[53] ومن بين المقالات المسيئة الأخرى مقالة «اليقين» (Certitude) التي أعدها دو براد، والتي تحتوي على الكثير من النقاط نفسها التي شُجبت في رسالته وحُكم عليها، خصوصًا، بأنها تُقوِّض الاعتقاد في المعجزات عبر التشكيك في قيمة شهادة شهود العيان المفترضين في هجومه على هوتفيل.[54] وقد اشتملت هذه المقالة كذلك على هجوم ضعيف على نحو يثير الاشتباه على أفكار فلسفية، تمظهر هنا في شكل هجوم واضح على المعجزات ويقينية «الوقائع الخارقة للطبيعة»، وهذه لمسة غريبة بوجه خاص نظرًا لأن هذا النص الخلافي، الذي أثنى عليه بوفّون لاحقًا لكنه أُحرق في فرنسا بأمر من البرلمان، كان من عمل رئيس التحرير، ديدرو نفسه.[55]

وقد بلغت الضجة آنذاك أوجها. وكوّن العديد من المعاصرين انطباعًا غامضًا (لكنه مصيب) بأن الموسوعة تهاجم بشكل ضمني أسس الدين واقتنعوا وَفْقَ ذلك بوجوب حظرها. وبعد أسبوع أدى تصاعد الاحتجاجات إلى صدور قرار مُؤقَّت من المجلس الملكي في 7 شباط (فبراير) 1752 يقضي بحظر الجزأين الأوّلين من الموسوعة، ومنع بيع المزيد من نسخها أو توزيعها في المملكة تحت طائلة غرامات كبيرة وإيقاف المشروع برمته. وقد صادرت الشرطة الملكية أبحاث ديدرو وكان هناك حديث عن إعادته إلى السجن، هذه المرة برفقة دلمبير.[56] وإلى حد كبير تم كبح الموسوعة بقرار من الملك ليس لكونها معادية للدين وعرضة لترويج التشكيك وفساد الأخلاق فقط، بل جزئيًا أيضًا بسبب التَصوُّر الطبيعاني شبه الجمهوري بشكل لافت للقوة السياسية في مقالة «السلطة السياسية» (Autorité politique)، وهو مدخل لديدرو ظهر غُفلًا من اسمه، وأول إسهام مهم له في الفكر السياسي، أبرزه بدهاء وهاجمه برتييه والصحافة اليسوعية لإلحاق المزيد من الضرر به.[57] وكانت

(52) Loescher, *Praenotiones*, 146.

(53) Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, ii, 'Canadiens', 581-3; Proust, *Diderot*, 122, 128.

(54) Vernière, *Spinoza*, 579; de Prades, art. 'Certitude', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, ii. 851-2.

(55) De Prades, 'Certitude', 851-2; Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 80-6; Haechler, *L'Encyclopédie*, 132-3.

(56) Diderot, *Œuvres complètes*, i. 28; Diderot, *Correspondance*, i. 139.

(57) Proust, *Diderot*, 345-5, 352-3.

هذه المقالة، التي سوف تظل تذكر وقتًا طويلًا من قِبَل خصوم «الفلاسفة» كأول خيانة صريحة للنظام الملكي يقومون بها، قد أقرت من دون مُوارَبة أن سعادة الشعب هي الوظيفة الأساسية للحكومة، وأنه لا سبيل لأن تكون القوة المطلقة «شرعية»، وأن هناك اتصالًا مُؤسّسًا بين الملك والشعب يحمل مسؤوليات متبادلة؛ أيضًا فإنها تُمجِّد بجرأة هنري الرابع، والتسامح الديني، و«مرسوم نانت».(58) فلا عجب إذًا أن كل هذا قد أثر في هيبة الملك، والبلاط، وهو عرضة لأن يُعزِّز روح «الاستقلال والثورة».(59) لقد بدت الأمور رهيبة لدى كل من ديدرو ودلمبير، وكثيرون كان يحدوهم الأمل في أن الفلسفة قد انتهى أمرها.

وهكذا علت مسحة من الاكتئاب العميق على الموسوعيين، والناشرين، والمشروع. وتراجع دلمبير، ومنذ ذلك الحين أصبح أكثر من أي وقت مضى يترك كل شيء فلسفي أو لاهوتي أو سياسي لديدرو، وهو انسحاب أفضى آنذاك إلى فتور في العَلاقات بين الاثنين.(60) وعلى نحو مماثل، فقد روسو إلى حد كبير شهيته في هذا المشروع الخلافي. وقد حث عدة حلفاء ديدرو أن يحذو حذو إيفون ودو براد وأن يحبط خصومه بالهرب إلى هولندا أو بروسيا، غير أنه قرَّر المغامرة بالبقاء من أجْل الموسوعة، والحزب الفلسفي، وما كان عليه أن يناضل من أجْله، في الشارع، شَجَّعَه على ذلك من تبقى معه من أنصار أشداء قليلي العدد، من أبرزهم الناقد الأدبي والمُتَحَمِّس للموسيقى، الذي كانت لديه علاقات قوية في ألمانيا، وحليفه الجديد هولباخ. في المقابل، اقتنع دلمبير بفكرة تحويل المشروع برمته إلى ألمانيا حيث كان لفريدريك بكل توكيد أن يسمح بمُواصَلته. غير أن فولتير أقنعه بالعدول عن ذلك، فقد كان معارضًا بشكل قاطع لهذا الاقتراح. وقد حذرهما من أن الكثير من الفنون والتقنيات كانت غير معروفة في بروسيا، وأن الكثير من المرافق غير متوافرة هناك، ومن أن برلين مليئة بالكثير من الحراب، لكن يكاد لا يوجد فيها كتب، وأكد له أنه في باريس وحدها «يمكن لكتاب سوف يكون مجد فرنسا وعقابًا لمن اضطهدوك» أن يكتمل بنجاح. فضلًا عن ذلك، في ما اعتقد، يمكن التعويل على مُساعَدة العديد من وزراء الملك».(61)

وفوق هذا كله، رفض ديدرو التفكير في الهرب.(62) وفي الأثناء، كان في البلاط الفرنسي الكثير من التردد بخصوص التأكيد على حظر الموسوعة وفرضه، ومُؤامَرات تحاك حَوْلَ الملك. ولأن رجال الدين الرسميين كانوا يعرقلون «ضريبة العشرين»، ويتشبثون بـ «تذاكر الاعتراف»، كان هناك عنصر باقٍ من التوتر السياسي بين الملك والكنيسة ممّا ساعد الموسوعيين بدرجة ما.(63) وقد ارتأى

(58) Diderot, 'L'Autorité politique', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 898-901; McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, 29-30.

(59) Pappas, *Berthier's* Journal, 185; *Mémoires de Trévoux*, 52 (Mar. 1752), 456-9; O'Keefe, *Contemporary Reactions*, 90; Darnton, *Business*, 10; Chartier, *Cultural Origins*, 42; Diop, 'L'Anonymat', 85; Tarin, *Diderot*, 66-7, 69; Salaün, *L'Ordre*, 140.

(60) Vandeul, *Mémoires*, p. xlv.

(61) Voltaire to d'Alembert, Potsdam, 5 Sept. 1752, Voltaire, *Correspondence*, xii. 176.

(62) Proust, *Diderot*, 153; Chemi, *Diderot*, 19; Haechler, *L'Encyclopédie*, 159.

(63) Rogister, *Louis XV*, 102-3.

وزراء الملك أن المسألة قد تنتهي بجعل البلاط يبدو أحمق، خصوصًا أن ديدرو قد عُيِّن في بداية عام 1751 عضوًا شرفيًا في «أكاديمية برلين» مِن الملك البروسي، بحضّ من ماركيز آرجون وفولتير، كسبيل لتعزيز قوته.[64] ومن بين الذين قاوموا بتَردُّد بحض بومون، وحض مُعلِّم أكبر أبناء الملك، أسقف ميربوا (Mirepoix)، والأساقفة الآخرين، واليسوعيين، مدام دو بومبادور (Madame de Pompadour (1721–1764) التي كانت تتبنى آراء مناوئة بشكل معتدل لرجال الدين وكانت تحترم ديدرو، ومالزيرب بوجه خاص، وهي صديقة لكونداياك ومابلي وتحظى بمنزلة خاصة أوكلت لها مُهِمَّة إصلاح الرقابة الملكية التي كانت هي نفسها هدفًا لغضب الجانسينيين.[65] وكان اليسوعيون، الذي أدركوا أن الأمر لم يَنتهِ، قد تصرَّفوا بحذر، حيث أمسكوا عن معاداة السيدين ديدرو ودلمبير صراحة (وبدرجة أقل بكثير فولتير أو مونتسكيو) لأن هذا كان يعني معاداة حاشية بلاط قوية كما أنه يُلزمهم بالتخلي عن إستراتيجيتهم في العقدين الأخيرين والانضمام إلى خصوم الفلسفة، وهذا ما لم يكونوا جاهزين للقيام به، على الرغم من أنهم أُرغموا عليه بعد حين.

وأيًا كان المزاج العام في البلاد، لم يكن في وسع اليسوعيين على أي حال أن ينضموا إلى أشد خصوم الجانسينيين من علماء اللاهوت عنادًا وأن ينحرفوا عمدًا عن لهجتهم الحادة. لقد كانوا في حقيقة الأمر في مأزق وقد حاولوا حماية أنفسهم. وفي حين أن مُراجَعات **الموسوعة** في **مُذكِّرات تريفو** عام 1752 تُقرِّع الموسوعيين بشدة على الانتحال والاستخفاف، فإنها ظلت تحاول مُوازَنة احتجاجاتهم بأن «الدين لم يكن موضع احترام» في أماكن عديدة بالمُوافَقة على المقالات العلمية الصرف والجهود العلمية لدى مُعظَم المساهمين، بمن فيهم روسو، الذي أمل اليسوعيون في أن تثري مواهبه الأجزاء اللاحقة على الرغم من أنهم عنّفوه على حججه «المناوئة للعلوم والفنون».[66] وقد خشي كثيرون من أن هذه المُلاحَظات كانت تعني أن إستراتيجية اليسوعيين لا تحبط **الموسوعة** بقَدْر ما تضعفها عبر فرض موقف لا يمكنها فيه الاستمرار إلا في صورة مُعدَّلة بشكل جذري، وتحت إدارة تخضع لإشرافهم.

وفي الوقت نفسه أصبح الأمر مشهدًا دوليًا. من هولندا انتقل دو براد في آب (أغسطس) إلى برلين، بعد أن أقنع ماركيز آرجون وفولتير الملك فريدريك أن يقوم بحمايته. وكان لهذا الخبر الذي شاع على نطاق واسع أن يُحسِّن من حالة المزاج العام في البلاط الفرنسي. ومع ذلك، فإن هربه، وقرار البرلمان باعتقاله، بدا نوعًا من الانتصار حقَّقه خصوم الموسوعيين، خصوصًا أن البرلمان وأسقف باريس رسميًا شجبا **الموسوعة** وكان هناك تَصاعُد في الحديث عن نَقْل ملفات مخطوطات مقالات ديدرو من قبل الوزراء إلى اليسوعيين الذين أشيع أنه قد عُهد إليهم بالاحتفاظ بالنسخة المُجدَّدة الباقية. ويبدو أن الظروف أرغمت اليسوعيين والأسقفية والسوربون، بالإضافة إلى البرلمان والبلاط، على سحب مجاديفهم فيما يتعلق بالأفكار «التنويرية» مُؤقَّتًا على أقَلّ تقدير. وقد وُجد في

(64) Diderot, *Correspondance*, i. 113-14.

(65) Hobohm, 'Le Progrès', 79-82; Haechler, *L'Encyclopédie*, 161.

(66) *Mémoires de Trévoux*, 52 (1752), 160-90, 296-322, 424-68; Voltaire, *Lettres à son altesse*, 371.

فرنسا في ثلاثينيات القرن الثامن عشر تيار رئيس واسع معتدل مُؤسَّس على لوك ونيوتن، غير أن هذه الأرضية الوسطية أصبحت فجأة غير قابلة عمليًا للدفاع عنها، فيما تَعرَّض مجمل الصرح المُؤسَّس عليها مُهدَّدًا بشكل واضح بالانهيار. وقد كان هذا نجاحًا مُدوِّيًا لحزب «المخلصون» إلى حد ما، لكنه كان سلاحًا ذا حدين ومن أوجه عديدة غير مناسب لهم، سلاحًا، كما لاحظ بعض الرسميين واليسوعيين على الفور، يمكن بسهولة أن يستدرج البلاط وأكبر أبناء الملك وحزب السلطة والدين بوجه عام إلى معارضة صريحة مع الحزب الفلسفي المُتكتِّل، وهو جسم منقسم داخليًّا، ولكن ليس علنيًّا.

وكان من شأن هذا أن يُعقِّد الأمور لدى خصوم الموسوعيين. غير أن القوة الحقيقية في يد ديدرو كانت كذلك لأن **الموسوعة** خلقت تحالفًا غير مسبوق مع خصوم «الفلاسفة»، برئاسة الجانسينيين و«المخلصون»، لم يكن لدى فولتير، وموبرتوي، وتيرغو وأنصارهم من بديل سوى الانسحاب من تحالفهم السابق مع اليسوعيين والانضمام إليه.[67] علانية، شكل الجناحان المعتدل والراديكالي، بمن فيهم فولتير، ومونتسكيو، وديدرو، وبوفون، جبهة متحدة مبرزين حسًّا سليمًا بالحفاظ على الذات وشاعرين بالتهديد في هذه المرحلة الحاسمة. ولو مارس خصومهم ضغوطًا أشدّ لبدا أن الملك والكنيسة قد دخلا في حرب مع بيكون ولوك ونيوتن وفولتير، مُؤرِّخي ملكية فرنسا، وبالقَدْر نفسه مع «الفلاسفة» الماديين.

وإذا كان فولتير ومونتسكيو قد اختلفا حَوْلَ إنقاذ **الموسوعة**، فلا شك في أنه سرعان ما خطر لهما أنهما ببساطة لا يستطيعان التعاون مع اليسوعيين في موقف يزعم فيه الموسوعيون، على نحو يبدو مقنعًا، أنهم ملاحَقون بشكل جائر من تَحالُف تدفعه مصالح ذاتية من السذّج والساخرين. لقد أصبح الوضع في باريس خطرًا، حتى على أمثال مونتسكيو وبوفون، إلى حد ألزم كل «الفلاسفة»، المعتدل منهم والراديكالي، على الرغم من نميمتهم في مجالسهم الخاصة، بالوقوف بعضهم مع بعض، بحيث يساعدون في تسويغ احتجاجات ديدرو ودلمبير المنافقة أنه بحسبان أن دو براد و**الموسوعة** كانا مُؤسَّسين على لوك ونيوتن، الفيلسوفين اللذين يحظيان بتفضيل اليسوعيين والأسقفية والسوربون على حد السواء، فإنهم كانوا يتعرضون بأسلوب خبيث وساخر للاضطهاد وَفْقَ أسس لا معنى لها فكريًّا. وفي حين حاول اليسوعيون، والسوربون، ومجلة **المكتبة الفكرية** (*Bibliothèque raisonnée*)، في هذه الظروف المتغيِّرة، تبرير موقفهم بالقول إن لوك، في بعض الحالات، قد يُستخدم في اتجاه مادي غير مقبول، فإن هذا لم يكن فيما يبدو سوى مُناوَرة ساخرة لتعزيز التحالف ضد **الموسوعة**. وقد اتفق كل الشراح الجادّين، كما أكد الخطيب لولارج دو ليناك، في عام 1753، على أن لوك لا يجادل بأنه بمقدور المادة أن تُفكِّر، وأنكر بالقطع كل قدرة كامنة في المادة على الحركة أو الشعور، وأن لوك، خلافًا للماديين، كما أكد بالفعل فولتير أكثر من أي شخص آخر، لا يجادل إلا في أننا لا نستطيع، وَفْقَ العقل الطبيعي، أن نعرف ما إذا كان الله منح المادة القدرة على الإدراك والشعور والتفكير أو لم يقم

---

(67) Condorcet, *Vie de Voltaire*, 165-7; Spallanzani, *Immagini*, 3, 8-41, 55-6 n. 28.

بذلك.[68] وفي الوقت نفسه أصبح لوك ونيوتن، إلهام التيار الرئيس المعتدل، حجر العثرة في طريق خصوم الموسوعيين.

ومُتأمِّلًا المشهد من برلين وبوتسدام، فهم فولتير تمامًا أنه في خطر. تعليقاته على الجزء الأول من الموسوعة إنما تُبيِّن أنه كان في أفضل الأحوال غير مُتَحَمِّس للمشروع وكان أكثر من أي وقت مضى معارضًا لفلسفة ديدرو المناوئة للوك ونيوتن.[69] غير أنه كان من الدهاء بحيث يدرك الأثر الدولي للمسألة ويفهم مباشرة أن وصول دو براد إلى بروسيا إنما يوفِّر له فرصة رائعة لإظهار نفسه، في المشهد الأوروبي، كمؤيد لمن تَعَرَّض بشكل غير معقول للقمع. وعلى الفور رَتَّبَ لإقامة دو براد وإيفون عنده في بوتسدام، ولتناول الغداء يوميًا على مائدته الشخصية.[70] ويمكن قول الكثير عن هذا المشهد المسرحي البليغ. ذلك أنه يُبيِّن بشكل صارخ في هذه الفترة الحاسمة أنه كان هناك بالفعل تنويران متعارضان لا سبيل للمصالحة بينهما في أوروبا، التنوير المحافظ (أو الإنكليزي) والراديكالي، وقد أصبحا يختلفان كما لم يسبق لهما الاختلاف، وأنه في سياق المجتمع والثقافة والسياسة الفرنسية والأوروبية الأوسع، ثمة حاجة إلى تَجَنُّب حدوث انقسام علني، وبالإمكان حدوث ذلك. باختصار، كانت الفولتيرية مُحاصَرة من جانب تلاعب القوى في فرنسا إلى حد جعل فولتير يعارض السوربون ورئيس الأساقفة واليسوعيين فضلًا عن البرلمانات والجانسنيين، وإلى حد ما حتى البلاط الفرنسي، بحيث يلج مسارًا مشحونًا بعواقب لن يتمكن لاحقًا من الفكاك منها.

كذلك فإن فولتير لم يعاكس، في النهاية، مشاعره، على الرغم من أنه كان مضطرًّا إلى القيام بذلك. ذلك أنه إذا كان يستهجن الإسبينوزية والمادية والإلحاد، فإنه لم يكن يكره ديدرو على المستوى الشخصي، أو حتى ماركيز آرجون، وإن كانت علاقته به في هذه المرحلة مُتوتِّرة،[71] ولم يشك إطلاقًا في أن «الوحوش الذين يُدعون الجانسينيين والمولينيين» تُشكِّل خطرًا أعظم وأشدّ ضررًا على الجنس البشري، عدوًّا أشد انتقامًا وأكثر ثباتًا «لأنصار العقل والإنسانية» من الإسبينوزيين. لقد كان خصوم الموسوعة عند فولتير ومونتسكيو يمثلون أوج اللاعقلانية، وعدم التسامح والقمع غير المُبرَّر. ولهذا أرغم فولتير ومعه معسكر ربوبية العناية الإلهية المركزي بمنطق الأحداث والظروف على زواج مصالح مع التيار الراديكالي، الذي منعتهم الظروف من سحب أنفسهم منه على المستوى العلني.

كان على فولتير إذًا أن يختار ولكن كانت هناك سبيل واحدة أمامه، أن يقف في العلن مع ديدرو ودلمبير، ما يعني، كما يَتعيَّن أن يكون قد عرف، ليس أن حرب الموسوعة سوف تشتمل على تدمير نهائي لروابطه مع اليسوعيين، والأسقفية الكاثوليكية، والبابوية فقط، بل أن عربة التنوير الفرنسي

---

(68) [Lelarge de Lignac], *Élémens*, 382-3; Jolley, *Locke*, 86-7.

(69) D'Alembert to Voltaire, Paris, 24 Aug. 1752, Voltaire, *Correspondence*, xiii. 160-1.

(70) Voltaire to de Prades, Potsdam, 18 July 1752, Voltaire, *Correspondence*, xiii. 109, 111; Haechler, *L'Encyclopédie*, 144.

(71) Voltaire to d'Argens, Potsdam, [July?] 1752, Voltaire, *Correspondence*, xiii. 112-13.

برمته سوف تكون رهينة لماديي ديدرو.[72] وفي الوقت نفسه قام بدوره برباطة جأش، حيث ساعد في جعل حديث خصوم الموسوعة المزدوج غير معقول. وفي آب (أغسطس) 1752، أعلن محررو الموسوعة في باريس أن فولتير العظيم والماركيز دلمبير قد تكرّما بضم دو براد وإيفون إلى جناحهما، حيث أنقذاهما من القمع والدمار، وأن دلمبير بعث برسالة إلى الملك البروسي وأخرى إلى فولتير، يشكرهما فيهما على ما قاما به لمُساعَدة الباحثَين اللاجئين الشابين «اللذين اضطُهدا ظلمًا من قبل عصابة من «المخلصون»، وهما رسالتان سوف يعثان باسم «الفلاسفة» الفرنسيين «والإنسانية جمعاء».[73]

وقد بدأ يتبيَّن لفولتير وديدرو، أن «المخلصون» بهجومهم على دو براد إنما يرتكبون خطأ فادحًا في الحكم؛ ذلك أنه ليس «لا متري» آخر، على حد تعبير فولتير، بل هو لوكي ونيوتني حقيقي يهاجم «الإلحاد» والمادية بإخلاص؛ وكما يقول فولتير، يبدو أنه اضطُهد في فرنسا «بشكل سيّئ على يد متعصبين وحمقى».[74] وإذا كان اليسوعيون والجانسينيون قد تحالفوا معًا لأول مرة، فإن جبهتهم المشتركة المحفوفة بالمخاطر ضد الموسوعة ظلت بشكل واضح متقلبة ومتناقضة مع نفسها، وبدت بشكل كامل مُشوَّشة فكريًا. وفي «دفاعهما» عن رسالة دو براد، التي استكملت في بداية صيف 1752، وهو نص ألفه دو براد وإيفون بتوجيه من ديدرو، الذي قام بإجراء تعديلات كثيرة عليه ونشره بشكل غير قانوني، استثمر المُؤلِّفان هذه الفوضى، حيث وَظَّفا بشكل خاص تذكيرات الجانسينيين المتكررة بأن اليسوعيين شجعوا على نشر لوك في أوروبا الكاثوليكية.[75]

لقد كانت رسالة دو براد أساسًا، في ما أكد ديدرو وإيفون، لوكية. وقد أقر لوك بشكل مطلق روحية النفس ولاماديتها ودافع عن وجود كائنات روحية صرف، مُؤَيِّدًا المعجزات والحساب الإلهي للبشر بتوكيد خاص. وفي الواقع، فإنّه يمكن الجدل بأن لوك لم يقم إلا بالعودة إلى المبدأ الذي يقر أن كل الأفكار تنشأ عن الحواس، وهو مبدأ قُبل بوجه عام، قبل ديكارت، في المدارس مِن مجمل المُؤسَّسة البحثية، في فرنسا، واليسوعيين تحديدًا. وبحسبان أن كل الفلاسفة يتفقون على أن بعض الأفكار على أقل تقدير مستمدة من الحواس، فكيف لمبدأ لوك بأن الأفكار مستمدة من الحواس أن يُشكِّل بذاته لامادية النفس، ومن ثَمَّ خلودها أو حرية اختيار؟ لقد سلّم ديدرو والمحررون التابعون له بأن كوندياك قطع شوطًا أطول من لوك نحو النزعة الحسية، لكنه أشار إلى أنه أكّد بنفسه أن «المادة لا تُفكِّر» وأن مجلة مذكرات تريفو اليسوعية، على الرغم من تقواهم الشديدة، أثنت بحفاوة على أطروحته.[76] إن جوهر نسق لوك، فيما ذكّر ديدرو خصومه، هو الفصل بين الروح والمادة. وبإمبيريقيته الشاملة، لم يعترف لوك فحسب بوجود أرواح من دون أجساد، بل

(72) Torrey, 'Voltaire's Reaction', 1107, 1111; Haechler, *L'Encyclopédie*, 159.

(73) Voltaire, *Correspondence*, xiii. 138-9.

(74) Voltaire to Charlotte Sophia, Countess Bentinck, Potsdam, c.20 Aug. 1752, Voltaire to Marie Louise Denis, Potsdam, 19 Aug. 1752, Voltaire, *Correspondence*, xiii. 155, 157-8.

(75) De Prades to Voltaire, 19 May 1752, ibid. xiii. 57; Diderot, *Correspondance*, i. 140; Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 3-7.

(76) *Apologie*, seconde partie, 11.

أيضًا بأنه لا شيء يحول دون حصول الملائكة والشياطين على أفكار لمُجرَّد أنها كأرواح خالصة منفصلة عن الأجسام.[77] الراهن، في ما يزعم ديدرو وفريقه، لا شيء أقدم، أو أقل ضررًا، أو أكثر محافظةً، أو مقبولية لدى المعتدلين، أو أقل تَحَدِّيًا من منظور لاهوتي كاثوليكي من المبادئ الأساسية لإبستيمولوجيا وفلسفة لوك في الذهن، لا شيء يمكن أن يكون أقلّ عرضة «للمادية» من إمبيريقية لوك.[78]

وعلى الرغم من أن خصوم الموسوعيين ظلوا يُؤكِّدون أن المسألة الحقيقية هي المادية والهجوم على المُعجِزات، كان من شأن رد ديدرو الحاذق تكتيكيًا ـ لوك، لوك، لوك ـ أن يُقوِّض بالكامل موقفهم. لقد رد بالقول إنه ليس هناك اعتراض كاثوليكي على لوك، باستثناء ممكن للاحتجاج بأن نسق لوك قد ينحرف بسوء نية في ظروف بعينها نحو المادية. ولكن في هذه الحالة، فيما تساءل ديدرو وإيفون، لماذا يظل خصوم دو براد ينتقدون بحدة دفاع السوربون السابق، الذي يبدو أنه بُعث آنذاك ثانية، عن أفكار ديكارت الفطرية؟ بعد أن بدا أنهم يُشكِّكون في تأييدهم السابق للوك، يظهر أن خصوم دو براد يلجأون بشكل مُنافٍ للعقل إلى «أفكار [ديكارت ومالبرانش] الفطرية الفاقدة المصداقية.[79] بالتوكيد يَتعيَّن أن يَتَعَرَّضوا للشجب؟ ذلك أنه ليس هناك من لا يعرف أنه بالذهاب بمبدأ ديكارت أبعد مما يجب «شيد إسبينوزا نسقه». مع ذلك، يضيف «الدفاع» بسخرية بارعة، «أنا لا أعتقد» أن كل خصم لدو براد يعتبر نفسه أو يرغب في أن يُعتبر «إسبينوزيًّا».[80]

وقد ثبت أن مُساهَمة ديدرو في دفاع (*Apologie*)، وهي تحفة جدلية رائعة تكتيكيًا، دفاع فعال إلى حد كبير عن الموسوعة. لقد أصبح في وسعه أن يقرّ أن حشدًا من الخصوم الخطرين، والحانقين، واللاعقلانيين تمامًا يتهمون **الموسوعة** بالإطاحة بالدين بمُبرِّر ليس أفضل من كونها تُقوِّض «ادعاءاتهم» المُشوَّشة على نحو ميؤوس منه وتُمَجِّد لوك، وهذه بلا شك أسس غير معقولة حقًا.[81] لقد بدأ يتبيَّن إلى أي حد خاطر خصوم الموسوعيين بإلزام أنفسهم بهجوم شامل على **الموسوعة**، كما بدأت الأمور تتخذ شكلًا قد يكون كارثيًا من منظور محافظ، خصوصًا وأنه أصبحت هناك علامات متزايدة على دعم الموسوعيين ضِمْنَ نقّاد بومون الذي لا يلين في البلاط. وفي هذه المرحلة الحاسمة، تَعَيَّن مَكمن ضعف المناوئين لـ«الفلاسفة» الأساسي في أن اتهام **الموسوعة** قد بدأ يبدو فجأة مُؤَسَّسًا بأسلوب أقلّ متانة وإقناعًا مما هو بالفعل، خصوصًا أن المجلات الألمانية والهولندية خلال عام 1752 قد خرجت بتقويمات إيجابية في الغالب. ولا شك في أن هناك الكثير من اللادينية في **الموسوعة** غير أنها مبعثرة بمهارة ومخفية وراء شخصية بريئة أو مفيدة بشكل بَيِّن، فيما لاحظ السويسري الواضح الأرثوذكسية الأستاذ الطبيب البروتستنتي ألبرخت فون هالر (Albrecht von

(77) Ibid., seconde partie, 17-18; Quarfood, *Condillac*, 30-1.

(78) *Apologie*, seconde partie, 17-18; Damiron, *Mémoires sur Diderot*, 58; Cassirer, *Philosophy*, 99.

(79) Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 8.

(80) Ibid., 11; Spallanzani, *Immagini*, 138-9, 142-3.

(81) Yvon et al., *Apologie*, seconde partie, 63-4.

(Haller، في مُراجَعته للجزء الثاني في صحيفة غوتنغش للأشياء المتعلمة *Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen*) في تموز (يوليو) 1752، إلى حد أن معظم القراء المسيحيين المعتدلين الحسني النوايا وجدوا أنه من الصعب عليهم إقناع أنفسهم بأن المشروع برمته يستحق الحظر.[82] وكانت هناك مُراجَعة أكثر دعمًا خلال الفترة نفسها في مجلة المكتبة المحايدة *Bibliothèque impartiale*) التي تصدر في ليدن أعدها لوزاك، الذي كان مرة أخرى مَعنيًّا أساسًا بتعزيز حرية الفكر والتعبير.[83]

وكل هذا لم يسهم فحسب في زيادة تعقيد موقف مُعقَّد أصلًا إلى حد كبير، بل مكّن ديدرو من الاقتراب تدريجيًّا من أسر الحركة الفلسفية برمتها وتوجيهها نحو معارضة مباشرة لبنى السلطة القائمة، والتقاليد والفكر. لقد كان تأييد حظر الموسوعة يعني الانضمام إلى الهجوم الشامل على الحزب الفلسفي في تحالف مع فصائل الكنيسة، ما أضر بالتوكيد بهيبة البلاط، كما ارتأى البعض، بجعله يبدو كما لو أن الملك يهيمن عليه مِن رجال الدين، ومن ثَمَّ فإنه متخلف في المسائل الفكرية إلى حد يجعله مُتخلِّفًا عن البابا بمسافة لا يستهان بها. ثم إن مثل هذه القطيعة سوف ترغم اليسوعيين في النهاية على التخلي عن سياستهم في الاعتدال المدروس التي تبنوها في العقدين الأخيرين وعن اتحادهم مع فولتير، ما سوف يضطر فولتير إلى الحرب معهم وإلى تضامن هامشي خلف الكواليس لكنه دائم ليس مع دلمبير الذي يكنّ له احترامًا أكبر من احترامه لديدرو فقط، بل مع ديدرو نفسه.[84]

وَفْقَ وجهة نظر «المخلصون» ورجال الدين الليبراليين، كان الموقف أشدّ خطرًا من حيث إن «الدفاع» عن دو براد ركز نيرانها بمهارة على خصوم النزعة الفلسفية وعلى الجانسينيين، فيما تظاهر بالتعاطف مع اليسوعيين، وأيضًا لأن جهود الأساقفة المزعجة من أَجْل الحصول على تأييد لحظر الموسوعة لم تنجح إلا في جعل البلاط أكثر انقسامًا وتردُّدًا. وفي الحقيقة، فإنّ الوزراء كانوا قد تراجعوا أصلًا عن قرارهم بحظر الموسوعة. وفي أيار (مايو)، سرّبت مدام دو بومبادور، وآرجونسون وآخرون معلومات غير رسمية لديدرو ودلمبير مؤداها أنه ينبغي عليهما ألا يتخليا بعد عن مشروعهما: لقد كان المزاج العام في البلاط يتغيّر، وقد أصبح في وسعهما أن يستأنفا بهدوء عملهما التحريري ما داما ابتعدا بشكل واضح عن كل شيء خلافي لاهوتيًّا.[85] وخلال الأسابيع التالية استمرت الأنباء القادمة من البلاط في التحسن. وأخيرًا، أُفرج عن مخطوطات المقالات وصدر قرار رسمي بإمكان استئناف الإعداد للجزء الثالث، تحت إشراف ديدرو ودلمبير التحريري.[86] وخلافًا للمتوقع آنذاك، بدا أن ديدرو قد كسب المعركة. لقد كان بالفعل نتاجًا مدهشًا. لو لم يكن هناك تضافر فريد حقًّا في الظروف، فيما لاحظ كوندورسيه لاحقًا، وفوق كل ذلك شجاعة

---

(82) Saada, *Inventer Diderot*, 110-12.

(83) Proust, *Diderot*, 65.

(84) Torrey, 'Voltaire's Reaction', 1108-9; Ehrard, *L'Esprit des mots*, 198.

(85) Blom, *Encyclopédie*, 118; Haechler, *L'Encyclopédie*, 162.

(86) Diderot and d'Alembert, 'Avertissement des éditeurs', 1; Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie*, 232-3.

ديدرو، ولكن أيضًا وحدة الحزب الفلسفي ودعم كثيرين آخرين، والانقسامات العميقة ضِمْنَ الكنيسة والبلاط، لحقق خصومها دون شك النجاح في تدمير ما وصفه «أجمل نصب يستطيع العقل البشري تَصوُّره».[87]

وقد أصيب الجانسينيون، واليسوعيون، ورئيس الأساقفة، والبرلمان على حد سواء بالصدمة. لقد استطاعت الموسوعة بطريقة ما أن تقاوم «عاصفة هوجاء»، حسب وصف دلمبير لفولتير انتصارات وانكسارات الشهور الماضية، وقد حان الوقت لاستثمار الانتصار. ومتأرجحًا بين الاكتئاب والنشوة، طلع علينا ديدرو، في تشرين الأول (أكتوبر) 1752 بكتاب، مرة أخرى غُفلًا من اسمه وبشكل غير قانوني تحت عنوان «ملحق للدفاع عن السيد الأب دو براد» (*Suite de l 'apologie de M. l'abbé de Prades*)، حيث يفترض أن المُؤلِّف الظاهري، دو براد (وهو في الحقيقة ديدرو) كتبه في بلد (هولندا) يستطيع أن يُعبِّر فيه عن نفسه بحرية «آمنًا على حريتي، وراحتي، وعلى حياتي»،[88] رافضًا بأسلوب ساخط تهمة المادية، ومنكرًا أن تكون أطروحته نتاج جهد مشترك بين «جماعة من الكفار». وفيه تعرض الأسقف، واليسوعيون، والسوربون لهجوم عنيف في حين اعتبر أن الجانسينيين أدانوا أنفسهم أمام كل العالم، من دون حاجة إلى عونه، «بالكثير من الجهل والتهور»، بحيث كان في وسع الرجال العادلين والمحايدين أن يشهدوا على إجحاف تَصرُّفهم ولامعقوليته. وقد أفرّد دريدو هجومًا خاصًا على الرسالة الرعوية التي كتبها الجانسيني كيلوس، أسقف أوكسير (Caylus of Auxerre) والتي تدين بشدة دو براد فضلًا عن الموسوعيين، حيث اغتنم الفرصة لبثّ رؤاه في المُؤامَرة الفلسفية المزعومة التي يفترض أنها نشرت مخالبها، عبر دو براد، في كلية اللاهوت الباريسة، وأمّن شواهد وافرة على مهاراته الأدبية والترويجية الدقيقة.

ومرتديًا إزار الكاثوليكي المخلص، المتطلع إلى الدفاع عن الدين ومُحارَبة الكفار، ضاعف ديدرو، مراوحًا بين التسلية والنقد، الهجوم اللوكي الزائف على التحالف الذي تَشكَّل ضده. ومبتهجًا بالخزي الذي لحق السوربون الذي سبق له أن أجاز رسالة دو بارد، أقر ثنائية مزدوجة، في الإنسان، تتألف من جسم ونفس، معلنًا أنه أخذ موقفه عن لوك، ولوك وحده، وبالتوكيد فإنهم لا يستطيعون، ولا يستطيع أي شخص آخر متحالف معهم، أن يعترض على أن حوالى ثلثي أساتذة الجامعة كانوا أيضًا لوكيين بشكل واضح.[89] وضد «المخلصون» من الجانسينيين، عكس حجج جاكلو والعقليين التي سبق لهم أن استخدموها ضد بيل، مُؤَكِّدًا بوجه خاص الآثار المُدَمِّرة والتناقضية، التي تلحق الدين، من تشويه سمعة العقل.[90] من الاستماع إليهم، فيما ينصح، يفترض المرء أنه لا يتسع للبشر أن يلقوا بأنفسهم في أحضان المسيحية إلا كقطيع من الحيوانات يقاد إلى الإسطبل. ذلك أنه لكي يمثل فهمنا بالكامل للعقيدة يجب أولًا أن تكون

(87) Condorcet, *Vie de Voltaire*, 167-8; Haechler, *L'Encyclopédie*, 164.

(88) [Diderot], *Suite*, 53-4.

(89) Ibid., 12, 42; Ricken, 'Condillac', 267; Cottret, *Jansénismes*, 75.

(90) Ibid., 9.

مرضية وَفْقَ أسس عقلية.[91] ولن يتخلى عن العقل؛ ولن يتراجع عن ثنائه لبيل المرتاب لتخريبه «صور [كدورث] التشكيلية»؛[92] صحيح أنه رفض ديكارت ومالبرانش وكلارك، ولكن بسبب تفضيله اكتشافات «الفيزياء التجريبية» على «تلك التأملات المُجرَّدة» فقط، وهذا مسلك كان للوك أن يصادق عليه.[93]

وبطبيعة الحال، كل ذلك كان صحيحًا. وفي الحقيقة، فإنّ الجميع باستثناء الجانسينيين، إما بصدق وإما بنفاق، كما في حالة ديدرو، كانوا يركنون إلى لوك. وقد كان هذا عند خصوم الموسوعيين، واليسوعيين والجانسينيين على حد سواء، نتاجًا كارثيًّا؛ ذلك أن فشل تكتيكاتهم أسفر في النهاية عن تعزيز موقف ديدرو في حين أن صراخه بلا هوادة «لوك، لوك» جرَّدهم بالكامل من أسلحتهم، ما جعل الفوضى تعم التحالف بين الفصائل الكنسية مع دعم الحلف التحالف التكتيكي بين التيار الرئيس و«الفلاسفة» الراديكالين. وقد اختتم ديدرو هجومه البالغ خمسين صفحة بردّ لافت على أسقف أوكسير والجانسينيين. لقد كانوا في مُقدِّمة الهجوم ضد الفلسفة. ألم يكونوا الأعداء الحقيقيين ليسوع المسيح بتحريضهم المستمر على العصيان والتمرد والنزاع والمُعارَضة المُتصَلِّبة لمراسيم الكنيسة؟ إنكم أنتم، فيما يقول، من علّم الناس التشكيك فيما سبق لهم قبوله بكل تواضع، والشروع في «الاستدلال العقلي» حين ينبغي عليهم فيه الاقتصار على الإيمان، والنقاش حين يجب أن «يحبّوا» فحسب.

إن «المشهد البغيض» لنوبات تشنجكم، في ما يقول، هو ما قَوَّضَ الشهادة على المعجزات وأعمالكم هي ما مكّن المفكرين الأحرار من القول إن كل المعجزات لا تثبت شيئًا ولا تستدعي سوى دجالين مهرة و«شهودًا سفهاء».[94] وقد كان ذلك ناتجًا عن تحريضهم المستمر على النزاع والمشاكل في جميع أرجاء فرنسا، وفي النهاية تَعَيَّن على الجانسينيين أن يعترفوا بأن اللادين قد انتشر بسرعة في أنحاء المملكة. كيف يتسنى إذًا التشكيك في أنهم هم، لأكثر من أربعين عامًا، «أنتجوا أناسًا أكثر سوائيّة وريبة من كل ما أنتجته الفلسفة».[95] وإذا كان البابا، والأساقفة، والكهنة، والرهبان، والمؤمنون العاديون، بل الكنيسة بأسرها، بغوامضها وأسرارها، ومقدّساتها ومراسمها، بل الدين ككل، قد فقد سمعته: «فهذا ما يقوله كتابك».[96]

ظهر الجزء الثالث من **الموسوعة** في عام 1753، وبحلول ذلك الوقت كان الجزآن الأولان، بفضل برياسون (Briasson)، يباعان في بقاع بعيدة مثل سانت بطرسبرغ.[97] وفي إعلانهم عن تقديم الجزء الجديد، قدم الناشرون، عمليًّا ديدرو، اعتذارًا محدودًا يكاد يكون مُهينًا لخصومهم اليسوعيين،

---

(91) Ibid., 10; Brugmans, *Diderot*, 47; Haechler, *L'Encyclopédie*, 148-50.

(92) [Diderot], *Suite*, 46.

(93) Ibid., 46-7.

(94) Ibid., 79; Trousson, *Denis Diderot*, 187-8.

(95) [Diderot], *Suite*, 52-3.

(96) Ibid., 53.

(97) Kopanev, 'Libraire-éditeur', 199.

والجانسينيين، والأساقفة، والأكاديميين، بل شعروا بأنهم أقوياء بما يكفي لتشكيل رد صيغ بعناية على الكنيسة بأسرها. ومعترفين كيف أنهم شعروا بالخذلان قبل أشهر قليلة، أقروا أنهم تلقوا تشجيعًا كبيرًا بسبب الدعم الكبير «من كل الأطراف»، بما مَكَّنَ المحررين لاحقًا من الإمساك بأقلامهم ثانية بثقة مُتجدِّدة. وقد حَذَّروا بنبرة محسوبة ومقصودة من أن «الدين» أصبح يُستخدم كذريعة تهكمية من خصوم لـ **الموسوعة** متعصبين من ذوي المصالح الخاصة الذين، باستشهادهم بشكل مُنِاف للعقل بعدد قليل من «التعبيرات المُراوِغة» التي قد تمر من دون مُلاحَظة الناشرين، حَرَّضوا على «فضيحة كبيرة» على أمل إفساد مشروع كان كل الأشخاص من ذوي الأذهان المسؤولة في حاجة ماسة إليه لتنوير الناس. لقد كان هذا توظيفًا سيئًا وبيّنَ أن هناك حاجة، في ما اقترح الناشرون، لعمل جادّ مستدَلّ عليه عقليًا بشكل جيد ضد «ذوي النوايا السيئة والأميين» الذين خانوا على هذا النحو من دون أي مُبرِّر شرعي مصالح الدين الحقيقية والحقيقة بحيث قاموا بالهجوم على «الفلاسفة»: «إنه عمل نفتقده في هذا القرن».[98]

هكذا، وعلى الرغم من الجوانب الكوميدية، كان للطور الأول من «حرب **الموسوعة**»، حتى خريف 1752، أهمية حاسمة في التاريخ الفكري والتاريخ الاجتماعي-الثقافي الأوسع. وغالبًا ما لاحظ المُؤرِّخون أنه في هذه النقطة كانت مسارات المُواجَهة الأيديولوجية في فرنسا يعاد تشكيلها بأسلوب جديد وأن الحزب الفلسفي حصل أول مرة على صورته العامة «كطائفة» أو حزب ضِمْنَ المجتمع والحياة الثقافية الفرنسية. وأهمية هذا بذاته لا يستهان بها. غير أن هناك نقطة أخرى على قَدْر مُساوٍ من الأهمية لم يسبق إقرارها. لقد دمجت ظروف الصراع معًا موروثين فلسفيين متعارضين اعترفا وظلا يعترفان منذ زمن طويل بالعداء والتعارض المتبادل بينهما، لكنهما اضطرا للعمل معًا ضد قوة أكثر شعبية وقدرة، ألا وهي النزعة ضد الفلسفية والجانسينية. لقد كان هذا وضعًا مُتفَرِّدًا في أوروبا، يُميِّز التنوير الفرنسي عن التنوير في بريطانيا، وألمانيا، وهولندا، وفي أماكن أخرى، وهو وضع أسفر عن نتيجة حاسمة: لقد مكّن الجناح الراديكالي من الخروج من القمقم كي يصبح، في العالم الناطق بالفرنسية، الطرف المهيمن.

(98) Diderot and d'Alembert, 'Avertissement des éditeurs', pp. i-ii, vi, xi.



تذييل

الدعوة إلى قدر عظيم من التنوع وعدم التجانس في التنوير التي تُؤجِّج المناظرة الحيّة الراهنة حَوْلَ «هوية التنوير المقصود»[1] تفقد، كما يُزعم، الكثير من قوتها الفكرية وفائدتها كمرشد بيداغوجي للتنوير، حين يُسلِّط الضوء على لب هذه المسائل الفكرية في ذلك العصر والمُجادَلات حولها. الجدل حَوْلَ «هوية التنوير المقصود» مُضلِّل بشكل أساسي لأن تصنيفاتنا الراهنة للتنوير وَفْقَ مُصطلَحات التعددية والاختلافات، أكانت قومية، أم طائفية، أم ثقافية-فرعية، عاجزة بشكل مُتَأَصِّل عن احتواء الكثير من الأساس الفكري الذي تغطيه مجادلات التنوير الرئيسة. وفي النهاية، الرؤية التي تقر أنه لم يكن هناك تنوير واحد، بل «أسرة من التنويرات» إنما تُشَتِّت الانتباه عن المسائل المحورية، بل إنها نسبوية لا معنى لها تسهم في فقد القيم الأساسية التي يحتاجها المجتمع الحديث، كما تسهم في تَقدُّم النزعة المضادّة للتنوير وبعد الحداثة.

غير أن فكرة «أسرة التنويرات» ليست بأي حال الخطر الوحيد. ففي حين أن تفضيل نزعة العزلة الفكرية، بحيث تُتبنى أساسًا مُقارَبة «قومية» للموضوع تُركِّز على «التنوير البريطاني»، أو «التنوير الأميركي»، أو «التنوير الفرنسي»، قد تغطي بعض الأرضية الأكثر أساسية وبعض المسائل الأكثر حيوية، وهي أن تقوم بذلك حتمًا بأسلوب جزئي، انعزالي، مُشوَّه، وغير مُناسِب فلسفيًا. في الماضي كان هناك ميل قوي نحو إقرار أولوية «التنوير الفرنسي»، وقد رُفِض في هذه الأيام بشكل واسع لحسن الحظّ. ولأن فرنسا كانت منذ ثلاثينيات القرن الثامن عشر وبشكل متزامن قاعدة التنوير الراديكالي والفرع الأساسي للنسخة الفولتيرية من «التنوير البريطاني» اللوكي-النيوتني، فإنه ليس هناك إطلاقًا، إذا تحرينا الدقة، شيء يمكن وصفه بـ«التنوير الفرنسي». غير أنه يَتعيَّن الحذر بوجه خاص من فكرة أن سياقًا قوميًا أو اجتماعيًا بديلًا بعينه يحوز أهمية لا تضاهى لفهم خطوط التنوير ومساراته الأساسية، خصوصًا فكرة أن موروثًا «قوميًا» مُحدَّدًا يحوز قيمة أو أهمية مهيمنة لعالمنا المعاصر.

الزعم أنه يلزم عَزْو، بل إعادة، الأفضل والأكثر قيمة لنا في «التنوير» إلى «سلفه، البريطاني»، وَفْقَ ما عَبَّرت مُؤرِّخة في الآونة الأخيرة عن أجندتها،[2] مرجح أن يشجع الانعزالية الفكرية وضيق الأفق الفكري والنزوع إلى التقليل من شأن مساهمين في سياقات قومية أساسية أخرى أو تجاهلهم أو إسقاطهم من الحسبان. فضلًا عن ذلك، فإن التوكيد المتصاعد على هذا الإرث «القومي» واللغوي المُحدَّد، لأسباب عديدة، مُكوِّن ثقافي في عصرنا تتعاظم قوته. ذلك أنه نسبة إلى الشرق الأقصى،

(1) Schmidt, *What is Enlightenment?*, 1-44; Umbach, *Federalism and Enlightenment*, 25-8; Jürgens, 'Welke Verlichting?', 28-9, 38, 52-3; Schaich, 'A War of Words?', 29-31.

(2) Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 5.

وجنوب آسيا، وشرق أوروبا اليوم، وهي مناطق حيوية في العالم فقدت إلى حد كبير اهتمامها السابق بتعلم الفرنسية والألمانية والإيطالية، باعتبار معظم النوايا والمقاصد، أصبحت اليوم لا تتواصل مع الغرب إلا بالإنكليزية، ثبت أن هذه المُقارَبة هي الوسيلة الأوضح والأكثر مُلاءَمة لطرح وتفسير وتحقيق تساوق توجه نحو التنوير. ولهذا فإن الضغوطات المتزايدة للاعتراف أو بالأحرى افتراض أن الكتب والأفكار المُعبّر عنها بما أصبح اليوم لغة العالم كان بالتوكيد، منذ لوك ونيوتن، الطريق الرئيس للتنوير الغربي لا تأتي بأي حال من الدول الأنغلوفونية وحدها. بدلًا من ذلك، فإن الجوقة المتنامية الداعية إلى الاعتراف بالدور المسيطر المفترض بوجه خاص الذي قام به «التنوير البريطاني» والتي غالبًا ما تؤكِّد تحديدًا البعد الإسكتلندي، أصبحت ظاهرة عالمية قوية كما يتضح في تايوان وبقاع هامشية أخرى في الصين، أو في اليونان أو بولندا المعاصرتين، مثلًا، كما هي كذلك في أستراليا أو الهند.

وهناك سبب وجيه للقلق بخصوص هذا الميل في دراسات التنوير المعاصرة. ذلك أن أثره لا يقتصر على زعزعة وتشويه صورتنا للمسار الفكري للتنوير الغربي بل يُعتِّم في حقيقة الأمر على أجزاء لا غنى عنها من الواقع التاريخي: ضِمْنَ السياقات «القومية» الخمسة الأكثر حسمًا في صناعة تنوير القرن الثامن عشر، الهولندي، والفرنسي، والبريطاني، والألماني، والإيطالي، لم يكن التنوير البريطاني إطلاقًا في أي مرحلة الساحة الرئيسة في صناعة «تنوير راديكالي» مساواتي وديمقراطي، المصدر الرئيس لـ«الحداثة» كما تفهم بوصفها «حزمة» فلسفية. عوضًا عن ذلك، انتقل المسار الرئيس هنا من الجمهورية الهولندية منذ نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر إلى فرنسا، التي كانت نتيجة لذلك بؤرة التنوير الحقيقية في معظم سنوات القرن الثامن عشر.

وأخيرًا، ثمة أيضًا خطر ثالث كبير في أسلوب توكيد تعددية التنوير وتنوعه. ذلك لأن التركيز على «تنويرات» الثقافات الفرعية للارتباط الاجتماعي والماسونية والنوادي والجمعيات والمجلات وما إلى ذلك[3] يحيد بنا مباشرة عن الهدف، الذي يتمثل في دراسة مُجادَلات التنوير الرئيسة بأسلوب متوازن. في الحقيقة، فإنّ هذه الرغبة تكاد تتعرض لتعتيم كامل إذا تبنينا، كما فعل كثيرون، منظورًا طائفيًا مثل التنوير «الكاثوليكي»، أو الأنغليكاني، أو «اليهودي»،[4] أو «الميثودي» أو «التوحيدي»، أو الأرثوذكسي، أو الأرمينيني.[5] وفي الوقت نفسه، يُشجِّع بعض البُحّاث على انشغال بعينه بالماسونية لا كسبيل لتركيز مزيد من الاهتمام على ثقافات فرعية بذاتها فقط، بل كجزء من دعوة أوسع إلى قيام البُحّاث والطلاب بإيلاء أولوية «للاجتماعي» على «الفكري، بحيث يخلقون نقيضة (antithesis) زائفة كُلّيًا بين «تنوير» «الفلاسفة» وما يسمى «التنوير الشعبي».[6] ولمثل هذا التميز أهمية ما نسبة إلى نزاعات معرفية مُعَمَّقة حَوْلَ الفلسفة القديمة أو الديناميكا النيوتنية. غير أنه غير مهم إلى حد بعيد لمُجادَلات التنوير الأيديولوجية الأساسية حَوْلَ التسامح، وحرية الصحافة،

---

(3) Dupré, *Enlightenment*, 5-12.

(4) Schulte, *Jüdische Aufklärung*, 17-47; Feiner, *Jewish Enlightenment*, 1-20.

(5) Pocock, *Barbarism*, i. 51-8.

(6) Jacob, *Radical Enlightenment*, 117-52; Jacob, *Living the Enlightenment*, 46, 215-24.

والأرستقراطية، والبيولوجيا، و«الثورة المجيدة»، واليعقوبية، والأورانجية، وضجة بيكر حَوْلَ السحر والعرافة، وتوراة فيرتهايم، والزواج، والجنسية، وكما تُبيِّن مصادر معاصرة كثيرة، حتى النيوتنية بشكل عام أو التفكير الحر الربوبي، وهي مجادلات عظيمة تغلغلت في المجتمع ككل. ذلك أن المُشارَكة الشعبية والقلق والضغوطات كانت عاملًا ثابتًا في كل هذه المجادلات.

وكما بيّن المزيد من البحث، تعد الماسونية من منظور «تنويري» صرف، ظاهرة هامشية ولا تُشكِّل في واقع الأمر ما حسبه البعض المفتاح الأهم. وعلى الرغم من أنها كانت في بعض الأحيان تُوظِّف خطابة مساواة، فإن ماسونية فرنسا وألمانيا في القرن الثامن عشر لم تحاول تقريبًا إزالة الفروق بين الأرستقراطية وعموم الناس، أو بين البرجوازية الراقية والإنسان العادي؛ بدلًا من ذلك، غالبًا ما رامت أنماط الارتباط الاجتماعي الحفاظ على تراتبية وتوكيدها في سياق قواعدها وأنشطتها الخاصة أكثر مما حاولت قطع خطوط قائمة في الهرمية الاجتماعية.(7) وإلى حد كبير كانت المحافل الماسونية آليات اجتماعية لإخراس النقاش، بدلًا من تحفيزه حَوْلَ قضايا صعبة أثارها التنوير. وإذا كانت غايتنا النفاذ إلى لب التنوير كظاهرة عالمية-تاريخية ذات أهمية حاسمة، فإنه يمكن القول إننا بقَدْر ما نسكت عن الماسونية نُحسِن صُنْعًا.

التنوير الذي يُؤكِّده ويثني عليه مُؤرِّخون في القرن العشرين هو التنوير المُفضَّل أكثر من غيره عند رجال الكنيسة والحكومات الليبرالية في القرن الثامن عشر، أي تنوير لوك ونيوتن وهيوم وفولتير ومونتسكيو وتيرغو وكانط. وقد تَعَيَّنَت خصائصه الرئيسة في الاندفاع نحو تقييد نطاق «العقل» في الفلسفة واستخدام فلسفة إصلاحية كأداة، على نحو يمزج بين معايير العقلانية والنقد الجديدة، وعلم اللاهوت (الذي يتبوأ منزلة مركزية عند لوك) أكان مسيحيًّا أم «طبيعيًّا» (ربوبية العناية الإلهية)، وأيضًا فيما يتعلق بالتقليد، والنظام الملكي، والهرمية الاجتماعية، والمُؤسَّسة السياسية والأخلاقية القائمة. هذا هو التنوير الذي تزخر به الكتب التدريسية الأقدم والذي ظلت إلى وقت قريب مبادئه الفلسفية والعلمية تُعتبر موثوقة ومقنعة ومعقولة. غير أن هذا لم يكن الباعث الذي هيمن على التنوير الراقي في فرنسا منذ نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر. كذلك لم يكن التنوير المعتدل الدافع الذي شكّل الثورة الفرنسية أو كان صاحب الأثر الأعظم في القرن الثامن عشر بوجه عام. وأخيرًا، لم يكن تنوير التيار الرئيس المعتدل صاحب التأثير المتواصل الأعظم على الحداثة منذ القرن الثامن عشر. وحين نتطلع من منظور العالم ما بعد عام 1945 الغربي الديمقراطي، والمساواتي، والمناوئ للنزعة الاستعمارية، فإن التنوير الأكثر أهمية، بلا ريب، هو التيار الراديكالي الذي يستلهم أيضًا من مصادر عديدة، ومن الكثير من الكُتّاب والمُفكِّرين، من أبرزهم ديكارت وهوبز، لكنه كان مُوَحَّدًا فكريًّا وتَشَكَّل في جهاز فلسفي قوي أساسًا على يد إسبينوزا وبيل وديدرو.

ويمكن إيجاز التنوير الراديكالي حين يُتصور كحزمة من المفاهيم والقيم الأساسية في 8 نقاط: (1) تبني العقل الفلسفي (الرياضي-التاريخي) معيارًا وحيدًا وشاملًا لما هو صحيح؛ (2) رفض كل

(7) Gayot, 'War die französische Freimauerei', 235-7, 246-8; Schrader, 'Aufklärungssoziabilität', 260-2, 272-3; Schaich, 'A War of Words?', 32-5; Robertson, *The Case*, 19,112.

فاعلية فوق طبيعية، والسحر، والأرواح غير المتجسدة، والعناية الإلهية؛ (3) المساواة بين كل الجنس البشري (عنصريًا وجنسيًا)؛ (4) «الشمولية» العلمانية في الأخلاق المُؤسَّسة على المساواة بتوكيدها أساسًا الإنصاف والعدل والإحسان؛ (5) التسامح الشامل وحرية الفكر المُؤسَّسة على تفكير ناقد مستقل؛ (6) الحرية الشخصية في نمط الحياة والسلوك الجنسي بين بالغين راضين، على نحو يصون كرامة وحرية العزاب والمثليين؛ (7) حرية التعبير والنقد السياسي والصحافة، في المجال العام؛ (8) الجمهورانية الديمقراطية بوصفها أكثر النظم السياسية شرعية. هذا إذًا جوهر «الحداثة الفلسفية» ولا سبيل لربط هذا اللب الحاسم بشكل مفيد بأي سياق «قومي»، أو لغوي، أو ديني، أو ثقافي فرعي. على العكس تمامًا، يبدو أنه من المهم من حيث السلامة الأخلاقية والثقافية، والدقة التاريخية، أن نرفض بشكل قاطع فكرة أن أمة أو دينًا أو موروثًا ثقافيًا بعينه قام بدور مهيمن في تشكيل «الحداثة» المُتَصَوَّرة كنسق متآلف من القيم.

وبالتخلي عن المُقارَبة «القومية»، وتأكيد أن المسألة الأساسية هي في واقع الأمر رؤية كيف انبثقت القيم التسامحية والمساواتية والتحررية والتسامح الشامل، تبنّى عدد من البُحّاث المعاصرين تكتيكًا مختلفًا نوعًا ما لتحويل الانتباه من مذهب الجوهر الواحد الراديكالي الذي يقول به إسبينوزا وبيل وديدرو و«الإسبينوزيون الجدد»، بحيث أكدوا التنوع الهائل في السياقات الفكرية والاجتماعية الذي يمكن منه للكاتب أو المفكر أو المجادل المعني أن يمضي نحو الحزمة الديمقراطية، والمناوئة للاستعمار والمساواتية، أو يتبنى أجزاء منها.[8] وبطبيعة الحال، صحيح تمامًا أن الصدامات أو التقارب بين مواريث دينية وثقافية وفكرية متمايزة غالبًا ما أنتج وجهات نظر تُمكِّن الكاتب أو المتحدث الرسمي، مثل بولان دو لابار (Poulain de La Barre)، أو سان هياسنت، أو حتى لوك في ما يتعلق بكتابه **الرسالة الثانية في الحكم** (*Second Treatise of Government*)، من أن يكون راديكاليًا في بعض الجوانب من دون غيرها: «درجة بعينها من الاعتدال في مجال واحد»، في ما قيل بشكل مُناسِب، «غالبًا ما تجعل الراديكالية ممكنة في مجال آخر، والعكس بالعكس، فإن الراديكالية في مجال واحد غالبًا ما تصاحب باعتدال في آخر».[9]

على ذلك، قد يقود تبني هذه المُقارَبة الجديدة والمرنة بعض الشيء أيضًا إلى إخفاء عوز التساوق الفكري الذي يُميِّز مثل هذه المواقف. ذلك أنه إذا كان من السائد أن يكون المرء «راديكاليًا» في بعض الجوانب «معتدلًا» في غيرها، فلا ريب في أنه من غير الممكن أن يحدث ذلك بشكل متساوق، والنتيجة أنه من المُحتَّم أن تُعزل أجزاء من إرث مثل هذا الكاتب عن أجزاء أخرى. ولهذا تصعب المُواءَمة بين تأكيد بولان (Poulain) المساواة بين الجنسين (حتى في ذهنه) واعترافه بالسلطة الإنجيلية، في حين أن تنوير التيار الرئيس المحترم في القرن الثامن عشر ينحو

(8) Jacob, *Radical Enlightenment*, pp. xiv, 23, 27-59, 80, 151-3; Stuurman, *François Poulain de La Barre*, 15, 274-7; Mulsow, *Moderne*, 20-3, 339-40.

(9) Mulsow, *Moderne* 439-43; Martin Mulsow, 'The Radical Enlightenment: Problems and Perspectives', unpublished paper submitted at the Los Angeles Radical Enlightenment conference in Oct. 2003, p. 2.

تقريبًا بشكل ثابت نحو عزل الرسالة الثانية عن مفهومه لفكر لوك، حيث يُركِّز توفير لوك في كل من بريطانيا وأوروبا القارية أساسًا على نظريته الإبستيمولوجية، وتسامحه المُقيَّد، ونظريات المِلكية وأسلوب إعادة دمج اللاهوت مع الفلسفة، بدلًا من نظريته السياسية في السيادة الشعبية والمُقاوَمة المُبرَّرة للملوك الطغاة. وفي الحالات النادرة التي تم فيها توظيف هذا الضرب الراديكالي الأخير من فكر لوك، كما فعل مثلًا روسي دي مسي في هولندا خلال ثورة 1747ـ1748، فإنه عُزِل بشكل قاطع عن سائر فكره. وثمة خطر آخر مُتأصِّل في هذا النوع من التعددية يَتعيَّن في أنها سرعان ما تُستدرج إلى إقرار أولية العوامل الاجتماعية على العوامل الفكرية، ما يسهم ثانية في تحويل الانتباه من التيارات الفكرية إلى كشكول من الشبكات السرية، والمواقع، والسياقات المناطقية، على نحو يُشجِّع الطلاب على التركيز على ما هو في الغالب مواضيع هامشية، وجمعيات سرية، وصورًا من الميل إلى العلاقات الاجتماعية بدلًا من التركيز على حجج فكرية وأنماط الفكر والمُجادَلة.

في عملنا هذا، اعتُبر أكثر من سبعين كاتبًا فرنسيًّا وهولنديًّا وألمانيًّا وإيطاليًّا وبريطانيًّا كانوا نشطين خلال الفترة 1660 و1750 مساهمين بشكل مهم في تشكيل الأفكار التي وجهت التنوير الراديكالي وترويجها، بالإضافة إلى قوى اجتماعية ومظالم ساعدت على إنتاج أفكار وتشكيل مُجادَلات. ولا شك في أن السياقات القومية قد قامت بدور ما هنا، تحديدًا عبر تهيئة ظروف مناسبة وأدت من ثَمَّ إلى توزيع غير مُتساوٍ لهؤلاء الكتاب وَفْقَ قومياتهم: فمن بين الفرق الخمس الأساسية الممثلة لـ «أوطانها»، تَبيَّن أن الجماعة الفرنسية هي الأكبر بفارق كبير عن تاليتها الهولندية، فيما يبدو أن الجماعة البريطانية هي الأصغر.

ويتضح بالقدر نفسه أن هناك تفاوتًا كبيرًا بين المصادر الفلسفية للإلهام لدى هؤلاء الكتاب الذين يقترب عددهم من السبعين: ضِمْنَ المفكرين الأكبر سنًّا الذين استلهموا منهم نجد بومبونازي، مكيافيلي، برونو، غاليليو، غاسندي، ديكارت، هوبز، لوك، تولند، إسبينوزا، بيل، مالبرانش، لايبنتز، فونتنيل، وبولانفيلييه. التيارات الفكرية المتنوعة التي غذّت التنوير الراديكالي تراوحت من الرشدية الوسيطة المتأخرة وإلى طبيعانية عصر النهضة، وربوبية بداية القرن الثامن عشر الإنكليزية ومذهب وحدة الوجود إلى السوسينية البولندية والكوليجيانيّة، واليهودية السفردية الليبرالية إلى صور من الديكارتية وخطابة «المساواتيين الإنكليز». ولكن على الرغم من هذا التنوع الهائل، فإن النوع الوحيد من الفلسفة الذي استطاع (ويستطيع) أن يدمج ويجعل هذه السيادة القيمية واسعة النطاق في المجالات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية وأيضًا في «الفلسفة» متماسكة، هو الأنساق الواحدية، الهيلوزوية في التنوير الراديكالي التي توصف بشكل عام بـ«الإسبينوزية» في القرن الثامن عشر «الطويل»، على الرغم من أنه في بعض الحالات، مثل حالة دو مارسي وربما تولند وكولنز، قد لا تكون لها في أفضل الأوضاع سوى علاقة مباشرة ضعيفة.

وحدها هذه الأنواع من الأنساق بنزوعها التوحيدي القوي وتماسكها الفكري هي التي ضمّنها ديدرو في متن الفلسفة، التي وصفها في مُلاحَظاته على هلفيتيوس عام 1773 بأنها «واضحة، ومتميزة

وصريحة».[10] فكريًا وأيديولوجيًا، لا شيء آخر يمكن أن يجمع بشكل فعّال كل عناصر التنوير الراديكالي في كلٍّ مُتماسِك، وهذا كما تم التسليم به على نطاق واسع آنذاك هو السبب الذي جَعَلَ عددًا كبيرًا من مُجادَلات فرنسا وهولندا وألمانيا وإيطاليا تدور أساسًا حَوْلَ قضايا ومُكوِّنات صاغها في الأصل إسبينوزا أو بيل.

ومن بين المصادر المُهِمَّة كان هناك أيضًا الفلاسفة قبل السقراطيين اليونان، والرواقية القديمة، والأبيقورية، والارتيابية، وصور مُتنوِّعة من الأرسطية، والنزعة الانتقائية. البعض أعجب كثيرًا بما اطّلعوا عليه من الثقافة والفلسفة الصينية. ولكن في حين يسهل لفت الانتباه إلى تَنَوُّع أي ظاهرة تاريخية، غالبًا ما يكون من الأهم كثيرًا لدى المُؤرِّخ أن يحاول تفسير الاتجاه والنمط العام للتقارب، بحيث ينظر إلى «التنوير» ليس كظاهرة أوروبية أو «أطلسية» فقط، بل كشيء يعمل عبر العالم بأسره. هكذا تَبيَّن أن النزعة ما بعد الاستعمارية مفيدة جدًّا لجعل عدد أكبر من البُحّاث والطلاب يدركون «كيف أن النزعة الاستعمارية سَبَّبَت إجحافًا في المناطق المستعمرة»، على حد قول أحد البُحّاث،[11] ويرون أنه كان هناك الكثير من الأصالة والجمال والاستقامة في الثقافات قبل عصر الاستعمار. غير أنه تَبيَّن أيضًا أن النزعة ما بعد الاستعمارية غير مفيدة بوجه عام لمساعدتنا في ملاحظة كيف تتعلق الاستقامة قبل-الاستعمارية بالقيم الأساسية وكيف تستطيع أن تغذيها، بما فيها النزعة المناوئة للاستعمار، في «الحداثة» الفلسفية كما عبّر عنها التنوير الراديكالي. لقد استوعب التنوير الأوروبي الديمقراطي والمناوئ للاستعمار عددًا كبيرًا من التأثيرات، وكان بهذا المعنى ظاهرة مُتَنَوِّعة وتعددية بشكل كلي؛ ولكنه عرض أيضًا منذ ستينيات القرن السابع عشر درجة عالية من الاستمرارية والتماسك والوحدة سواء في صورة كتب منشورة أم مخطوطات سرية أم إعادة تشكيل لأفكاره في مُجادَلات أكاديمية، ولا سبيل لتفسير هذا إلا بالركون في تشكيلها إلى المركزية الفلسفات الواحدية، وخصوصًا أنماط التفكير لدى إسبينوزا وبيل وديدرو.

وكان أنصار النزعة ما بعد الاستعمارية وفلاسفة ما بعد الحداثة من أمثال آلسدير ماكنتاير وتشارلز تيلور قد أخطأوا بافتراض أنه لا وجود للبّ أخلاقي متساوق أو حيوي في التنوير وبزعم «كشف الخرافات الأخلاقية التي تخفي افتقار الأخلاقيات الحديثة إلى الأساس وتُعتِّم على حقيقة أن ما تعرضه على أنه قيم ليس سوى «تفضيلات إرادة اعتباطية ورغبة».[12] غير أن هؤلاء الشراح، حتى إن لم يتمكنوا من التعبير عن الفكرة بشكل واضح أو دقيق، كانوا محقين إلى حدّ ما في الشك في أنه لم يحدث أن تم الترويج بشكل قوي أو الشرح بشكل مناسب لفلسفة أخلاق تنويرية متسقة ومتساوقة في فكر الكثير من أولئك الفلاسفة والعلماء الذي يعتبرون تقليديًا أبطال التنوير الأساسيين، ومن أبرزهم لوك، ونيوتن، وهيوم، وفولتير، ومونتسكيو، وكانط.

---

(10) Bourdin, *Diderot*, 9.

(11) Lee, 'Post-modernist/Post-colonialist Nationalism', 95.

(12) Gutting, *Pragmatic Liberalism*, 74.

لقد شكّك المُفكّرون ما بعد الحداثيين وأنصار النزعة ما بعد الاستعمارية في صحة مفهوم التنوير في العقل وحاولوا تشويه سمعة جهوده لتعزيز الرفاه العام للمجتمع والمصلحة العامّة.[13] غير أنهم بقيامهم بذلك، مزجوا بين البعدين الرئيسين في التنوير إلى حد إبطال شرعية تحليلهم وارتكاب خلط مشبوه إلى حد كبير بين مسارات متباينة، مُؤمِّنين بذلك نفوذًا هائلًا وإن كان زائفًا لنطاق واسع من المحافظين الاجتماعيين، والقوميين، والأصوليين، والمناوئين للديمقراطية، وأنصار النزعة المناوئة للتنوير. «اختلاف» وتعددية ما بعد الحداثيين وأنصار النزعة ما بعد الاستعمارية اللذان يُحكم عليهما بأنهما نقد للتنوير ورد عليه تعوزهما ببساطة الدقة والتساوق تاريخيًا وفلسفيًا إلى حد يوجب استبعادهما في تقويم «الحداثة» سواء عُرِّفت فلسفيًا أم تاريخيًا. غير أن التقويم الخاطئ إذا كان صرعة بما يكفي يظل قادرًا على تأمين دعم قوي، كما فعلت بالفعل النزعتان ما بعد الحداثية وما بعد الاستعمارية، لمزاعم تقر أن نطاقًا من المُقارَبات القومية، والدينية، وغير-الغربية، والثقافية-الفرعية لتعقيدات تنظيم الحياة الحديثة على قَدْر من الصحة الأخلاقية والسياسية يضاهي أو يفوق نظيره في رؤى في «الحداثة» شكلها التنوير لمُجرَّد أنها مناوئة للتنوير وغالبًا ما تكون غير غربية.

هكذا فإن زعم ما بعد الحداثيين وأنصار النزعة ما بعد الاستعمارية أن «كل القيم صحيحة بشكل مُتساوٍ» يُشكّل تهديدًا للقيم الديمقراطية المساواتية والحرية الفردية، ويكشف من ثَمَّ عن افتقاره للوجاهة الأخلاقية والسياسية وكذلك للوجاهة الفكرية. إنهم يؤمّنون نظريًا وعمليًا ورقة تين كبيرة من التبرير الأخلاقي الزائف كُلّيًا لما هو في واقع الحال انتهاك ممنهج للحرية الفردية، والسلامة الديمقراطية، والمساواة الأساسية بين كل البشر، مصادقين ضمنيًا على تبعية وحرمان الأقليات المُزدراة منذ زمن طويل، فضلًا عن النساء والمثليين.

ونسبة إلى كل من يعتقد أن أفضل طريقة لحكم المجتمعات البشرية هي العقل كما يعرّفه التنوير الراديكالي، فمن الواضح أن تنظيم المجتمعات الحديثة على أساس الحرية الفردية، والديمقراطية، والمساواة، والإنصاف، والحرية الجنسية، وحرية التعبير والنشر يُشكّل حزمة من القيم المُسوّغة عقلانيًا كانت وتظل إلى يومنا هذا أرقى أخلاقيًا وسياسيًا وفكريًا بشكل مُتأصّل ليس من مزاعم ما بعد حداثية فحسب، بل من كل البدائل الفعلية والممكنة، بصرف النظر عن قَدْر اختلافها من منظور قومي وما بَعْد استعماريّ، وبصرف النظر عن كونها غير ليبرالية وغير غربية، وكونها تقليدية. باختصار، تحوز قيم التنوير الراديكالي الاجتماعية ميزة مطلقة من حيث العقل تضعها فوق أي بديل ما دمنا نَتَذكّر دائمًا، كما أشار إسحق فوسيوس ووليام تمبل، وسان إفريمون في نهاية القرن السابع عشر، وموجة جديدة من المصلحين الصينيين في تسعينيات القرن التاسع عشر، أنه ليس هناك مُبرِّر لأن يقتصر بحث المرء على المواريث الفلسفية الغربية كي يجد الجذور الفكرية أو القاعدة الثقافية للحرية الشخصية، والتسامح الشامل، والمساواة الجنسية والعنصرية، وأخلاقًا علمانية للإنصاف، وليس أقل من ذلك تأسيس معاداة الرق أو النزعة المناوئة للاستعمار.

(13) Ibid., 70-7; MacIntyre, *After Virtue*, 265-6; Gray, *Enlightenment's Wake*, 153.

ذلك لأنه إذا كانت الأخلاق العلمانية الكلية أفضل وَفْقَ أسس عقلانية من الأخلاقيات الأخرى، فإن هذا يعني أنه يلزم أن تكون هناك مصادر فكرية وثقافية مُتعدِّدة لمثل هذه الأفكار أكانت أوروبية أم آسيوية أم أميركية أم أفريقية. وكما لاحظ كانغ يووي (Kang Youwei) في سياق محاولته الإصلاحية للكونفوشية في تسعينيات القرن التاسع عشر، بصرف النظر عن قَدْر تَجَذُّر الطاعة، والتحكم العقلي في الفرد والتراتبية الاجتماعية ضِمْنَ الإرث الثقافي-الأيديولوجي المعني، فإن الكلية الأخلاقية المُؤسَّسة على المساواة والديمقراطية والحرية الفردية أرقى في النهاية وتتسق مع الاختلاف الثقافي حين تُعدَّل المواريث الثقافية القديمة وتُصلَح وتُكيَّف و«تُحدَّث» في ضوء هذه القيم الكلية.[14] إن هذه الأهمية الكلية والمستمرة لقيمه في جميع القارات وضمن كل فروع البشرية، إلى جانب التماسك الفكري غير المسبوق الذي منحه لتلك المُثُل الأخلاقية والاجتماعية التي تُفسِّر ما وصفه برنار وليامز «اللاانعكاسية الفكرية لدى التنوير»، أهميته المركزية المتفردة في تاريخ البشرية.[15] وقد يكون من الجدير أن نضيف، بين قوسين، أنه لا شيء يمكن أن يكون مخطئًا بشكل أساسي، وأن يكون من غير الحكيم سياسيًّا أكثر من أن يقوم الاتحاد الأوروبي بالمُصادقَة على الفكرة الخاطئة بشكل مُعَمَّق بأن «القيم الأوروبية» إن لم تكن خاصة قومية فهي على الأقل خاصة دينيًّا ويلزم أن تُدرَك بوصفها قيمًا «مسيحية» أساسًا. إن الزعم بوجوب أن يعدّ دين البابوية، ومحاكم التفتيش، والطهرانية جوهر «الأوروبية» سوف يعتبر بشكل مُحِقّ إهانة غير مقبولة من عدد كبير من الأوروبيين «ذوي النزعة الأوروبية» تمامًا.

لهذا فإن القوة الهائلة لدى المعارضة الراهنة لقيم التنوير الراديكالي أكانت ما بعد حداثية أم ما بعد استعمارية، أم قومية، أم دينية، أم تقليدية ليست بأي حال برهانًا على بطلانها أو فشلها. على العكس تمامًا. ولأنه لا أبعد عن الصحة من الإقرار بأن «مشاكل النظرية الأخلاقية الحديثة نشأت بوضوح كنتاج لفشل مشروع التنوير»،[16] كما يعتقد ماكنتاير، فإنه يمكن بأسلوب أكثر إقناعًا تبيين أن أزمة الأخلاق الحديثة ناتجة عن المُقاوَمة الشرسة والمتواصلة والسائدة في أرجاء العالم لمساواة وإنصاف وديمقراطية «المصلحة العامّة» أي مقولة التيار الراديكالي، وهي مُعارَضة بدأت في نهاية القرن السابع عشر واستمرت حتى يومنا هذا على حساب قطاعات كبيرة من البشرية. المُفارِق أنه في حين أن الفلاسفة أنصار ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية يُؤكِّدون على الفشل الأخلاقي الذي مني به «مشروع التنوير»، فإن تشكيلة الفلسفات «ما بعد التنويرية» التي يتبنّونها (والتي كثيرًا ما تكون دعوات للنزعة المناوئة للتنوير)، وشعارهم القائل باستحالة حسم «الحروب الثقافية» التي تدور رحاها في عصرنا لأن «كل القيم صحيحة بشكل متكافئ»، على حد تعبير مناسب لأحد البُحّاث، لا تحوز في حقيقة الأمر ما يكفي من «الأهمية الأخلاقية» كي تُقدِّمه «للمستبعدين والمستغلّين» في العالم.[17]

(14) Spence, *Gate of Heavenly Peace*, 31-42, 50-2, 63-74.

(15) Williams, *Truth and Truthfulness*, 254.

(16) MacIntyre, *After Virtue*, 62; Gray, *Enlightenment's Wake*, 148.

(17) Bronner, *Reclaiming*, 13.

لا مراء في هذا. ولكن إذا كان أنصار ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمارية لا يسعون وراء ما هو كُلِّيّ، فإن «أسوأ من كل ذلك»، كما حَذَّرَ بعض المراقبين اليقظين، أن «اليأس المألوف من مستقبل الجنس البشري الذي تُعزِّزه ما بعد الحداثة قد يصبح بسهولة نبوءة تُحقِّق نفسها».[18] نعم، بكل توكيد. المساعي الديمقراطية والمساواتية والتحررية للتنوير الراديكالي قد تفشل في نهاية المطاف، أو تهزم وتحبط. ولكن إذا حدث هذا، فإن السبب يعود جزئيًّا ليس إلى فشل فلسفة القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين في كل القارات فقط، بل أيضًا بشكل أوسع بسبب فشل كل العلوم الإنسانية، وجامعات العالم، بوجه عام، وفشلها بوجه أكثر تحديدًا، في أن تُعلِّم البشرية الأصول التاريخية والطابع الحقيقي للأفكار «الحديثة» في الديمقراطية، والمساواة، والحرية الفردية، والتسامح الشامل، وحرية التعبير، والنزعة المعادية للاستعمار، وأخلاقنا العلمانية الكليَّة المُؤسَّسة على الإنصاف.



t.me/soramnqraa

(18) Meynell, *Postmodernism*, 185.

ثبت تعريفي

الأرمينينية (Arminianism)

نزعة مُؤسَّسة على أفكار عالم اللاهوت الإصلاحي الهولندي ياكوبس أرمينيوس (Jacobus Arminius) (1560–1609) وأنصاره الذين يُعرفون باسم الريمونسترانتيين. وكانت تعاليمه الإصلاحية تختلف عن تعاليم مارتن لوثر وجون كالفن ومصلحين بروتستنت آخرين. وقد عبر في الأصل عن الأرمينينية في «الريمونسترانس» (1610)، وهو بيان لاهوتي وقّع عليه 45 كاهنًا يُقِرّ أن الخلاص والإدانة يوم القيامة يتوقفان على الإيمان؛ وأنه لا يكفِّر عن خطايا إلا من آمن بالمسيح.

الإسبينوزية (Spinozism)

نزعة سادت في فرنسا وهولندا وألمانيا في عصر التنوير مُؤسَّسة على مذهب إسبينوزا، لكنها غالبًا ما تكون أكثر ابتسارًا ومرونة منه، ولم تكن في العادة تُستمدّ من قراءة مُباشِرة لأعمال إسبينوزا، بل من تقارير وسطاء مُؤثِّرين من أمثال بيل أو بولانفيلييه، ومن مخطوطات سرية، أو من مصادر أخرى تشوِّه أو تسرف في تبسيط المواقف والحجج الإسبينوزية. وهي تُقِرّ أنه لا شيء يأتي من لا شيء، وأن هناك فحسب جوهرًا واحدًا عُرْضة لتغيُّر دائم لكنه أبديّ وغير قابل للقسمة ومُحدَّد بنظام طبيعة ثابت، وأن مُجمَل الواقع محكوم بفئة مفردة من القواعد تتألف من قوانين علمية متعاشقة وثابتة، ولذا فإن الله هو «العلة الضرورية» لأعماله وهو في الوقت نفسه مجملها. ولهذا فإن الفكر والتفكير لا يقبلان الانفصال عن أفعال المادة؛ بل يلزم في حقيقة الأمر أن الذهن والجسم شيء واحد، والبشر ببساطة جزء من الطبيعة مثل سائر المخلوقات؛ وليس هناك قانون أخلاقي مُطلَق مأمور به، ولذا فإن الأخلاق ليست سوى مختلق بشري ضروري للحفاظ على المجتمع.

الانتشارية (Diffusionism)

نظرية أنثروبولوجية كانت موجودة في القرن الثامن عشر تُقِرّ أن الانتشار هو القوة الأساسية في الابتكار والتغيّر الثقافي، وأن مُمارَسات وابتكارات متشابهة توجد عند شعوب مختلفة، وأنها ليست إلا نتيجة عملية انتشار لا اكتشافات أو تَطوُّرات مستقلة.

الانتقائية (Eclecticism)

نهج لا يَتَبَنَّى بشكل صارم نموذجًا أو مجموعة من الافتراضات، ولكن يستلهم من نظريات وأساليب وأفكار عديدة، وغالبًا ما يتهم بعوز التساوق.

الإيمانية (Fideism)

مَذهب يُقِرّ أن الاعتقاد الديني مُؤسَّس على الإيمان وليس على العقل. بِنَظَر المتطرفين من أنصار هذا المذهب، الإيمان يخالف العقل، وبِنَظَر المعتدلين منهم ما يتوجب علينا بداية قبوله بطريقة إيمانية قد يحظى في فترة لاحقة بدعم عقلاني.

الجانسينية (Jansenism)

حركة كاثوليكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، سادت في فرنسا، تؤكد الخطيئة الأصلية واللطف الإلهي والقضاء والقدر، وترجع أصولها إلى أعمال عالم اللاهوت الهولندي كورنيليوس جانسين (Cornelius Jansen).

جمهورية الآداب (Republic of Letters)

المجتمع المُثقَّف في أوروبا وأميركا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذي دعم التواصل بين أنصار التنوير، وهو مجتمع يحترم الاختلاف والتنوع الثقافي واللغوي، تَألَّف معظمه من الرجال، بسبب القيود الاجتماعية المفروضة على النساء، ولذا يشار إليه أحيانًا بـ «رجالات الأدب».

الربوبية (Deism)

الاعتقاد في إله يبرهَن عليه بالعقل والشواهد وإنكار الوحي والأديان. ويشمل الاعتقاد في إله خلق العالم لكنه لا يستجيب لعبادة البشر أو حاجتهم. فولتير من أشهر أنصار هذه النزعة.

الريمونسترانتيون (Remonstrants)

البروتستنتيون الهولنديون الذين حافظوا بعد وفاة ياكوبس أرمينيوس (Jacobus Arminius) على الآراء التي ارتبطت باسمه. وفي عام 1610 قدموا لمقاطعتي هولندا وغرب فريزلاند احتجاجًا يتألف من خمس مَوادّ يُعبّر عن وجهات نظرهم الخلافية مع الكالفنية.

السوائية (Indifferentism)

في العقيدة الكاثوليكية، الاعتقاد بأنه لا دين أو فلسفة أعلى مرتبة من غيرها. وتنسب الكنيسة الكاثوليكية السوائية لكثير من المذاهب الإلحادية والمادية واللاأدرية وتلك التي تقول بِوَحدة الوجود. وهناك ثلاثة أنواع أساسية من السوائية يصفها المُدافعون عن الكاثوليكية: مُطلَقة ومُقيَّدة وليبرالية (التي تعرف بسوائية الحرية الدينية). وأول من حدد السوائية صراحة وعارضها هو البابا غريغوري السادس عشر. وتختلف السوائية الدينية عن السوائية السياسية التي تنطبق على سياسة الدولة وتعتبر كل الأديان متساوية أمام القانون.

السوسينية (Socinianism)

مذهب سمي على اسم فاوستوس سوسينوس (Faustus Socinus) تَطوَّر في الكنيسة الإصلاحية البولندية في القرنين السادس عشر والسابع عشر واشتهر بإنكار رؤى اللاهوت المسيحي الأرثوذكسي في علم الله، ومذهب التثليث وألوهية المسيح والخلاص.

الصدوقيون (Sadducees)

طائفة من اليهود نشطت في يهودا خلال فترة الهيكل الثاني التي بدأت من القرن الثاني قبل الميلاد حتى هدم الهيكل عام 70 بعد الميلاد، وقامت بأدوار اجتماعية وسياسية ودينية مُتنوِّعة، من بينها الحفاظ على الهيكل. ويعتقد أنهم انقرضوا بعد تدمير الهيكل، لكن هناك من يرى أن «للقرائيين» أصولًا صدوقية. في حين أعطى التقليدُ الشفهيُّ الفريسيين سُلْطَةَ مساوية لكلمة الله المكتوبة، لم ينظر الصدوقيون إلا في كلمة الله المكتوبة، خاصة أسفار موسى (سفر التكوين حتى سفر التثنية).

الطبيعانية (Naturalism)

رؤية تقرّ أن كل شيء «طبيعي»، أي أن كل شيء ينتمي إلى عالم الطبيعة، ومن ثَمَّ يمكن دراسته بمناهج تلائم دراسة العالم، وهي تنكر كل تدخُّلات فوق طبيعية في العالم وتُعوِّل على التفسيرات العلمية في حل الإشكاليات الفلسفية.

العقليون (Rationaux)

يلزم تمييزهم عن «العقلانيين» (rationalists) الذين يقرّون أن العقل هو المصدر الرئيس للمعرفة البشرية، من أمثال ديكارت وإسبينوزا ولايبنتز. وقد سُمِّي العقليون بهذا الاسم لأن غايتهم الأساسية هي تشكيل مُرَكَّب قوي ومستقرّ يُؤلِّف بين الإيمان والعقل، والسلطة والحرية، والعلم والدين، وهو مُركَّب يَتَحَمَّس للالتزام به بويل ولوك ونيوتن في إنكلترا، ومالبرانش في فرنسا، ولايبنتز وولف في ألمانيا. وفي لب مشروع العقليين فكرة أن «العقل» يثبت صحة المسيحية، ويمكن إثبات أنه يتسق تمامًا مع هذا الدين تحديدًا، حيث يبرهن على أنه بداهة أكثر الأسس عقلانية للأخلاق البشرية والنظام السياسي. من أبرز أعضاء هذه الجماعة في الحياة الفكرية الهيغونوتية الأوروبية لوكلرك، وإيلي سورين، وجاك سورين، وإسحق جاكلو، وجاك برنار، وديفيد دوران، وإيلي بنوا، وجان باربيراك. ومن المفاهيم الأساسية لمُقارَبتهم مفهوم تَبنّاه لوك ومالبرانش ولايبنتز، ورفضه إسبينوزا وبيل، ومن بَعْدهم تولند وكولنز، وهو أن هناك تمييزًا صحيحًا بين المذاهب اللاهوتية «التي تعلو على العقل» ولكن يمكن استيعابها ضِمْنَ النسق العقلاني للدين، والمذاهب «التي تتنافى مع العقل».

«الفلاسفة» (Philosophes)

جماعة مُتنوِّعة لكنها مرتبطة تتألف من العلماء والكتاب ورجال الدولة الذين تُشكِّل كتاباتهم وأنشطتهم حركة تنوير القرن الثامن عشر في أوروبا وأميركا. جُمع «الفلاسفة» في شكل جماعة بسبب دعمهم النشط لتطوير العلوم الطبيعية، وتحدياتهم المثابرة للتأثير السائد للمواريث والخرافات والمحاباة، ورغبتهم المشتركة في تسهيل نموّ وانتشار مُؤسَّسات سياسية أكثر ليبرالية وإنسانية. كل هذه الاهتمامات تُعَدّ بِنَظَرهم مُجرَّد جوانب مختلفة لمُهِمَّة فكرية مفردة؛ تطوير قضية العقل البشري، وتحسين مناهجه، وتطبيقه على مدى أوسع من المشاريع. و«الفلاسفة»

الذين يوصفون في هذا الكتاب بـ «الراديكاليين» هم الذين يعارضون صراحة ليس الطغيان، وعدم التسامح، والسذاجة والخرافة، والهيمنة الكنسية، مثل كل رجالات التنوير فقط، بل يعارضون أيضًا تيار التنوير الرئيس المعتدل الذي يتبناه لوك، ونيوتن، وفولتير، وينكرون المعجزات، والوحي، ويرفضون اللاهوت الطبيعي، والإمبيريقية اللوكية، والربوبية التي تقول بالعناية الإلهية، فضلًا عن النظام الملكي، والأرستقراطية، وكل التراتبيات الاجتماعية، والعرقية، والجنسية. إنهم متمردو «التنوير المبكر» الخُلَّص الذين كانوا يُؤَلِّفون أعمالهم بالفرنسية: بيل (باستثناء أعماله السياسية)، فونتنيل، بولانفيلييه، تيسو دو باتو، فريري، ميسلييه، دو مارسي، ليفيك دو بورينييه، بورو ديلاند، دو مايبه، ماركيز آرجون، بواندان، روسي دي مسي، جان فريدريك برنار، لامارتينير، فوفنارغ، بوفون، ديدرو، دلمبير، هلفيتيوس، لا بوميل، بولانجيه، موريللي، مابلي، هولباخ، روسو قبل منتصف خمسينيات القرن الثامن عشر، ولا متري في نزعته المادية ولكن ليس في نظريته السياسية ونظريته الأخلاقية.

القرائية (Karaism)

أنصار الكتاب المُقدَّس، طائفة يهودية تُقِرّ أن الوصايا الإلهية التي بلغها الله لموسى دُوِّنَت في التوراة، وتنكر التلمود والقانون الشفهي والسُّلْطة الحبرية.

الكالفنية (Calvinism)

مذهب وتعاليم المصلح جان كالفن (Jean Calvin) التي تُؤَكِّد دور الله في كل ما يحدث في العالم وتفوّق سُلْطة الكتب المُقدَّسة وضرورة اللطف الإلهي.

الليبرتانية (Libertinism)

هناك نزعتان: الليبرتانية العالمة وتتضمن أصحاب الفكر الفلسفي الداعي إلى الفكر الحر وحرية العقائد الدينية والأخلاقية ؛ أما النزعة الثانية فالمُتحرِّرة أخلاقيًّا دعوةً وممارسةً، وهم أصحاب حرية الإباحة.

المخلصون (Devots)

اسم أطلق في فرنسا في النصف الأول من القرن السابع عشر على طائفة عارضت البروتستنت داخل فرنسا وتحالفت مع النظام الملكي الكاثوليكي لعائلة هابسبرغ خارجها. عارض المخلصون الملكية المطلقة والحكومة المركزية، كما أسهموا في الكفاح ضد البروتستنتية. وعلى الرغم من أن لويس الرابع عشر أسس ملكية مطلقة، ظل المخلصون نشطين حتى قيام الثورة الفرنسية.

هيغونوتي (Heguenot)

عضو في بروتستنتية فرنسية ترجع إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر. تاريخيًا استلهم الهيغونوتيون من أعمال جان كالفن، ومعظمهم بصادق على تقليد البروتستنت الإصلاحي.

الهيلوزوية (Hylozoism)

مذهب يُقرّ أن المادة لا تنفصل عن الحياة، وأن الحياة من بين خصائص المادة. البشر، والشجر، والحجر جميعها نشأت عن المادة وليس هناك فرق «جوهري» بينها.

وحدة الوجود (Pantheism)

تعبير استخدمه جون تولند أول مرة عام 1705، حيث يشير المصطلح إلى نزعة تُقِرّ أن كل شيء يُشكِّل وَحدة وأن هذه الوحدة إلهية. هكذا ينكر مذهب وحدة الوجود التمييز بين الله والمخلوقات الذي يُعقد في الأديان التوحيدية. ومن الأمثلة الفلسفية المألوفة عليه، مذهب إسبينوزا.

ثبت المصطلحات

عربي - إنكليزي

آباء الكنيسة	Church Fathers, Fathers of the Church
أبوكريفا [الأعمال الإنجيلية المشتبه في صحتها]	Apocrypha
الأبيقورية	Epicureanism
الأرستقراطية	Aristocracy
الأرسطية	Aristotelianism
الأرمينينية	Arminianism
الآرينية	Arianism
الإسبينوزية	Spinozism
الاستمناء	Masturbation
الإطلاقية	Absolutism
الأفلاطونية	Platonism
الأفلاطونية المحدثة	Neoplatonism
أفلاطونيو كيمبردج	Cambridge Platonists
الآلة ذات الحركة الدائمة	Perpetual motion machine
الإلحادية	Atheism
الانتشارية	Diffusionism
الانتقائية	Eclecticism
إنجيل فيرتهايم	Wertheim Bible
الأنغلومينيا	Anglomania
الأورفية	Orphism
الإيمانية	Fideism
البابوية	Papacy
البرهان المؤسس على التصميم	Argument from design
البغاء	Prostitution
البنيوية	Structuralism

البيرونية	Pyrrhonism
البيلاجيانية	Pelagianism
التثليث	Trinity
تجسّد	Incarnation
الترجمة السبعينية (للعهد القديم)	Septuagint
التصويريّون	Figuristes
تعدد الزوجات	Polygamy
التقويّة	Pietism
الجانسينية	Jansenism
جمهورية الآداب	Republic of Letters
الحبل بلا دنس	Immaculate Conception
حرب الثلاثين عامًا	Thirty Years War
حرب الخلافة الإسبانية	War of the Spanish Succession
حرب الخلافة البولندية	War of the Polish Succession
حرب الخلافة النمساوية	War of the Austrian Succession
حرب السنوات التسع	Nine Years War
حرب السنوات السبع	Seven Years War
حرب الشمال العظمى	Great Northern War
الحقيقة المزدوجة	Double truth
حكمة برسكا	Prisca sapientia
الحملات الصليبية	Crusades
الخطيئة الأصلية	Original Sin
الخلافة الهانوفرية	Hanoverian Succession
الخلق من عدم	Creation from nothing (Creatio ex nihilio)
الدرويديّون	Druids
رافضو قسم الولاء	Non-Jurors
الربوبية	Deism
الرشدية	Averroism
الرهبنة	Monasticism
الريمونسترانتيون	Remonsrants

Zoroastrianism	الزرادشتيّة
Zindikites	الزنادقة
Stratonism	الستراتونية
Scythians	السكيثيّون
Peace of Westphalia	سلام ويستفاليا / معاهدة ويستفاليا
Indifferentism	السوائية
Socinianism	السوسينية
Code noire (Louis XIV's)	شرعة لويس الرابع عشر السوداء
Sadducees	الصدوقيون
Naturalism	الطبيعانية
Déluge (Flood)	الطوفان (التوراتي)
Sibyl	العَرّافة
Divination	عِرافة
Rationaux	العقليون
Mythology	علم الأساطير
Teleology	الغائية
Philosophes	الفلاسفة
Presocratics	الفلاسفة قبل السقراطيين
Prisca philosophia	فلسفة برسكا
Voltairianisme	الفولتيرية
Voetianism	الفويتيّة
Karaism	القرائية
Eucharist	القربان المقدّس
Sexual repression	القمع الجنسي
Calvinism	الكالفنية
Cocceianism	الكوكسيّة
Collegiants	الكوليجيانيّون
Confucianism	الكونفوشية
Neo-Confucianism	الكونفوشية المحدثة
Quakerism	الكويكرية

Amoralism	اللاأخلاقية
Prisca theologia	لاهوت برسكا
Libertinism	الليبرتانية
Postmodernism	ما بعد الحداثة
Convulsionnaires	المتشنّجون
Homosexuality	المثليّة الجنسية
Devots	المخلصون
Eleatic school	المدرسة الإيلية
Mercantilism	المركنتاليّة
Racial equality	المساواة العنصرية
Egalitarianism	المساواتيّة
Divine right monarchy	مَلَكيّة الحق الإلهي
Mixed Monarchy (Mixed government)	الملكية المختلطة (الحكومة المختلطة)
Mennonites	المينونيّون
Satanism	النزعة الشيطانية
Newtonianism	النيوتنية
Hermeticism	الهرمسية
Hottentots	الهوتينتوتيّون
Hermeneutics	الهيرمينيوطيقا (علم التأويل)
Heguenot	هيغونوني
Hylozoism	الهيلوزوية
Paganism	الوثنية
Pantheism	وحدة الوجود
Wolffianism	الوولفيّة
Jesuits	اليسوعيون
Jacobitism	اليعقوبية
Euhemerism	اليوهيميرية

ثبت المصطلحات

إنكليزي - عربي

English	عربي
Absolutism	الإطلاقية
Amoralism	اللاأخلاقية
Anglomania	الأنغلومينيا
Apocrypha	أبوكريفا [الأعمال الإنجيلية المشتبه في صحتها]
Argument from design	البرهان المؤسس على التصميم
Arianism	الآرينية
Aristocracy	الأرستقراطية
Aristotelianism	الأرسطية
Arminianism	الأرمينينية
Atheism	الإلحادية
Averroism	الرشدية
Calvinism	الكالفنية
Cambridge Platonists	أفلاطونيو كيمبردج
Church Fathers, Fathers of the Church	آباء الكنيسة
Cocceianism	الكوكسيّة
Code noire (Louis XIV's)	شرعة لويس الرابع عشر السوداء
Collegiants	الكوليجيانيّون
Confucianism	الكونفوشية
Convulsionnaires	المتشنّجون
Creation from nothing (Creatio ex nihilio)	الخلق من عدم
Crusades	الحملات الصليبية
Deism	الربوبية
Déluge (Flood)	الطوفان (التوراتي)
Devots	المخلصون
Diffusionism	الانتشارية

Divination	عِرافة
Divine right monarchy	مَلَكيّة الحق الإلهي
Double truth	الحقيقة المزدوجة
Druids	الدرويديّون
Eclecticism	الانتقائية
Egalitarianism	المساواتيّة
Eleatic school	المدرسة الإيلية
Epicureanism	الأبيقورية
Eucharist	القربان المقدّس
Euhemerism	اليوهيميرية
Fideism	الإيمانية
Figuristes	التصويريّون
Great Northern War	حرب الشمال العظمى
Hanoverian Succession	الخلافة الهانوفرية
Heguenot	هيغونوني
Hermeneutics	الهيرمينيوطيقا (علم التأويل)
Hermeticism	الهرمسية
Homosexuality	المثليّة الجنسية
Hottentots	الهوتينتوتيّون
Hylozoism	الهيلوزوية
Immaculate Conception	الحبل بلا دنس
Incarnation	تجسّد
Indifferentism	السوائية
Jacobitism	اليعقوبية
Jansenism	الجانسينية
Jesuits	اليسوعيون
Karaism	القرائية
Libertinism	الليبرتانية
Masturbation	الاستمناء
Mennonites	المينونيّون

Mercantilism	المركنتاليّة
Mixed Monarchy (Mixed government)	الملكية المختلطة (الحكومة المختلطة)
Monasticism	الرهبنة
Mythology	علم الأساطير
Naturalism	الطبيعانية
Neo-Confucianism	الكونفوشية المحدثة
Neoplatonism	الأفلاطونية المحدثة
Newtonianism	النيوتنية
Nine Years War	حرب السنوات التسع
Non-Jurors	رافضو قسم الولاء
Original Sin	الخطيئة الأصلية
Orphism	الأورفية
Paganism	الوثنية
Pantheism	وحدة الوجود
Papacy	البابوية
Peace of Westphalia	سلام ويستفاليا / معاهدة ويستفاليا
Pelagianism	البيلاجيانية
Perpetual motion machine	الآلة ذات الحركة الدائمة
Philosophes	الفلاسفة
Pietism	التقويّة
Platonism	الأفلاطونية
Polygamy	تعدد الزوجات
Postmodernism	ما بعد الحداثة
Presocratics	الفلاسفة قبل السقراطيين
Prisca philosophia	فلسفة برسكا
Prisca sapientia	حكمة برسكا
Prisca theologia	لاهوت برسكا
Prostitution	البغاء
Pyrrhonism	البيرونية
Quakerism	الكويكرية

Racial equality	المساواة العنصرية
Rationaux	العقليون
Remonsrants	الريمونسترانتيون
Republic of Letters	جمهورية الآداب
Sadducees	الصدوقيون
Satanism	النزعة الشيطانية
Scythians	السكيثيّون
Septuagint	الترجمة السبعينية (للعهد القديم)
Seven Years War	حرب السنوات السبع
Sexual repression	القمع الجنسي
Sibyl	العَرّافة
Socinianism	السوسينية
Spinozism	الإسبينوزية
Stratonism	الستراتونية
Structuralism	البنيوية
Teleology	الغائية
Thirty Years War	حرب الثلاثين عامًا
Trinity	التثليث
Voetianism	الفويتيّة
Voltairianisme	الفولتيرية
War of the Austrian Succession	حرب الخلافة النمساوية
War of the Polish Succession	حرب الخلافة البولندية
War of the Spanish Succession	حرب الخلافة الإسبانية
Wertheim Bible	إنجيل فيرتهايم
Wolffianism	الوولفيّة
Zindikites	الزنادقة
Zoroastrianism	الزرادشتيّة

المراجع

مراجع أساسية

Aalstius, Johannes, *Inleiding to de Zeden-leer* (Dordrecht, 1705) BL.

Aan de Waarde Meede-Burgers van Amsterdam (Knuttel 17986) (Amsterdam, 1748) KBH.

Aan de Weledle Grootachbaare Heeren Burgemeesteren en de Vroedschappen der Stadt Amsterdam (Knuttel 17971) (Amsterdam, 1748) HKB.

Acta eruditorum (Acta Lipsiensia) periodical: (Leipzig, 1682-1750).

Acta Stoschiana (1694; Leipzig, 1749), in Stosch, *Concordia*, 239-312.

Alembert, J. Le Rond d', *Traité de dynamique* (1743; 2nd edn. Paris, 1758).

—— 'Éloge historique de M. Jean Bernoulli' (1748), in *Mélanges* (1770), ii. 11-66.

—— *Discours préliminaire*, in vol. i (1751) of the *Encyclopédie*, pp. i-xlv.

—— *Essai sur les élémens de philosophie ou sur les principes des connoissances humaines* (1759), in *Mélanges* (1770), iv. 1-298.

—— *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (2 vols., Berlin, 1753) BL.

—— *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (5 vols., Amsterdam, 1770).

—— *Recherches sur différens points importans du systême du monde* (3 vols., Paris, 1754-6) BL.

—— *Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines*, in d'Alembert, Mélanges (1770), iv. 1-298.

—— 'Éloge de Montesquieu', in Montesquieu, *Œuvres complètes*, ed. Oster, 21-32.

Het Algemeen Historisch, Geographisch en Genealogisch Woordenboek, ed. A. G. Luïscius (8 vols., The Hague, 1724-30) BL.

Allamand, J. N. S., *Histoire de la vie et des ouvrages de Mr 's-Gravesande*, in 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques et mathématiques*, i, pp. ix-lix.

Antwoord aen den Opstelder van de Aanmerkingen op de vergaderingen in de Schutters Doelen (Knuttel 18001) (Amsterdam, 1748) HKB.

Archives de la Bastille: documents inédits, ed. F. Ravaisson (19 vols., Paris, 1866-1904).

—— *Lettres juives ou Correspondance philosophique, historique et critique entre un Juif voiageur en différens états de l'Europe et ses correspondans en divers endroits* (1735-7; new edn., 6 vols., The Hague, 1742) PrF.

—— *Mémoires de Monsieur le marquis d'Argens* (2nd edn. 'Londres', 1737) UCLA.

—— *Lettres morales et critiques sur les différens états et les diverses occupations des homes* (1737; new edn. Amsterdam, 1746) PBM.

Argens, Jean-Baptiste de Boyer, marquis d', *Lettres cabalistiques, ou Correspondance philosophique, historique et critique* (1739-40; 2nd edn., 7 vols., The Hague, 1759) UCLA.

—— *La Philosophie du bons-sens ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances humaines* (1737 2 vols., new edn., The Hague, 1747) UCLA.

—— *Lettres chinoises, ou Correspondance philosophique, historique et critique* (5 vols., The Hague, 1739-40) UCLA.

—— *Le Législateur moderne, ou Les Mémoires du chevalier de Meillcourt* (Amsterdam, 1739) WLC.

—— *Réflexions historiques et critiques sur le goût et sur les principaux auteurs anciens et modernes* (Berlin, 1743) GUB.

—— *Mémoires secrets de la République des Lettres ou le théâtre de la vérité* (7 vols., Amsterdam, 1744) ABM.

—— *Songes philosophiques par l'auteur des* Lettres juives (Berlin, 1746) PBM.

—— *Thérèse philosophe*, ed. G. Pigeard de Gurbert (n.p., 1992).

—— *The Impartial Philosopher; or, The Philosophy of Common Sense* (2 vols., London, 1749) WLC.

—— *The Jewish Spy: Being a Philosophical, Historical and Critical Correspondence, by Letters which Lately Pass'd between Certain Jews in Turkey, Italy, France etc.* (4 vols., Dublin, 1753) WLC.

—— *Mémoires du Marquis d'Argens*, ed. Louis Thomas (Paris, 1941).

Arnauld, Antoine, *Morale pratique des Jésuites* (1691), in Arnauld, *Œuvres*, xxxiv (Paris, 1780).

—— *Œuvres* (43 vols., Paris, 1775-83) PFL.

Arnim, Johann von (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta* (4 vols., Leipzig, 1905-24).

Arnold, Johann Konrad (praes.), *Universalista in theologia naturali planeta* (Giessen, 1719), repr. in Pott (ed.), *Philosophische, clandestina*, ser. 1, vol. i.

Arrian, *Epictetus' Discourses*, trans. W. A. Oldfather (1925; repr. 2 vols., Cambridge, Mass., 2000).

Atwood, William, *The History, and Reasons, of the Dependency of Ireland upon the Imperial Crown of the Kingdom of England* (London, 1698) BL.

Aubert de Versé, Noël, *L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinosa* (Amsterdam, 1685) UCLA.

—— *Traité de la liberté de conscience ou de l'authorité des souverains sur la religion des peuples* ('Cologne' [Amsterdam], 1687; repr. Paris, 1998).

Auserlesene theologische Bibliothec oder Gründliche Nachrichten von denen neuesten und besten theologische Büchern (periodical: Leipzig, from 1724) GUB.

Avalon, Cousin d', *D'Alembertiana, ou Recueil d'anecdotes, bons mots, plaisanteries, maximes, réflections et pensées de d'Alembert* (Paris, 1813) BL.

Averroes (Abu'l Walid Ibn-Rushd), *Grand commentaire de la métaphysique d'Aristote*, trans. and ed. A. Martin (Paris, 1984).

Balling, Pieter, *Het Licht op den Kandelaer* (Amsterdam, 1662) AUB.

Baltus, Jean-François, *Jugement des SS pères sur la morale de la philosophie payenne* (Strasbourg, 1719) PBM.

—— 'Sentiment du R.P. Baltus Jesuite, sur le traité *De la foiblese de l'esprit humain', Bibliothèque françoise*, 10 (1727), art. iv, pp. 49-118.

Barbeyrac, Jean, 'Préface' to Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens* (Amsterdam, 1706), pp. i-xcii.

—— *Éloge historique de feu Mr. Jean Le Clerc* (Amsterdam, 1736) UBA.

Basnage, Jacques, *Traité de la conscience* (2 vols., Amsterdam, 1696) KB.

—— *Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* (16 vols., The Hague, 1716) BL.

Basnage de Beauval, Henri, *Tolérance des religions* (1684; New York, 1970).

Bayle, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, ed. A. Prat (Paris, 1994).

—— *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ, 'Contrains-les d'entrer'*, ed. Jean-Michel Gros (1686; n.p. [Paris?], 1992).

Bayle, Pierre, *Ce que c'est que la France toute Catholique sous le règne de Louis le Grand*, ed. E. Labrousse (Paris, 1973).

—— *Nouvelles de la République des Lettres* (4 vols., Amsterdam, 1684-7) BL.

—— *La Cabale chimérique* ('Cologne' [Amsterdam], 1691) BL.

—— *Supplément du Commentaire philosophique* (1688), ed. M. Pécharman, in Zarka et al. (eds.), *Fondements philosophiques*, ii. 19-259.

—— *Projet et fragmens d'un dictionnire critique* (Rotterdam, 1692) BL.

—— *Dictionnaire historique et critique* (1697; 3 vols., Rotterdam, 1702) BL.

—— *Dictionnaire historique et critique* (1697; rev. 4 vols., Amsterdam, 1740).

—— *An Historical and Critical Dictionary* (4 vols., London, 1710).

—— *Continuation des Pensées diverses sur la comète* (2 vols., Rotterdam, 1705) BL.

—— *Continuation des Pensées diverses sur la comète* (4 vols., Rotterdam, 1721) BL.

—— *Réponse aux questions d'un provincial* (5 vols., Rotterdam, 1704-7) BL.

—— *Entretiens de Maxime et de Thémiste* (Rotterdam, 1707), in *Œuvres diverses*, iv. 3-106.

—— *Lettres de Mr Bayle*, ed. Pierre Des Maizeaux (3 vols., Amsterdam, 1729) BL.

—— *Écrits sur Spinoza*, ed. Françoise Charles-Daubert and Pierre-François Moreau (Paris, 1983).

—— *Political Writings*, ed. S. L. Jenkinson (Cambridge, 2000).

—— *Correspondance*, ed. E. Labrousse, E. James, A. McKenna, M. C. Pitassi and R. Whelan (3 vols. so far; Oxford, 1999-).

—— *Œuvres diverses* (1731; 4 vols., repr. Hildesheim, 2001).

—— 'Mémoire communiqué par Mr. Bayle pour servir de réponse à ce qui le peut intéresser dans...5 tome de la *Bibliothèque choisie*', in Bayle, *Œuvres diverses*, iv. 179-84.

Beermann, S., *Impietas atheistica scoptico-sceptica detecta et confutata* (Leipzig, 1720) GUB.

Bekker, Balthasar, *Kort Begryp der Algemene Kerkelyke Historien Zedert het Jaar 1666 daar Hornius eindigt tot den Jare 1684* (Amsterdam, 1686) BL.

—— *De Betoverde Weereld* (1691-4; new edn., 4 vols., Deventer, 1739) BL.

—— *Kort Beright... Aangaande alle de schriften, welke over sijn Boek* De Betoverde Weereld *enen tijd lang heen en weder verwisseld zijn* (Franeker, 1692) BL.

Benoist, Élie, *Mélange de remarques critiques, historiques, philosophiques, théologiques sur les deux dissertations de M. Toland* (Delft, 1712) BL.

Benthem, Heinrich Ludolff, *Holländischer Kirch- und Schulen-Staat* (2 vols., Frankfurt, 1698) BL.

Bentley, Richard, *Eight Boyle Lectures on Atheism* (London, 1692; repr. Garland, 1976).

—— *Remarks upon a Late Discourse of Free-Thinking* (London, 1713) BL.

—— *La Friponnerie laïque des prétendus esprits-forts d'Angleterre* (new edn. Amsterdam, 1738) AUB.

—— *The Folly of Atheism: and (What is now Called) Deism, even with Respect to the Present Life* (London, 1692).

—— *The Works*, ed. A. Dyce (3 vols., London, 1836-8; repr. 1971).

Bergier, Nicolas-Sylvestre, *Apologie de la religion chrétienne* (1769; 2nd edn., 2 vols., Paris, 1776).

Berkeley, George, *Alciphron, or The Minute Philosopher*, ed. David Berman (London, 1993).

Bernard, Jacques, *De l'excellence de la religion* (Amsterdam, 1714) GUB.

—— *Nouvelles de la République des Lettres* (Amsterdam, 1699-1710 and 1716-18).

—— *Supplément aux anciennes éditions du* Grand Dictionnaire historique *de Mr. Louis Moreri* (2 vols., Amsterdam, 1716) BL.

Bernard, Jean-Frédéric, *Réflexions morales, satiriques et comiques, sur les mœurs de notre siècle* ('Cologne. Chez Pierre Marteau' [Amsterdam?], 1711) PFL.

—— *Dialogues critiques et philosophiques* (Amsterdam, 1730) PFL.

—— *Superstitions anciennes et modernes* (2 vols., Amsterdam, 1733) PFL.

—— *Le Monde, son origine, et son antiquité* (2 vols., 'Londres' [Amsterdam?]) PFL.

—— (ed.), *Bibliothèque françoise* (13 vols., Amsterdam, 1723-9) GUB.

—— *Dissertations mêlées sur divers sujets importans et curieux* (2 vols., Amsterdam, 1740) BL.

—— *Lettre à Monsieur G. J. 's-Gravesande professeur en philosophie à Leide, sur son Introduction à la philosophie* (Amsterdam, 1736) AUB.

—— and Picart, Bernard, *Cérémonies et coûtumes religieuses des peuples idolâtres* [i.e. vol. i of the *Cérémonies et coutûmes religieuses de tous les peuples du monde*] (1723 Amsterdam, 1735) AUB.

—— *The Ceremonies and Religious Customs of the Various Nations of the Known World* (7 vols., London, 1733-4) BL.

—— *Céremonies et coûtumes religieuses de tous les peuples du monde, v: Qui contient les cérémonies des Mahométans* (Amsterdam, 1737) AUB.

Beverland, Hadrianus, *De peccato originali* (Leiden, 1679) BL.

—— *Histoire de l'état de l'homme dans le péché originel* (1678; n.p. [Amsterdam?, 1714]) AUB.

Bibliothèque ancienne et moderne, ed. Jean le Clerc (periodical: Amsterdam, 1714-26) BL.

Bibliothèque choisie, ed. Jean Le Clerc (periodical: Amsterdam, 1703-13) BL.

Bibliothèque françoise, ou Histoire littéraire de la France (periodical: Amsterdam, 1723-46).

Bibliothèque germanique (periodical: Amsterdam, 1720-41) GUB.

Bibliothèque universelle et historique, ed. Jean Le Clerc (periodical: Amsterdam, 1686-93) BL.

Bierling, Friedrich Wilhelm, *Dissertatio theologica de origine mali* (Rinteln, 1719; repr. in Bierling, *Dissertationes selectae*, ed. M. Mulsow (Lecce, 1999) (unpaginated).

Bilfinger, Georg Berhard, *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae* (Frankfurt am Main, 1724) PFL.

Blount, Charles, *Anima mundi, or, An Historical Narration of the Opinions of the Ancients Concerning Man's Soul after this Life* (London, 1679) PFL.

—— *Great is Diana of the Ephesians or, The Original of Idolatry* (London, 1695) PFL.

Bluhme, Christophorus, *Exercitatio philosophica de eo quod pulchrum est in theologia naturali* (Copenhagen, 1732) GUB.

De Boekzaal van Europe, ed. Pieter Rabus (periodical: Rotterdam, 1692-1702) BL.

Bolingbroke, Henry St John, Viscount, *The Philosophical Works*, ed. R.Wellek (5 vols., New York, 1977).

—— *Political Writings*, ed. David Armitage (Cambridge, 1997).

Boulainvilliers, Henri de, *Œuvres philosophiques*, ed. Renée Simon (2 vols., The Hague, 1973-5).

—— *La Vie de Mahomed* ('Londres' [Amsterdam?], 1730) BL.

—— *Essais sur la noblesse de France contenans une dissertation sur son origine et établissement*, ed. J. F. de Tabary ('Amsterdam'[Rouen], 1732) YML.

—— *État de la France* (8 vols., 'à Londres', 1752) YSL.

—— *The Life of Mahomet* (London, 1743) BL.

—— M.L.C.D.C.D.B. [Monsieur le Comte etc.... Boulainvilliers], *Abrégé d'histoire universelle* (MS version, 2 vols.) IAS.

[Boulanger, Nicolas-Antoine], B.I.D.P.E.C., *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* ('Londres' [Amsterdam?], 1762) PFL.

[Boulenger de Rivery, Claude François-Félix], *Apologie de* L'Esprit des loix, *ou Réponse aux Observations de M. de L.P.* (Amsterdam, 1751) BL.

Boureau-Deslandes, André-François, *A Philological Essay, or Reflections on the Death of Free-Thinkers* (London, 1713) BL.

—— *Histoire critique de la philosophie* (3 vols., Amsterdam, 1737) BL.

—— *De Konst om zonder verdriet in de Weereld te leeven* (Amsterdam, 1740) AUB.

—— *De la certitude des connoissances ou Examen philosophique des diverses prérogatives de la raison et de la foi* ('Londres' [Amsterdam?], 1741) BL.

—— *Pygmalion ou la statue animée* (1742), in H. Coulet (ed.), *Pygmalions des Lumières* (Paris, 1998), 47-70.

—— *L'Apothéose du beau-sexe* ('à Londres' [Amsterdam?], 1712) YML.

—— *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant* (new edn. Amsterdam, 1758) AUB.

Boyle, Robert, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, ed. E. B. Davis and Michael Hunter (Cambridge, 1996).

Brink, Henricus, *Ongenoegsame satisfactie, gedaan door den auteur van het boek,* De Betoverde Weereld *genaamt* (Utrecht, 1692).

Brucker, Jakobus, *Historia philosophica doctrinae de ideis* (Augsburg, 1723) AUB.

—— *Otium vindelicum, sive maletematum historico-philosophicorum triga* (Augsburg, 1729) GUB.

—— *De Stratonis Lampsaceni atheismo dissertatio epistolaris, in Amoenitates literariae quibus variae observationes scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur*, vols. xiii-xiv (Frankfurt, 1730), 311-23 BL.

—— *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie von den Anfang der Welt bis auf die Geburt Christi* (2 vols., Ulm, 1731) BL.

—— *Historia critica philosophiae* (1st edn., 5 vols., Leipzig, 1742; repr. Hildesheim, 1975).

—— *Historia critica philosophiae* (2nd edn., 6 vols., Leipzig, 1767) BL.

[Bruzen de la Martinière, Antoine], *Entretiens des ombres aux Champs Élisées sur divers sujets d'histoire, de politique et de morale* (2nd edn., 2 vols., Amsterdam, 1723) UBA.

—— *Abrégé portatif du Dictionnaire géographique de La Martinière* (2 vols., The Hague, 1762).

Buddeus, Franz, *De Spinozismo ante Spinozam* (1701), repr. in Buddeus, Analecta, 309-59 BL.

—— *Elementa philosophiae instrumentalis* (2nd edn., 2 vols., Halle, 1706) BL.

—— *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (1717; new edn. Utrecht, 1737) UCLA.

—— *Analecta historiae philosophicae* (2nd edn. Halle, 1724) BL.

—— *Miscellanea sacra* (3 vols., Jena, 1727) KBJ.

—— *Introductio ad philosophiam stoicam ex mente M. Antonini* (Leipzig, 1729) BL.

—— *Compendium historiae philosophicae* (Halle, 1731) KBJ.

—— *Traité de l'athéisme et de la superstition* (Amsterdam, 1740) UCLA.

Burke, Edmund, *Pre-Revolutionary Writings* (Cambridge, 1993).

—— *Reflections on the Revolution in France* (1790; New York, 1987).

Burmannus, Franciscus (the younger), *Burmannorum pietas, gratissimae beati parentis memoriae communi nomine exhibita* (Utrecht, 1700) BL.

—— *'t Hoogste Goed der Spinozisten vergeleken met den* Hemel op Aarden (Enkhuizen, 1704) AUB.

Burmannus, Frans, *Exercitationum academicarum pars prior* [et posterior] (Rotterdam, 1688) AUB.

Burnet, Gilbert, *History of his Own Time* (6 vols., Oxford, 1833).

[Bury, Arthur], *The Naked Gospel* (London, 1690) BL.

Capasso, Giambattista, *Historiae philosophiae synopsis* (Naples, 1728) NBN.

Capitein, Jacobus Johannes, *Political-Theological Dissertation Examining the Question: Is Slavery Compatible with Christian Freedom or not?* (1742), trans. G. Parker in Parker, *Agony of Asar*, 81-132.

Carroll, William, *Spinoza Reviv'd* (London, 1709) BL.

—— *Spinoza Reviv'd, Part the Second, or, A Letter to Monsieur Le Clerc* (London, 1711) LDrW.

Challe, Robert, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche* (ed.) F. Deloffre and F. Moureau (Geneva, 2000).

Chaufepié, Jaques Georges, *Nouveau Dictionnaire historique et critique pour servir de supplément ou de continuation au Dictionnaire de... Pierre Bayle* (4 vols., Amsterdam, 1750) BL.

Chubb, Thomas, *A Discourse Concerning Reason with Regard to Religion* (London, 1731).

Clarke, Samuel, *The Works* (4 vols., London, 1738).

—— *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, (ed.) E. Vailati (Cambridge, 1998).

—— *A Third Defense of an Argument Made Use of in a Letter [by S. Clarke] to Mr Dodwel, to Prove the Immateriality and Natural Immortality of the Soul* (London, 1708).

Clement of Alexandria, *Protreptikos pros Hellenas (The Exhortation to the Greeks)*, trans. G. W. Butterworth (Loeb, 1919; Cambridge, Mass., repr. 1999).

Colerus, Johannes, *La Vie de B. de Spinoza* (The Hague, 1706) UCLA.

Collins, Anthony, *A Discourse of Free-Thinking* (London, 1713; repr. New York, 1984).

—— *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions* (London, 1707) BL.

—— *An Answer to Mr Clark's Third Defence of his Letter to Mr. Dodwell* (London, 1708) BL.

—— *Priestcraft in Perfection* (1709; 3rd edn. 1710) YBL.

—— *Discours sur la liberté de penser. Écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'esprits forts ou de gens qui pensent librement* ('à Londres' [The Hague], 1714) GUB.

—— *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (2nd edn. London, 1717) BL.

—— *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (London, 1724) BL.

Concina, Daniele, *Della religione rivelata contro gli ateisti* (2 vols., Venice, 1754) VBM.

Condillac, Étienne Bonnot de, *Essay on the Origin of Human Knowledge* (1746), ed. H. Aarsleff (Cambridge, 2001).

—— *Traité des sistêmes* (1749; Paris, 1991).

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de, *Vie de Voltaire*, vol. i ('Londres' [Paris?], 1791).

—— *Réflexions sur la Révolution de 1688, et celle du 10 août 1792* (n.p., n.d. [Paris, 1792]).

—— *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Paris, 1795) PBN.

Conti, Antonio, *Prose e poesie* (2 vols., Venice, 1739) NYPL.

—— *Illustrazione del Parmenide di Platone con una dissertazione preliminare* (Venice, 1743) VBM.

—— *Scritti filosofici*, ed. N. Badaloni (Naples, 1972).

Corpus des notes marginales de Voltaire, ed. T. Voronova (5 vols. thus far, Berlin, 1979-94).

Crousaz, Jean-Pierre de, *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne* (The Hague, 1733) UCLA.

Cudworth, Ralph, *The True Intellectual System of the Universe* (1678; 2 vols., New York, 1978).

—— *Systema intellectuale huius universi*, ed. and annotated by J. L. Mosheim (2 vols., Jena, 1733) AUB.

—— *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, ed. Sarah Hutton (Cambridge, 1996).

Cuffeler, Abraham, *Specimen artis ratiocinandi* (3 vols., 'Hamburg' [Amsterdam], 1684) BL.

Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae, ed. G. Canziani et al. (Milan, 2000).

Dale, Anthonie van, *De oraculis veterum ethnicorum* (1683; 2nd edn. Amsterdam, 1700) BL.

—— *Verhandeling van de Oude Orakelen der Heydenen* (1687; new edn. Amsterdam, 1718) HHL.

—— 'Aanmerkinge op de Getuigenisse wegens den Zaligmaker Jezus Christus Die men in Josefus vind', preface to Rabus, *Griekse, Latijnse*, p. xviii.

—— *Dissertatio super Aristea De LXX interpretibus* (Amsterdam, 1705) WLC.

Denyse, Jean, *La Vérité de la religion chrétienne démontrée par ordre géometrique* (Paris, 1719) BL.

Derham, William, *Dimostrazione della essenza, ed attributi d'Iddio del'opere della sua Creazione* (Florence, 1719) VBM.

Desaguliers, J. T., 'A Letter to the Translator (John Chaberlayne)2) Feb. 1718)', prefix to Nieuwentyt, *Religious Philosopher.*

Deschamps, Léger-Marie, *Œuvres philosophiques* (2 vols., Paris, 1993).

[Desfontaines, Abbé], *Lettres...à Monsieur l'Abbé Houtteville au sujet du livre de La Religion chrétienne prouvée par les faits* (Paris, 1722) MBN.

Des Maizeaux, Pierre, *La Vie de Monsieur de Saint-Évremond*, in vol. ii of *Œuvres de Monsieur de Saint-Évremond*, ed. P. Des Marzeaux (5 vols., Amsterdam, 1726) BL.

—— *La Vie de Monsieur Bayle*, in Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (5th edn. Amsterdam, 1740), i, pp. xvii-cxii.

Deurhoff, Willem, *Voorleeringen van de H. Godgeleerdheid* (Amsterdam, 1687) AUB.

Diderot, Denis, *Œuvres complètes*, ed. R. Lewinter (15 vols., Paris, 1969-73).

—— *Œuvres philosophiques*, ed. P. Vernière (Paris, 1990).

—— *Correspondance*, ed. G. Roth and J. Varloot (15 vols., Paris, 1955-70).

—— [based on Shaftesbury], *Essai sur le mérite et la vertu* (repr. Paris, 1998).

—— *Pensées philosophiques*, in Diderot, *Œuvres philosophiques*, 9-55.

—— *Additions aux Pensées philosophiques*, in Diderot, *Œuvres philosophiques* (1763; Paris,1990), 53-72.

—— 'De la suffisance de la religion naturelle' (1745), in *Œuvres*, ed. Versini, i. 55-64.

—— *La Promenade du sceptique* (1746), in Diderot, *Œuvres complètes*, i. 307-401.

—— *Lettre de M. Diderot au R.P. Berthier, Jésuite* (n.p. [Paris], 1751) YSL.

—— *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, in *Œuvres complètes de Diderot*, ed. J. Assezat, i (Paris, 1875), 343-428.

—— *Suite de l'Apologie de Mr. L'Abbé de Prades ou Réponse à l'instruction pastorale de Mr l'Évêque d'Auxerre* (1752; new edn. Amsterdam, 1753) PBN.

—— *De l'interprétation de la nature* (1753), in *Œuvres complètes*, 165-245.

—— *Political Writings*, trans. and ed. J. Hope Mason and Robert Wokler (Cambridge, 1992).

—— *Supplément au voyage de Bougainville*, ed. A. Adam (Paris, 1972).

—— *Œuvres*, ed. Laurent Versini (4 vols., Paris, 1994).

—— 'Chine', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, iii (1753), 339-41.

—— *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in Diderot, *Œuvres philosophiques*, ed. Vernière, 81-146.

—— and Alembert, Jean le Rond d', *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (17 vols., Paris, 1751-72).

—— 'Avertissement des éditeurs', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, iii (1753), pp. i-xvi.

—— and Daubenton, Louis-Jean-Marie, 'Animal', in Diderot and d'Alembert, *Encyclopédie*, i. 468-74.

Diels, Hermann (ed.), *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlin, 1901).

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks (1925; repr. 2 vols., Cambridge, Mass., 1995).

Dissertation sur la formation du monde (1738), ed. C. Stancati (Paris, 2001).

Doria, P. M., *Discorsi critici filosofici intorno all filosifia degl'antichi, e dei moderni* (Venice, 1724) VBM.

—— *La vita civile* (1709; new edn. Naples, 1729) FBN.

—— *Ragionamenti... ne' quali si dimostra la donna in quasi che tutte le virtù più grandi, non essere all'uomo inferiore* ('Francfort' [Naples], 1726) VBM.

—— *Filosofia di Pado Mattia Doria con la quale si schiarisce quella di Platone* (2 vols., 'Amsterdam' [Geneva?], 1728) VBM.

—— *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il signor Giovanni Locke ed alcuni altri moderni autori* (2 vols., 'Venice', 1732) VBM.

—— *Ragionamenti e poesie varie*, (Venice, 1737) VBM.

—— *Manoscritti napoletani*, ed. G. Belgioioso, A. Spedicati, P. da Fabrizio, and M. de Marangio (5 vols., Galatina, 1981-2).

—— *Lettere e ragionamenti vari dedicati alli celebri e sapientissimi signori dell'Accademia Etrusca* (3 vols., Perugina, 1741) PBP.

Dorn, Johann Christoph, *Bibliotheca theologia critica* (2 vols., Frankfurt, 1721) GUB.

Du Châtelet, émilie, marquise, *Réponse de Madame la marquise du Chastelet, à la Lettre que M. de Mairan... lui a écrite le 18. Février 1741* ('Bruxelles', 1741).

Du Marsais, César Chesneau, *Examen de la religion*, ed. Gianluca Mori (Oxford, 1998).

—— *Le Philosophe*, in Du Marsais (ed.), *Nouvelles Libertés*, 173-204.

—— (ed.), *Nouvelles Libertés de penser* ('Amsterdam', 1743) BL.

Durand, David, *La Vie et les sentiments de Lucilio Vanini* (Rotterdam, 1717).

Edelmann, Johann Christian, *Abgenöthigtes jedoch andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekentniss* (n.p. [Neuwied?], 1746) BL.

—— *Moses mit aufgedeckten Angesichte* (3 vols., 'Freyburg' [Berleburg], 1740) BL.

Edwards, Jonathan, *The Religious Affections* (1746; Edinburgh, 2001).

—— *The Freedom of the Will* (1753; Morgan, Pa., 1996).

De Eerste en Voornaamste Oorzaken van de Laatste Onlusten en het Verval van Koophandel binnen de stad Amsterdam ('Antwerpen' [Amsterdam?], 1747) KBH.

Empedocles, *The Extant Fragments*, ed. M. R. Wright (New Haven, 1981).

Enden, Franciscus van den, *Vrye Politieke Stellingen en Consideratien van Staat* (1665; Amsterdam, 1992).

—— *Kort Verhael van Nieuw Nederlants Gelegenheit, Deughden, Natuerlijke Voorrechten, en Byzondere Bequaemheidt ter Bevolkingh* (n.p. [Amsterdam], 1662) BL.

Entretiens sur divers sujets d'histoire et de religion entre Mylord Bolingbroke, et Isaac d'Orobio, rabin des Juifs portugais à Amsterdam ('Londres' [Paris?], 1770) BL.

Epictetus, *The Discourses*, ed. W. A. Oldfather (2 vols., Cambridge, Mass; 1925; repr. 2000).

[Episcopius, Simon], *Vrye Godes-dienst* (Knuttel 3753) (n.p., n.d. [1627]).

L'Europe savante (periodical: The Hague, 1718-20) BL.

Fabricius, Johannes Albertus, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianum adversus atheos... assuerunt* (Hamburg, 1725) AUB.

Falck, Nathaniel, *De daemonologia novatorum autorum falsa* (2nd edn. Wittenberg, 1694) BL.

[Faydit, Pierre Valentin], *Remarques sur Virgile et sur Homère et sur le style poëtique de l'Écriture-Sainte; où l'on refute les inductions pernicieuses que Spinoza, Grotius et Mr Le Clerc en ont tirées* (Paris, 1705) UCLA.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Démonstration de l'existence de Dieu* (2nd edn. Paris, 1713) BL.

Feuerlein, Jakob Wilhelm (praes.) and Roschmann, Tobias (resp.), *Dissertatio historico- philosophica de Xenophane* (Altdorf, 1729) GUB.

Finetti, Giovanni Francesco, *Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta bestia* (Venice, 1768) VBM.

Fletcher, Andrew, *The Political Works* (London, 1737) BL.

Fontenelle, Bernard Le Bovier de, *Histoire des oracles* (1686; new edn. Paris, 1698) BL.

—— *Traité de la liberté*, in [Du Marsais] (ed.), *Nouvelles Libertés*, 112-51 BL.

—— 'De la diversité des religions' (1695), ed. Alain Mothu, in A. Mothu and A. Sandrier (eds.), *Minora clandestina*, i: *Le Philosophe antichrétien* (Paris, 2003), 77-96.

—— *De l'origine des fables* (1724), ed. J. R. Carré (Paris, 1932).

Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Büchern, Urkunden, Controversien (Leipzig periodical) GUB.

Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans (London, 1712) PFL.

[François, Laurent], *Preuves de la religion de Jésus-Christ, contre les Spinosistes et Déistes* (4 vols., Paris, 1751) IAS.

Franklin, Benjamin, *Autobiography*, ed. L. W. Laboree et al. (New Haven, 1964).

[Frederick the Great], *Éloge du Sieur La Mettrie, médecin de la Faculté de Paris et member de l'Académie Roiale des Sciences de Berlin* (The Hague, 1752) AUB.

Fréret, Nicolas, *Œuvres complètes* (20 vols., Paris, 'an IV' [1796]) PFL.

—— *Œuvres philosophiques* ('Londres' [Paris ?], 1776).

—— *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, ed. S. Landucci (Florence, 1986).

Freudenthal, J. (ed.), *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten* (Leipzig, 1899).

The Genuine Speech of an Eminent Dutch Patriot Lately Made in the Assembly of the States General on the... General Peace (Knuttel 17830) (London, 1748) KBH.

[Gaultier, Abbé Jean-Baptiste], *Le Poëme de Pope intitulé* Essay sur l'homme *convaincu d'impiété* (The Hague, 1746) PBN.

—— Les Lettres persanes *convaincues d'impiété* (n.p., 1751) BL.

Genovesi, Antonio, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), in F. Venturi (ed.), *Illuminati italiani*, vol. v (Milan, 1965), 84-131.

—— *Elementa metaphysicae* (4th edn., 5 vols., Naples, 1760) BL.

—— *Elementorum artis logicocriticae libri V* (1745; 4th edn. Naples, 1759) VBM.

—— *Lettere filosofiche ad un amico provinciale* (2 vols., Naples, 1759) VBM.

Giannone, Pietro, *Opere*, ed. S. Bertelli and Giuseppe Ricuperati (Milan, 1971).

Goeree, Willem, *De kerklyke en weereldlyke historien* (new edn. Leiden, 1729) UCLA.

—— *Mosaize historie der hebreeuwse kerke* (4 vols., Amsterdam, 1700) AUB.

Gordon, George, *Remarks on the Newtonian Philosophy, as Propos'd by Sir Isaac Newton, in his* Principia Philosophiæ Naturalis... *Wherein the fallacies of the... demonstrations... are laid open and the philosophy itself proved to be false* (London, 1719) BL.

Graevius, J. G. (ed.), *Callimachi hymni, epigrammata, et fragmenta* (2 vols., Utrecht, 1697) BL.

Grau, Abraham de, *Historia philosophica* (2 vols., Franeker, 1674) BL.

Gravina, Gianvincenzo, *Orationes* (1699), ed. F. Lomonaco (Naples, 1997).

Gründliche Auszüge aus denen neuesten theologisch-philosophisch und philologischen Disputationibus welche auf denen hohen Schulen in Deutschland gehalten worden (11 vols., Leipzig, 1735-45) GUB.

[Gueudeville, Nicolas], *Critique du premier tome des* Avantures de Télémaque ('Cologne' [Amsterdam?], 1700).

Gundling, Nikolaus Hieronymus, 'Hobbesius ab atheismo liberatus', in *Observationum selectarum ad rem litterarium*, i (Frankfurt, 1707) YSL.

—— *Gundlingiana* (5 vols., Halle, 1715-28) YSL.

—— *Historiae philosophiae moralis pars prima* (Halle, 1726) BL.

—— *Vollständige Historie der Gelahrsamkeit* (5 vols., Frankfurt, 1734-6) YSL.

—— *Sammlung kleiner teutscher Schriften und Anmerckungen* (Halle, 1737) YSL.

Haigold, Johann Joseph, *Beylagen zum neuveränderten Russland* (2 vols., Riga-Mitau, 1769-70) BL.

Halma, François, *Aanmerkingen op't Vervolg van Philopater* (Utrecht, 1698) BL.

[Hamer, Petrus], 'Iiratiel Leetsosoneus', *Den Swadder, die E.W. op Cartesianen en Coccejanen Geworpen heeft, in sijn twee Deelen van Aardige Duivelarye* (Amsterdam, 1692) WLC.

Hanssen, Peter, *Anmerckungen über Johann Christian Edelmanns Irrthümer* (Lübeck, 1745) WUL.

Harenberg, Johann Christoph, *Die gerettete Religion, oder Gründliche Wiederlegung des Glaubensbekentnisses* [von...] *Johann Christian Edelmann* (Brunswick, 1747) WUL.

Hartsoeker, Nicolas, *Recueil de plusieurs pièces de physique où l'on fait principalement voir l'invalidité du système de Mr Newton* (Utrecht, 1722) BL.

Hase, T., and Lampe, F. A. (eds.), *Bibliotheca historico-philologico-theologica* (Bremen, 1718-20) BL.

Hassel, David, 'Voorreden' to Wittichius, *Ondersoek*, pp. i-ix KBH.

Hattem, Pontiaan van, *Den Val van 's Werelts Af-God, Ofte het Geloove der Heyligen* (4 vols., The Hague, 1718-27) KBH.

Hatzfeld, Johann Conrad Franz von, *The Case of the Learned* (London, 1724) BL.

Hatzfeld, Johann Conrad Franz von, pseud. 'Veridicus Nassviensis', *La Découverte de la vérité et le monde détrompé à l'égard de la philosophie* (The Hague, 1745) HARA.

Helvétius, Claude-Adrien, *De l'homme: de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1773; repr. 2 vols., Paris, 1989).

—— *Correspondance générale*, ed. A. Dainard et al. (3 vols., Toronto, 1981-91).

Herbelot de Molainville, *La Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient* (Paris, 1697) AUB.

Herslev, Georg Peter (pres.), *De vera notione miraculi* (Greifswald, 1752) UUL.

Heumann, Christoph August, *Acta philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia philosophica* (18 vols., Halle, 1715-27).

Histoire des ouvrages des savants, ed. Henri Basnage de Beauval (periodical: Rotterdam, 1687-1709) BL.

Historie der Gelehrsamkeit unserer Zeiten, darinne Nachrichten von neuen Büchern... ertheilet werden (12 parts but continuous pagination) (Leipzig, 1721-5) GUB.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. A. D. Lindsay (1914; repr. London, 1962).

Holberg, Ludvig, *Memoirs*, ed. S. E. Fraser (Leiden, 1970).

—— *Remarques sur quelques positions, qui se trouvent dans* L'Esprit des loix (Copenhagen, 1753) BL.

Hooghe, Romeyn de, *Spiegel van Staat des Vereenigde Nederlands* (2 vols., Amsterdam, 1706) BL.

—— *Nieuw Oproer op Parnassus* (The Hague?), n.d. [1690?] AUB.

—— *Postwagen-Praetjen tussen een Hagenaer, Amsterdammer Beneficiant, Schipper en Frans Koopman* (n.p. [The Hague?], 1690) AUB.

—— *De Nyd en Twist-sucht nae 't Leeven Afgebeedt* (Utrecht, 1690) BL.

Hoogstraten, D. van, and Schuer, J. L., *Groot Algemeen Historisch, Geographisch, Genealogisch en Oordeelkundig Woordenboek* (7 vols., Amsterdam, 1733) BL.

Hornius, Georgius, *Historiae philosophiae libri septem* (Leiden, 1655) AUB.

[Houbraken, Arnold], *Philalethes Brieven* (2 vols., Amsterdam, 1713) AUB.

Houtteville, Alexandre Claude François, *La Religion chrétienne prouvée par les faits* (1722; 2 vols., Paris, 1740) UCLA.

Hume, David, *Treatise of Human Nature* (1739; Buffalo, NY, 1992).

—— 'Of Superstition and Enthusiasm' (1741), in *Hume on Religion*, ed. R. Wolheim (1963; London, 1971).

—— *Essays Moral, Political and Literary*, ed. E. F. Miller (1741; Indianapolis, 1985).

—— *Dialogues Concerning Natural Religion,* in *Hume on Religion*, ed. R. Wolheim (1966; London, 1971), 99-204.

—— *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), ed. E. Steinberg (2nd edn. Indianapolis, 1993).

—— *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751; Indianapolis, 1957).

—— *The Natural History of Religion* (1757), in *Principal Writings on Religion*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford, 1993), 134-93.

Hutcheson, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. A. Garrett (Indianapolis, 2002).

Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad, *Tahafut al-tahafut* (The Incoherence of Incoherence), E-text edition trans. Simon van den Bergh (n.p., n.d.).

—— *Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, trans. Ch. Genequand (Leiden, 1984).

Jäger, Johann Wolfgang, *Spinocismus sive Benedicti Spinosae famosi atheistae vita et doctrinalia* (Tübingen, 1710) JUB.

[Jaquelot, Isaac], *Dissertations sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité... par la réfutation du système d'Épicure et de Spinoza* (The Hague, 1697) BL.

—— *Conformité de la foi avec la raison; ou Défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le* Dictionnaire... *de Mr Bayle* (Amsterdam, 1705) BL.

—— *Examen de la théologie de Mr. Bayle* (Amsterdam, 1706) BL.

Jelles, Jarig, *Belydenisse des algemeenen en christelyken geloofs* (1684; Macerata, 2004).

Jenichen, Gottlob Friedrich, *Historia Spinozismi Leenhofiani* (Leipzig, 1707) BL.

Jens, Petrus, *Examen philosophicum sextae definitionis Part. 1 Eth. Benedicti de Spinosa* (Dordrecht, 1697).

Jöcher, Christian Gottlieb, *Allgemeines gelehrten Lexicon* (4 vols., Leipzig, 1750).

Johnson, Samuel, *An Argument Proving that the Abrogation of King James by the People of England from the Royal Throne... was According to the Constitution* (London, 1692) BL.

[Joly, Philippe Louis], *Remarques critiques sur le Dictionnaire de Bayle* (1748; 2nd edn., 2 vols., Paris, 1752) AUB.

Jordan, Charles Étienne, *Histoire de la vie et des ouvrages de Mr La Croze, avec des remarques de cet auteur sur divers sujets* (Amsterdam, 1741) BL.

Journal littéraire (periodical: The Hague, 1713-22, 1729-39).

[Jurieu, Pierre], *Le Philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu* (Amsterdam, 1706) BL.

De Koeckoecx-Zangh van de Nachtuylen van het Collegie Nil Volentibus Arduum (Knuttel 11543) (Zwolle, 1677) AUB.

Justin Martyr, St, *Apologies I et II avec Tryphon: la philosophie passe au Christ*, trans. L. Pautigny and G. Archambault (Condé-sur-l'Escaut, 1982).

Kant, Immanuel, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747), in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. i (Berlin, 1902), 5-181.

[Katephoros, Antonios], *Vita di Pietro il Grande Imperador della Russia* (Venice, 1736) BL.

King, Josiah, *Mr Blount's Oracles of Reason Examined and Answered* (Exeter, 1698) LDrW.

Knutzen, Matthias, 'Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber und drei ungleichen Religionsgästen, gehalten zu Altona', in Pfoh, *Matthias Knutzen*, 45-55.

—— 'Schriften', in vol. ii of J. Ch. Edelmann, *Moses* ('Freyburg' [Berleburg], 1740).

Koelman, Jacobus, *Ericus Walten, Quanswijs Apologist* (Knuttel 13321) (Amsterdam, 1689) AUB.

—— *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie Grondig Ontdekt* (Amsterdam, 1692) AUB.

—— *Wederlegging van B. Bekkers Betoverd Wereldt* (Amstedam, 1692) BL.

[Koerbagh, Adriaen], *Een Bloemhof van Allerley Lieflijkheyd sonder Verdriet* (Amsterdam, 1668) HKB.

—— *Een Ligt Schijnende in Duystere Plaatsen*, ed. H. Vandenbossche (Brussels, 1974).

Kortholt, Christian, *De tribus impostoribus magnis* (Kiel, 1680) BL.

K[uyper], F[rans], *Bewys dat noch de Schepping van de Natuur, noch de Mirakelen, die de H. Schrift Vertaalt, op Eenigerhande Wijz, Teegen de Natuurlijke Reeden Strijdig zijn* (Amsterdam, 1685) AUB.

La Beaumelle, Laurent Angliviel de, *Mes pensées ou Le qu'en dira-t-on*, ed. C. Lauriol (Geneva, 1997).

—— , L.B.L.D.A., *L'Asiatique tolérant* ('Paris' [Amsterdam], 1748) AUB.

La Beaumelle, Laurent Angliviel de, *Suite de la defénse de* L'Esprit des loix (1751; repr. Geneva, 1753) IAS.

[La Court, Johan] *Consideratien van Staat, Ofte Politike Weeg-Schaal* (1660; Amsterdam, 1662) LUB.

—— and La Court, Pieter de, *Politike Discoursen* (2 vols., Amsterdam, 1662) LUB.

[La Court, Pieter de], *Interest van Holland, ofte gronden van Hollands-Welvaren* (Amsterdam, 1662) BL.

—— *Aanwijsing der Heilsame Politike Gronden en Maximen van de Republike van Holland en West-Vriesland* (Leiden, 1669) BL.

—— *The True Interest and Political Maxims of the Republic of Holland and West-Friesland Written by John de Witt and Other Great Men in Holland* (London, 1702) BL.

La Croze, Mathurin Veyssière de, *Entretiens sur divers subjets d'histoire, de littérature, de religion et de critique* ('Cologne' [Amsterdam], 1711) BL.

—— *Abrégé chronologique de l'histoire universelle*, ed. J. H. S. Formey (1754; new edn. Leiden, 1799) AUB.

—— *Merkwaardig en Zonderling Mond-gesprek, Tusschen een Gereformeerd Christen en een Portugeesche Jood mitsgaders de Bekering dezer Laatste*, trans from French (Amsterdam, 1757) AUB.

—— *Dissertations historiques sur divers sujets* (Rotterdam, 1707) PFL.

—— *Historical and Critical Reflections upon Mahometanism and Socinianism in Four Treatises*, 151-254, PFL.

Lahontan (or La Hontan), Louis Armand Lom d'Arce, baron de, *Nouveaux Voyages dans l'Amérique septentrionale* (3 vols., The Hague, '1703' [1702]) BL.

—— *Voyages du baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale* (2 vols., Amsterdam, 1705) AUB.

—— *Suite du Voyage de l'Amérique, ou Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage de l'Amérique* (Amsterdam, 1728) BL.

La Mettrie, Julien Offray de, *La Volupté*, in *Œuvres philosophiques* (1987), ii. 87-137.

—— *Histoire naturelle de l'âme* (The Hague, 1745) BL.

—— *L'Homme machine* (Leiden, 1748) BL.

—— *Man a Machine: Translated from the French of the Marquiss d'Argens* (Dublin, 1749) BL.

—— *Œuvres philosophiques* (2 vols., Paris, 1987).

—— *Réponse à l'auteur de la Machine terrassée* (1749), *Corpus*, 5/6 (1987), 149-66.

—— *Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux* (1750), *Corpus*, 5/6 (1987), 167-79.

—— *Discours préliminaire,* in *Œuvres philosophiques* (1751; 2 vols., Amsterdam, 1753) BL.

—— *Anti-Sénèque, ou Discours sur le bonheur,* in *Œuvres philosophiques* (1987), ii. 237-95.

—— *Machine Man and Other Writings*, ed. Ann Thomson (Cambridge, 1996).

Landucci, Sergio (ed.), 'Appendice: la polémique entre Jurieu et Saurin', in [Jean Lévesque de Burigny], *De l'examen de la religion*, 77-129.

Lange, Joachim, *Kurtzer Abriss derjenigen Lehr-Sätze welche in der Wolffischen Philosophie der natürlichen und geoffenbahrten Religion nachtheilig sind* (n.p. [Halle?], n.d. [1736]) BL.

—— *Der philosophische Religions-Spötter* (Leipzig, 1736) WHA.

—— 'Jucundus de Laboribus', *Freye Gedancken von Realis de Vienna Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes* (1710), in S. Wollgast (ed). *Gabriel Wagner (1660-717): Ausgewählte Schriften* (Stuttgart, 1997), 461-532.

La Placette, Jean, *Traité de la conscience* (Amsterdam, 1699).

L[a] P[orte], Abbé Josephe de, *Observations sur* L'Esprit des loix, *ou L'Art de lire ce livre, de l'entendre, d'en juger* (Amsterdam, 1751) BL.

Larkin, S., *Correspondance entre Prosper Marchand et le marquis d'Argens* (Oxford, 1984).

Larousse, Pierre (ed.), *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle, français, historique, géographique, mythologique, bibliographique, littéraire, artistique, scientifique, etc.* (Paris, 1866-[90]).

Lau, Theodor Ludwig, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo, homine* (1717), in M. Pott (ed.), *Philosophische clandestina der deutschen Aufklärung*, ser. 1, vol.i (Stuttgart, 1992), 55-104.

—— *Meditationes, theses, dubia philosophico-theologica* (1719), in M. Pott (ed.), *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, sec. 1, vol. i (Stuttgart, 1992), 105-52.

Le Clerc, Jean, *Règles de critique, Bibliothèque universelle*, 10 (1688), 309-78.

—— *Sentimens de quelques théologiens de Hollande* (Amsterdam, 1685) BL.

—— *De l'incrédulité où l'on examine les motifs et les raisons générales qui portent les incrédules à rejeter la religion chrétienne* (1696; 2nd edn. Amsterdam, 1714) PFL.

—— *Ars critica* (2 vols., Amsterdam, 1697) BL.

—— *Parrhasiana; or Thoughts upon Several Subjects* (London, 1700) BL.

—— *The Lives of the Primitive Fathers* (London, 1701) WLC.

—— *A Funeral Oration upon the Death of Mr Philip Limborch, Professor of Divinity among the Remonstrants at Amsterdam* (London, 1713) BL.

—— *Epistolario*, ed. M. Sina and M. Grazia (4 vols., Florence, 1987-97).

Leenhof, Frederik van, *De Prediker van de Wijzen en Magtigen Konink Salomon* (Zwolle 1700) AUB.

—— *Het Leven van den Wijzen en Magtigen Konink Salomon* (Zwolle, 1700) AUB.

—— *Den Hemel op Aarden; of een Korte en Klare Beschryvinge van de Waare en Stantvastige Blydschap, zoo naar reden als de H. Schrift voor alle slag van menschen* (2nd edn. Amsterdam, 1704) AUB.

Leibniz, G. W., *Opera omnia, nunc primum collecta*, ed. Ludovicus Dutens (6 vols., Geneva, 1768) BL.

—— *Protogaea* (1692), ed. Jean-Marie Barrande (Toulouse, 1993).

—— *Political Writings*, trans. and ed. P. Riley (1972; 2nd edn. Cambridge, 1988).

—— *Philosophical Essays*, ed. and trans. R. Ariew and D. Garber (Indianapolis, 1989).

—— *Philosophical Writings*, ed. G. H. R. Parkinson (London, 1973).

—— *New Essays on Human Understanding*, ed. P. Remnant and J. Bennett (Cambridge, 1996).

—— *Theodicy*, trans E. M. Huggard, ed. A. Farrer (LaSalle, Ill., 1985).

—— *Discours* (1716) ['Lettre de Mr G. G. de Leibniz sur la philosophie chinoise'], in Leibniz, *Opera omnia*, iv/1. 169-210.

The Leibniz-Clarke Correspondence, ed. H. G. Alexander (1956; Manchester, new edn. 1998).

Leidekker, Melchior, *Historische en Theolgische Redeneringe over het Onlangs Uitgegeve Boek van den Seer Vermaarden Balthsar Bekker* (Utrecht, 1692) WLC.

—— *Verder Vervolg van de Kerkelyke Historie, van de Hr Hornius Beginnende met het Jaar 1666* (Amsterdam, 1696) UCLA.

—— *Dissertatio historico-theologica De vulgate nuper cl. Bekkeri volumine* (Utrecht, 1692) GUB.

Leland, John, *A View of the Principal Deistical Writers* (3 vols., London, 1755-7; repr. New York, 1978).

Lelarge de Lignac, Abbé Josephe-Adrien, *Lettres à un Amériquain sur* l'Histoire naturelle générale et particulière *de M. de Buffon* ('Hambourg' [Paris], 1751) PBN.

——, *Élémens de métaphysique tirés de l'experience: ou Lettres à un matérialiste* (Paris, 1753) PBN.

Lenglet Dufresnoy, Nicolas, *Méthode pour étudier l'histoire* (4 vols., Paris, 1729) WLC.

—— *Histoire de la philosophie hermétique* (3 vols., Paris, 1744) WLC.

—— *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières* (2 vols., Avignon, 1751) WLC.

—— *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa* ('Bruxelles' [Amsterdam], 1731) BL.

Leti, Gregorio, *La Monarchie universelle de Louys XIV* (2 vols., Amsterdam, 1688-90) BL.

—— *Teatro Belgico* (2 vols., Amsterdam, 1690) BL.

—— *Raguagli historici e politici* (2 vols., Amsterdam, 1700) BL.

Lettre de M, maître en chirurgie, à M*, médecin sur le livre intitulé* 'Histoire naturelle de l'âme', *Corpus*:, 5/6 (1987), 113-30.

Lettre de M.N...à un de ses amis. Où il dit son sentiment sur les Parrhasiana [of Le Clerc] (n.p. n.d.) LUB.

Lettre du Chevalier...à Mylord... sur le danger que court la liberté angloise (n.p. [Amsterdam], 1718) LUB.

Lettres sur la vie et sur la mort de Monsieur Louis de Wolzogue (Amsterdam, 1692) BL.

Leuckfeld, Georg, *Die verführliche Atheisten Hauffe und das ungottische Wesen unter den Christen* (Frankfurt, 1699) GUB.

Lévesque de Burigny, Jean, *Théologie payenne* (2 vols., Paris, 1754) UCLA.

—— *Histoire de la philosophie payenne* (2 vols., The Hague, 1724) BL.

—— *De l'examen de la religion*, ed. S. Landucci (Oxford, 1996).

—— (attrib. to 'M. Fréret'), *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (n.p. [Paris?], 1767) BL.

Lévesque de Pouilly, Louis-Jean, *Théorie des sentimens agréables* (Paris, 1774) WLC.

Leydekker, Jacobus, *Dr Bekkers Philosophise Duyvel* (Dordrecht, 1692) BL.

Lilienthal, Michael, *Theologische Bibliothec* (Königsberg, 1741) BL.

Locke, John, *Epistola de tolerantia, ed. R. Klibansky* (Oxford, 1968).

—— *Political Writings*, ed. David Wootton (London, 1993).

—— *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (1960; repr. Cambridge, 1991).

—— *The Second Treatise of Government* (c.1681), in Locke, *Political Writings*, 261-387.

—— *A Third Letter for Toleration* (London, 1692) DrWL.

—— *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford, 1975).

—— *The Reasonableness of Christianity* (1695), ed. G. W. Ewing (repr. Washington, 1989).

—— *Some Thoughts Concerning Education*, ed. J. W. and J. S. Yolton (Oxford, 1989; repr. 2003).

—— *The Correspondence of John Locke*, ed. E. S. De Beer (8 vols., Oxford, 1976-89).

Loescher, Valentin Ernst, *Praenotiones theologicae contra naturalistarum et fanaticorum omne genus atheos, deistas, indifferentistas, antiscriptuarios*, etc. (Wittenberg, 1708) BL.

Lucas, Jean-Maximilien, *La Vie de Monsieur Benoit de Spinosa*, in S. Berti (ed), *Trattato dei tre impostori* (Turin, 1994), 1-58.

Luzac, élie, *Bibliothèque impartiale*, vol. i (Leiden, 1750) GUB.

—— *L'Homme plus que machine* ('à Londres' [Leiden?], 1748) AUB.

—— *Essai sur la liberté de produire des sentimens* ('au pays libre pour le bien public' [Amsterdam?], 1749) AUB.

Mably, Gabriel Bonnot de, *Collection complète des œuvres de l'Abbé de Mably* (15 vols., Paris, 'l'an III de la République' [1794/5]) PFL.

—— *Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* (2 vols., Paris, 1740) YBL.

—— *Le Droit public de l'Europe fondé jusqu'en l'année 1740* (2 vols., Paris, 1746) YML.

—— *Observations sur les Grecs* (1749; 2nd edn. Geneva, 1766) YSL.

—— *Observations sur les Romains* (2 vols., Geneva, 1751) YSL.

—— *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique* (1783), in *Collection complète*, viii. 337-85.

—— *Du gouvernement et des lois de Pologne* (1770), in *Collection complète*, viii. 1-336.

MacLaurin, Colin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries* (1748; 2nd edn. London, 1750) BL.

McKenna, Antony (ed.), *Pierre Bayle: témoin et conscience de son temps* (Paris, 2001).

M.A.F.C., *Lettres sur les Hollandois* ('Londres' [Amsterdam?], 1735) LUB.

Maffei, Scipio, *Arte magica dileguata* (2nd edn. Verona, 1750) PBP.

—— *Arte magica annichilata libri tre* (Verona, 1754) NBN.

Maichelius, Daniel, *De philosophia theologiae domina et serva* (Tübingen, 1737) WHA.

[Maillet, Benoît de?], 'Sentimens des philosophes sur la nature de l'âme', *La Lettre clandestine*, 4 (1995), 21-9.

Malebranche, Nicolas, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (1708), ed. A. Robinet, *Œuvres complètes*, xv (Paris, 1958).

—— *Dialogues on Metaphysics and Religion*, ed. N. Jolley and D. Scott (Cambridge, 1997).

—— *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*, ed. J. Moreau (Paris, 1947).

Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye (2 vols., Indianapolis, 1988).

—— *The Virgin Unmask'd* (London, 1709) BL.

—— *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* (London, 1720) BL.

Marchand, Prosper, *Dictionnaire historique* (2 vols., The Hague, 1758) BL.

Marcus Aurelius, *Meditations*, ed. C. R. Haines (1916; Cambridge, Mass., repr. 1994).

Maréchal, Sylvain, *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (Brussels, 1833).

Masius, Hector Gottfried, *Dissertationes academicae* (2 vols., Hamburg, 1719) BPK.

Mastricht, Petrus van, *Novitatum Cartesianarum gangraena* (Amsterdam, 1677) WHA.

Maupertuis, Pierre-Louis M. de, *Œuvres de Mr de Maupertuis* (new edn., 4 vols., Lyons, 1756) AUB.

—— 'Sur les loix de l'attraction', *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, 1732 (Paris, 1735), 343-62.

—— 'Essai de philosophie morale', in *Œuvres*, i. 171-252.

Mavrocordatos, Nicolaos, *Les Loisirs de Philothée*, ed. C. Dimaras (Athens, 1989).

—— *Les Loisirs de Philothée/Philothéou Parerga*, ed. and trans. Jacques Bouchard (Montréal, 1989).

[M. de R.] *Apologie de* L'Esprit des loix *ou Réponses aux Observations de M. de L.P.* (Amsterdam, 1751) BL.

Memorie van Rechten by Mr Adraen Bakker... in de Criminiele Saak Tegens Romein de Hooge, etser (Amsterdam, 1690) BL.

Mendelssohn, Moses, *Philosophical Writings*, ed. D. O. Dahlstrohm (Cambridge, 1997).

Meslier, Jean, *Le Testament*, ed. R. Charles (3 vols., Amsterdam, 1864).

Meyer, Johann, *Die Närrische Welt in ihrer Narrheit, oder Endeckte Quellen der Atheisterey und Freydenckerey* (Breslau, 1752) GUB.

[Meyer, Lodewijk] *De jure ecclesiasticorum* (Amsterdam, 1665) BL.

—— *Philosophia S. Scripturae interpres* (Eleutheropoli [Amsterdam], 1666) BL.

—— *Philosophie d'Uytleghster der H. Schrifture* (Vrystadt [Amsterdam], 1667) KBH.

Mirabaud, Jean Baptiste, *Le Monde, son origine et son antiquité* (2 vols., 'Londres', 1751) BL.

Molinaeus, Johannes, *De* Betoverde Werelt *van D. Balthazar Bekker Onderzogt en Wederlegdt* (Rotterdam, 1692) GUB.

Molyneux, William, *The Case of Ireland* (Dublin, 1698) BL.

Moniglia, Tommaso Vincenzo, *Dissertazione contro i fatalisti* (2 vols., Lucca, 1744) PBP.

—— *Dissertazione contro i materialisti e altri increduli* (2 vols., Padua, 1750) PBP.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de, *Œuvres complètes*, ed. D. Oster (Paris, 1964).

—— *Lettres persanes* ('Cologne' [Amsterdam], 1721), in Montesquieu, *Œuvres complètes*, 61-151.

—— *De L'esprit des lois*, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, 528-808.

—— *Défense de L'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, 808-22.

Montgomerie, Sir James, *Great Britain's Just Complaint* (n.p., 1692) BL.

[Morelly], *Essai sur le cœur humain, ou Principes naturels de l'éducation* (Paris, 1745) PBN.

—— *Le Prince: les délices des cœurs* (2 vols., Amsterdam, 1751) PBN.

—— [*Basiliade*], *Naufrages des isles flottantes, ou Basiliade* (2 vols., 'Messine' [Paris?], 1753) PBN.

—— *Code de la nature, ou Le Véritable Esprit de ses loix* ([Amsterdam?] 1755) PFL.

Morgan, Thomas, *The Moral Philosopher* (1737; Repr. New York 1977).

Mosheim, J. L., 'Notes' to R. Cudworth, *Systema intellectuale huius universi* (2 vols., Jena, 1733) AUB.

—— *Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae* (Kiel, 1720) BL.

—— *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte* (1746; 2 vols., Hildesheim, 1998).

Mothu, A., and Sandrier, A. (eds.), *Minora clandestina*, vol. i (Paris, 2003).

Moyle, Walter, *The Whole Works of Walter Moyle, Esq.* (London, 1727) BL.

Münter, Balthasar, *Theologiae naturalis polemicae specimen exhibens historiam et refutationem systematis illius quod a Benedicto de Spinoza nomen habet* (n.p., 1758) GUB.

Musaeus, Johann, *Ableinung des ausgesprengten abscheulichen Verleumdung ob wäre... in Jena eine neue Secte, der so genannten Gewissener entstanden* (Jena, 1674) WHA.

—— *Tractatus theologico-politicus... ad veritatis lancem examinatus* (Jena, 1674) CRL.

Nadere Aanmerkingen op de Drie Artykelenm, als meede Aanspraken van en aan de Burgers van Amsterdam, die op den Colveniers Doelen zyn Vergadert (Knuttel 17984) (Amsterdam, 1748) KBH.

Nannestad, Christian, *De libertate philosophandi* (Copenhagen, 1719) GUB.

Neuer Zeitungen van gelehrten Sachen (Leipzig periodical) GUB.

Newton, Isaac, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Amsterdam, 1714).

—— *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (2 vols., London, 1729).

Nieto, David, *Matteh Dan* (London, 1714).

Nieuhoff, Bernard, *Over Spinozisme* (Harderwijk, 1799).

Nieuwentyt, Bernard, *Gronden van Zekerheid* (Amsterdam, 1720) BL.

—— *The Religious Philosopher, or The Right Use of Contemplating the Works of the Creator* (1718; 3rd edn., 3 vols., London, 1724).

—— *L'Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature* (Amsterdam, 1727) BL.

Notice des écrits les plus célèbres, tant imprimés que manuscrits, qui favorisent l'incrédulité, ou dont la lecture est dangereuse aux esprits foibles (c.1744), *La Lecture clandestine*, 2 (1993), 178-92.

Notice historique sur le marquis d'Argens à la cour de Prusse et ses ouvrages, in *Mémoires du marquis d'Argens* (new edn. Paris, 1807), 1-114 PrF.

Nouvelle Bibliothèque germanique (periodical: Amsterdam, 1746-59, from 1750 ed. J. H. S. Formey).

[Oeder, Georg Ludwig], *Anmerckungen über die Vorrede des wertheimischen Bibelwerks*. (Frankfurt, 1736) WHA.

Olivet, Abbé d', *Histoire de l'Académie française depuis 1652 jusqu'à 1700* (Amsterdam, 1730) GUB.

Orobio de Castro, Isaac [Balthasar], *Certamen philosophicum* (2nd edn. Amsterdam, 1703) BL.

Ostermann, A. I., *Einrichtung der Studien Ihro Kayserl: Majest. Petri des Andern Kaysers und Souverains von Gantz Russland* (n.p., 1730) BL.

Paine, Thomas, *Rights of Man* (1790), ed. E. Foner (New York, 1985).

Papin, Isaac, *The Toleration of Protestants, and the Authority of the Church* (London, 1733) BL.

Philipps, J. Th., *Dissertatio historico-philosophica de atheismo* (London, 1716) UCLA.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Oration on the Dignity of Man*, in E. Cassirer and P. O. Kristeller (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago, 1948), 233-54.

—— *The Heptaplus* (1489), in Giovanni Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, ed. P. J. W. Miller. (1965; Indianapolis, repr. 1998), 67-174.

Pinto, Isaac de, *Précis des arguments contre les matérialistes* (The Hague, 1740) BL.

Plato, *Timaeus*, ed. H. D. P. Lee (Harmondsworth, 1965).

Plouquet, Godfroy, *Dissertatio de materialismo* (Tübingen, 1751) GUB.

Pluquet, Abbé François, *Examen du fatalisme* (3 vols., Paris, 1757) UCLA.

Polignac, Melchior, cardinal de, *L'Anti-Lucrèce* (2 vols., Paris, 1750) UCLA.

Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate anima* [On the Immortality of the Soul], in E. Cassirer and P. O. Kristeller (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago, 1948), 280-381.

Pontoppidan, Eric, *Abhandlung von der Neuigkeit der Welt* (2 vols., Copenhagen, 1758) GUB.

—— *Kraft der Wahrheit den atheistischen und naturalistischen Unglauben zu besiegen* (Copenhagen, 1763) GUB.

—— *Sanheds Kraft til at Overwinde den Atheistike og Naturalistike Vantroe* (Copenhagen, 1768) CRL.

Poppo, Volckertsz Conrad, *Spinozismus Detectus* (Weimar, 1721) HUB.

Portalis, J. E. M., *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle* (1798; 3rd edn., 2 vols., Paris, 1834) PFL.

Poulain de La Barre, François, *The Equality of the Sexes*, ed. D. M. Clarke (Manchester, 1990).

Prades, Jean-Martin de, *Thèse soutenue en Sorbonne le 18 novembre 1751* (Amsterdam, 1753) PBN.

Pratje, J. H., *Historische Nachrichten von Joh. Chr. Edelmanns, eines beruchtigten Religionspötters* (Hamburg, 1755) BL.

Préface historique et critique sur les ouvrages de M. Antoine Arnauld (1777), in *Œuvres de Arnauld*, x. 39-377.

Pritius, Johann Georg, *De atheismo et in se foedo, et humano generi noscio* (Leipzig, 1695).

Proast, Jonas, *The Argument of the Letter Concerning Toleration Briefly Consider'd and Answer'd* (Oxford, 1690).

Proast, Jonas, *A Third Letter Concerning Toleration* (Oxford, 1691) DrWL.

Prokopovich, Feofan, *Vorschläge wie ein Printz in der christlichen Religion soll unterrichtet werden* (n.p., n.d. [1750?]) BL.

—— *Peters des Grossen Geistliches Reglement* (St Petersburg, 1721) BL.

Raap, Daniel, *Korte Schets of Dag-Verhaal van het tegenwoordig Gedrag der Burgeren van Amsterdam* (Knuttel 17961B) (Amsterdam, 1748) HKB.

Rabus, Pieter, *Griekse, Latijnse en Neerduitse Vermakelykheden der Taalkunde* (2nd edn. Rotterdam, 1692) BL.

Radicati di Passerano, Alberto, *A Philosophical Dissertation upon Death* (London, 1732) BL.

—— *Twelve Discourses Concerning Religion and Government, Inscribed to all Lovers of Truth and Liberty* (2nd edn. London, 1734) BL.

—— *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes* (Rotterdam, 1736) BL.

—— *A Succinct History of Priesthood, Ancient and Modern* (London, 1737) YBL.

—— *Sermon préché dans la grande assemblée des Quakers de Londres par le fameux frère E. Elwall dit l'Inspiré* ('Londres' [Rotterdam?], 1737).

—— *Christianity set in a True Light in XII Discourses, Political and Historical by a Pagan Philosopher Newly Converted* (London, 1730).

—— *La Religion Muhammédane comparée à la paienne de l'Indostan, par Ali-Ebn-Omar* ('Londres' [Rotterdam?], 1737).

—— *A Parallel between Muhamed and Sosem, the Great Deliverer of the Jews by Zelim Musulman* (London, 1732) YBL.

Ramsay, Andrew Michael, *Les Principes philosophiques de la religion naturelle et révélée*, ed. G. Lamoine (Paris, 2002).

—— *Anecdotes de la vie de M. Andre Michel de Ramsay*, in Baldi, *Verisimile, non vero*, 423-76.

Raynal, Guillaume Thomas François, *Histoire du stadhoudérat depuis son origine jusqu'à présent* (4th edn. The Hague, 1748) KB.

Réaumur, René-Antoine Feschault de, 'Remarques sur les coquilles fossilles de quelques cantons de la Touraine', *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, 1720 (Paris, 1722), 400-16.

—— *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes* (7 vols., Paris, 1734-42) IAS.

Reimmann, J. F., *Versuch einer Einleitung in die Historiam literariam* (6 vols., Halle, 1713) GUB.

—— *Historia universalis atheismi et atheorum* (Hildesheim, 1725) UCLA.

—— *Historia philosophia Sinensis* (new edn. Brunswick, 1741) GUB.

Reland, Adriaan, *La Religion des Mahometans*, trans. D. Durand (1705; 2 vols., The Hague, 1721) BL.

—— *Of the Mahometan Religion*, in *Four Treatises*, 1-150 PFL.

—— *Dissertationum miscellanearum* (3 vols., Utrecht, 1706) GrUB.

Rencontre de Bayle et de Spinosa dans l'autre monde ('Cologne' [Amsterdam], 1711) WLC.

Ries, Franz Ulrich (praes.), and Hermann, Wilh. Lud. (resp.), *Dissertatio philosophica de atheis, eorumque stultitia* (Marburg, 1725) GUB.

[Risteau, François], *Réponse aux questions sur* L'Esprit des loix (Amsterdam, 1751) BL.

Roggeveen, Jacob, 'Voor-reden' to van Hattem, *Den Val*, vol. i (The Hague, 1718) KBH.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*, ed. G. D. H. Cole, J. H. Brumfitt, J. C. Hall, and P. D. Jimack (repr. London, 1993).

—— *A Discourse on the Origin of Inequality*, in Rousseau, *Social Contract*, 31-126.

—— *The Confessions*, ed. Chr. Kelly et al. (Hanover, NH, 1995).

[Rousset de Missy, Jean], j.l.r., *Réponse à la dissertation de M. de La Monnoye sur le 'Traité des trois imposteurs'* (Rotterdam, 1716).

—— *La Liberté de penser défendue contre les attaques du clergé* (n.p. [The Hague], 1717) GUB.

—— *Le Chevalier de St George réhabilité dans sa qualité de Jaques III* (Knuttel 16135) ('Whitehall' [The Hague?], 1713) KBH.

—— [R.D.M.], *Les Intérêts et la tranquilité de l'Europe défendus...* (Knuttel 17829) (n.p., 1748) KBH.

—— L.C.R.D.M.A.D.P., 'Avertissement sur cette cinquième edition', in *Du gouvernement civil, par Mr. Locke* (Amsterdam, 1755) AUB.

Ruyter, Johan, *Funus philosophico theologicum* (Groningen, 1708) UCLA.

Ryssenius, Leonardus, *Dagon: den Politiken Afgod Verbroken... tegen een Godlasterlijk Schrift van eenen Ericus Walten* (Knuttel 13500) (The Hague, 1690) GrUB.

Sabatier de Castres, M., *Apologie de Spinosa et du Spinosisme* (Altona, 1805) AUB.

Saint-Évremond, Charles, sieur de, *Écrits philosophiques*, ed. Jean-Pierre Jackson (Paris, 1996).

Saint-Hyacinthe, Thémiseul de, *Matanasiana, ou Mémoires littéraires, historiques et critiques* (1715; new edn., 2 vols., The Hague, 1740) BL.

—— *Recherches philosophiques* (Rotterdam, 1743) BL.

[Sallengre, Henri de], *Mémoires de littérature* (3 vols., The Hague, 1715) BL.

Saurin, Élie, *Traité de l'amour de Dieu* (Amsterdam, 1700) BL.

Saurin, Jacques, *L'État du Christianisme en France* (The Hague, 1725) BL.

Schlosser, Friedrich Philipp (praes.), *De Stratone Lampsaceno cognomento physico et atheismo hylozoico vulgo ipsi tributo* (Wittenberg, 1728) BL.

Schmauss, Johann Jacob, *Neues Systema des Rechts der Natur* (Göttingen, 1754) GUB.

[Schmidt, Johann Lorenz], 'Vorrede' to *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil* (Wertheim, 1735), 1-48 WHA.

[Schmidt, Johann Lorenz], *Die veste gegründete Wahrheit der Vernunft und Religion* (Wertheim, 1735) GUB.

—— *Vertheidigung der freyen Uebersetzung von den göttlichen Schriften* (Wertheim, 1736) GUB.

—— *Beantwortung verschiedener Einwürfe... durch der Verfasser derselben* (Wertheim, 1736) WHA.

—— *Sammlung derienigen Schriften welche bey Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind* (Frankfurt, 1738) WHA.

—— 'Vorbericht' to [Tindal], *Beweis dass das Christenthum so alt als die Welt sey* (Frankfurt, 1741) WHA.

—— 'Vorrede' to B.D.S., *Sittenlehre widerleget von dem berühmten weltweisen unserer Zeit Heren. Christian Wolf* (Frankfurt, 1744) HHL.

Schröder, Carolus Gustav, *Dissertatio gradualis ideam libertismi philosophici, sistens* ('Londini Gothorum', 1738) GUB.

Seckendorff, Veit Ludwig von, *Christen-Staat* (2 vols., Leipzig, 1693) BL.

Sentiments d'un voyageur sur plusieurs libelles de ce temps (n.p., n.d. [Amsterdam? 1677?]).

's-Gravesande, Willem Jacob van, *Œuvres philosophiques et mathématiques*, ed. J. N. S. Allamand (2 vols., Amsterdam, 1774) AUB.

's-Gravesande, Willem Jacob van, 'Rede over de ware, nooit misprezen filosofie', in 's Gravesande, *Welzijn, wijsbegeerte en wetenschap*, ed. C. De Pater (Gouda, 1988), 60-71.

—— *Mathematical Elements of Natural Philosophy Confirm'd by Experiments* (3rd edn., 2 vols., London, 1726).

—— *Essai d'une nouvelle théorie du choc des corps*, in 's-Gravesande, *Œuvres philosophiques et mathématiques*, i. 215-51.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, third earl of, *Characteristics* (Cambridge, 1999).

Simon, Richard, *A Critical History of the Old Testament* (London, 1682) BL.

Simplicius, *Corollaries on Place and Time*, trans. J. O. Urmson, annotated by L. Siorvanes (Ithaca, NY, 1992).

Sinnhold, Johann Nikolaus, *Ausführliche Historie der verruffenen sogenannten Wertheimischen Bibel* (Erfurt, 1739) WUB.

—— *Historische Nachricht von der bekanten und verruffenen sogenannten Wertheimische Bibel* (Erfurt, 1737) WHA.

Sluiter, Johannes, *Overeenstemming tusschen den heer Fredericus van Leenhof en Spinoza en* Philopater *Vertoont* (Amsterdam, 1704) GUB.

Sluiter, Wilhem, *Idea theologiae Stoicae* (Leiden, 1726) AUB.

[Souverain, M.], *Le Platonisme desvoilé* ('à Cologne' [London?], 1700) GUB.

Spandaw, Willem, *De Bedekte Spinosist Ontdekt* (Goes, 1700) KBH.

Spinelli, Francesco Maria, *Riflessioni... su le principale materie della prima filosofia* (Naples, 1733) NBN.

Spinoza, Benedict de, *Opera*, ed. Carl Gebhardt (4 vols., Heidelberg, 1925).

—— *Ethics*, ed. and trans. G. H. R. Parkinson (Oxford, 2000).

—— *Korte Verhandeling van God, de Mensch en dezelvs welstand, in Spinoza, Korte geschriften*, 223-392.

—— *The Political Works*, ed. A. G. Wernham (Oxford, 1958).

—— *The Letters*, trans. S. Shirley (Indianapolis, 1995).

—— *Korte Geschriften*, ed. F. Akkerman et al. (Amsterdam, 1982).

—— *Briefwisseling*, ed. F. Akkerman et al. (Amsterdam, 1992).

—— *Tractatus theologico-politicus* (Gebhardt edn. 1925), trans. S. Shirley (Leiden, 1989).

—— *Een Rechtsinnige Theologant, of Godgeleerde Staatkunde* ('Bremen' [Amsterdam], 1694).

—— *Tractatus politicus*, in *The Political Works*.

—— *Collected Works*, ed. E. Curley (1 vol. so far, Princeton, 1985).

Staalkopf, Jakob, *De atheismo Benedicti de Spinoza... adversus Io. Georgium Wachtervm* (1707), repr. as appendix to Wachter, *De primordiis christianae*, ed. Schröder.

Stanley, Thomas, *The History of Philosophy* (3 vols., 2nd edn. London, 1687) (facs. repr. 1978).

Stosch, Friedrich Wilhelm, *Concordia rationis et fidei* (1692), ed. W. Schröder (Stuttgart, 1992).

Temple, Sir William, *Observations* (1672; Cambridge, 1932).

—— *Five Miscellaneous Essays*, ed. S. H. Monk (Ann Arbor, 1963).

Thomasius, Christian, *Elender Zustand eines in die Atheisterey verfallenen Gelehrten* (1720), in Pott (ed.), *Philosophische clandestina*, ser. 1, i. 191-316.

Thomasius, Jakob, *Exercitatio de Stoica mundi exustione* (Leipzig, 1676) KBH.

—— *Dissertationes ad Stoicae philosophiae et caeterem philosophiam historiam facientes argumenti varii* (Leipzig, 1682) GUB.

Thorschmid, Urban Gottlob, *Critische Lebensgeschichte Anton Collins des ersten Freydenckers in Engelland* (Dresden, 1755) BL.

Tietzmann, Heinrich (praes.), *Atheismi inculpati monstrum* (Wittenberg, 1696)

Til, Salomon van, *Het Voor-Hof der Heydenen voor alle Ongeloovigen Geopent* (Dordrecht, 1694) BL.

—— *'t Vervolg op het voorhof der heydenen* (Dordrecht, 1696).

Tindal, Matthew, *Christianity as Old as the Creation* (London, 1731) BL.

—— *A New Catechism with Hickes's Thirty Nine Articles* (1709; 3rd edn. London, 1710) YBL.

Toland, John, *Christianity not Mysterious* (1696; repr. New York, 1978).

—— *Anglia libera* (London, 1701) BL.

—— *Letters to Serena* (1704; New York, 1976).

—— *The Jacobitism, Perjury and Popery of High Church-Priests* (London, 1710) BL.

—— *An Appeal to Honest People against Wicked Priests* (London, 1710) YBL.

—— *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, (1714), ed. H. Mainusch, Studia Delitzschiana 9 (Stuttgart, 1965).

—— *A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning* (1718-19), in J. Toland, *A Collection of Several Pieces* (1726; repr. 2 vols., New York, 1977), i. 3-228.

—— 'A Large Introduction' to *Letters from the Right Honourable The Late Earl of Shaftesbury to Robert Molesworth, Esq.* (London, 1721) YBL.

—— *The Danger of Mercenary Parliaments* (London, 1698) BL.

—— *The Art of Governing Partys* (London, 1701) BL.

Tournemine, René-Josephe,'Preface' to Fénelon's *Démonstration* (Paris, 1713) BL.

—— *Traité des trois imposteurs [Trattato dei tre impostori]*, ed. S. Berti (Turin, 1994).

Treby, Sir George, *The Speech of Sir George Treby Kt., Recorder of the Honourable City of London to His Highness the Prince of Orange, December the 20th 1688* (London, 1688) BL.

Trembley, Abraham, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce* (Leiden, 1744) IAS.

Tufayl, Abu Bakr Mohammed ben Abd-al-Malik ibn, *Hayy ibn Yaqzan*, trans. and ed. L. E. Goodman (4th edn. Los Angeles, 1996).

—— *Het Leven van Hai Ebn Yokdhan... vert. d. S.D.B.* (Amsterdam, 1701) UCLA.

Tuinman, Carolus, *De Liegende en Bedriegende Vrygeest Ontmaskeert in een Antwoord Aan den Vermomden Constantius Prudens* (Middelburg, 1715) AUB.

—— *Het Helsche Gruwelheim der Heilloose Vrygeesten* (Middelburg, 1717) AUB.

—— *Korte Afschetzing der Ysselykheden, welke van de Spinozistische Vrygeesten Uitdrukkelyk worden Geleert* (Rotterdam, 1719) AUB.

Turgot, Anne-Robert-Jacques, Baron de l'Aulne, 'Réflexions sur les *Pensées philosophiques* de Diderot' (1746), in *Œuvres*, i. 87-97.

—— *Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts ou Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*, in Turgot, *Œuvres*, i. 116-42.

—— *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain* (1750), in Turgot, *Œuvres*, i. 194-214.

—— *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750), in Turgot, *Œuvres*, i. 214-35.

—— *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (c.1751), in Turgot, *Œuvres*, i. 275-323.

—— *Œuvres*, ed. G. Schelle (5 vols., Paris, 1913).

Turrettini, Jean-Alphonse, 'Réfutation du système de Spinosa' (c.1728), *NAKG* (1988), 68 191-212.

Tyssot de Patot, Simon, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, ed. A. Rosenberg (Oxford, 1993).

—— *La Vie, les aventures et le voyage de Groenland du Réverend Père Cordelier Pierre de Mésange* (2. vols., Amsterdam, 1720; repr. Geneva, 1979).

—— *Lettres choisies et Discours sur la chronologie*, ed. A. Rosenberg (Paris, 2002).

Undereyck, Theodor, *Der närrische Atheist entdeckt und seiner Thorheit überzeuget* (Bremen, 1689) BPK.

Valla, Lorenzo, *Scritti filosofici e religiosi*, ed. G. Radetti (Florence, 1953).

Valsecchi, Antonio, *Ritratti o vite letterarie e paralleli di G. J. Rousseau, del sig. di Voltaire, di Obbes, e di Spinosa, e vita di Pietro Bayle* (Venice, 1816) BL.

Vandeul, Mme de, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot,* in *Œuvres complètes de Diderot*, ed. J. Assezat, i (Paris, 1875), pp. xxix-lxviii.

Vauvenargues, Luc de Clapiers, marquis de, *Œuvres*, ed. P. Varillon (3 vols., Paris, 1929).

—— *Traité sur le libre arbitre* (1737), in Vauvenargues, *Œuvres posthumes et œuvres inédites*, ed. D. L. Gilbert (2 vols., Paris, 1857), i. 191-219.

Velthuysen, Lambert van, *Tractatus de cultu naturali*, in Velthuysen, *Opera omnia* (2 vols., Rotterdam, 1680) CUL.

Vervolg van 't leven van Philopater (1697) [attrib. Johannes Duijkerius], ed. G. Maréchal (Amsterdam, 1991).

[Verwer, Adriaen], *'t Mom Aensicht der Atheisterey Afgerukt* (Amsterdam, 1683) AUB.

Vico, Giambattista, *De nostri temporis studiorum ratione* [On the Study Methods of our Time] (1709), trans. and ed. Elio Gianturco (Ithaca, NY, 1990).

—— *De antiquissima Italorum sapientia* [On the Most Ancient Wisdom of the Italians] (1710), trans. and ed. L. M. Palmer (Ithaca, NY, 1988).

—— *'Disputation with the Giornale de' Letterati d'Italia'*, in Vico, *De antiquissima*, 113-87.

—— *The First New Science* (1725), ed. L. Pompa (Cambridge, 2002).

—— *The New Science* (3rd edn. 1744), trans. and ed. Th. G. Bergin and M. H. Fisch (1948; 5th printing Ithaca, NY, 1994).

—— *Autobiography*, trans. and ed. M. J. Fisch and Th. G. Bergin (Ithaca, NY, 4th printing 1993)

La Vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa (The Hague, 1719; repr. ed. S. Berti, Turin, 1994).

Voltaire, François-Marie Arouet de, *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. M. Auguis et al. (97 vols., Paris, 1828-34).

—— *Correspondence and Related Documents*, ed. Th. Besterman (51 vols., Toronto 1968-77).

—— *Lettres philosophiques* (1733), ed. R. Naves (Paris, 1988).

—— *Notebooks*, ed. Th. Besterman (2 vols., Geneva, 1968).

—— *Traité de métaphysique* (1734/5), ed. W. H. Barber, in *The Complete Works of Voltaire* (The Voltaire Foundation), xiv (Oxford, 1992), 357-503.

—— *Eléments de la philosophie de Newton* (1738), ed. R. L. Walters and W. H. Barber in *The Complete Works of Voltaire* (The Voltaire Foundation), xv (Oxford, 1992).

—— *La Métaphysique de Newton* (1740), in *Élements*, 195-252.

—— *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, ed. R. Pomeau (2 vols., Paris, 1963).

—— 'Micromégas', in Voltaire, *Romans*, 131-47.

—— *Romans et contes*, ed. R. Pomeau (Paris, 1966).

—— *Œuvres complètes*, ed. Louis Moland (52 vols., Paris, 1877-85).

—— *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre-le-Grand* (2 vols., Paris, 1761-3) PBN.

—— *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, in Voltaire, *Œuvres complètes*, xliii. 254-327.

—— *Traité sur la tolérance*, ed. R. Pomeau (Paris, 1989).

—— *Dictionnaire philosophique*, ed. Chr. Mervaud (2 vols., Oxford, 1994).

—— *Homélies prononcées à Londres en 1765 dans une assemblée particulière* in Voltaire, *Œuvres complètes*, xliii. 331-417.

—— *Le Philosophe ignorant* (1766), in Voltaire, *Œuvres complètes,* xliv. 1-87.

—— *Lettres à son altesse M. le prince de Brunsvick* (1767), in Voltaire, *Œuvres complètes*, xliv.

—— 'Notes de M. de Morza sur les systèmes' (1772), in Voltaire, *Œuvres complètes*, xvi. 248-76.

—— *Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire écrits par lui-même*, vol. ii of Condorcet, *Vie de Voltaire* (London, 1791) PBN.

—— 'Manifesto of the King of France in Favour of Prince Charles Edward', in Th. Besterman, *Voltaire* (Paris, 1969), 565-7.

—— 'Remerciement sincère à un homme charitable' (n.p., 1750).

—— 'La Voix du sage et du peuple' (1750), in *Collection complète des œuvres de Monsieur de Voltaire*, xvii (new edn. Amsterdam, 1764), 423-8.

—— *Sermon des cinquante* (n.p. [Paris?], 1749) BL.

Vossius, Gerardus Johannes, *De theologia gentili* (new edn. Amsterdam, 1668) AUB.

—— *De philosophorum sectis*, in Vossius, *Opera* (Amsterdam, 1697), iii. 281-315.

Vossius, Isaac, *De Sibyllinis aliisque quae Christi natalem praecessent oraculis* (Oxford, 1679) BL.

—— *Variarum observationum liber* (London, 1685) BL.

Wachter, Johann Georg, *Der Spinozismus in Jüdenthumb*, ed. W. Schröder (Stuttgart, 1994).

Wachter, Johann Georg, *Origines juris naturalis* (Berlin, 1704), repr. in W. Schröder (ed.), *Freidenker der europäischen Aufklärung* (Stuttgart, 1995), part 1, ii. 201-60.

—— 'Leben Herrn Johann George Wachters, aus sein eigener Handschrift' in W. Schröder (ed.), *Freidenker der europäischen Aufklärung* (Stuttgart, 1995), part 1, ii. 279-90.

—— *De primordiis Christianae religionis* (Stuttgart, 1995).

Wagner, Gabriel [Realis de Vienna], *Discursus et dubia in Christ. Thomasii Introductionem ad philosophiam aulicam* ('Regensburg' [Frankfurt an der Oder?], 1691) WUL.

—— *Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes* (1707), in S.Wollgast (ed.), *Gabriel Wagner (1660-1717): Ausgewählte Schriften* (Stuttgart, 1997), 371-452.

—— F.M.v.G., *Antwort auff Jucundi de Laboribus Unverschämtheit* (1710), in S. Wollgast. (ed.), *Gabriel Wagner (1660-1717): Ausgewählte Schriften* (Stuttgart, 1997), 533-630.

Wagner, Georg Thomas, *Johan Christian Edelmanns verblendete Anblicke des Moses mit aufgedeckten Angesicht* (3 vols, Frankfurt, 1747) BL.

Walch, Johann Georg, *Einleitung in die Philosophie* (1727; repr. of the 1738 edn., 2 vols., Bristol, 2001).

—— *Philosophisches Lexicon* (3 vols., Leipzig, 1733; repr. Bristol, 2001).

Walten, Ericus, *De Regtsinnige Policey* (The Hague, 1689) BL.

—— *Onwederleggelyk Bewys van het Regt, de Magt en Pligt der Overheden in Kerkelyke Saken* (The Hague, 1689) PC.

—— *Portret van Jacobus Koelman* (The Hague, 1689) AUB.

—— *Brief aan een Regent der Stad Amsterdam* (Knuttel 13840) (The Hague, 1692) AUB.

—— *Brief aan sijn Excellentie, de Heer Graaf van Portland* (Knuttel 13895) (The Hague, 1692) WLC.

Walten, Ericus, *Remonstrantie van Mr Ericus Walten, Doctor in de Theologie, Regten en Philosophie* (n.p., n.d. [1692]) AUB.

—— *'t Samenspraeck Gehouden tusschen Twee Reysigers, zynde de een een Haagenaer en de Andere een Amsterdammer* (n.p., 1690) AUB.

—— *Weerklank op de Uitvlugtige Antwoord van een Onbekenden Auteur, tegen den Brief van den Heer Raad-Pensionaris Fagel* (n.p. [The Hague?], 1688) BL.

—— E.W., *Wederlegginge van het Schend-schrift Genaamt* Parlementum pacificum*: of Een Verdeedinge van het Gemene belang der Waarheid* ('Keulen' [Amsterdam?], 1688) NYPC.

—— *Spiegel der Waerheyd, ofte 't Samesprekinge tusschen een Arminiaan ende Vroom Patriot.* (Knuttel 13480) (n.p., 1690) PC.

—— *Aardige Duyvelary Voorvallende in dese Dagen* (Knuttel 13712) (n.p., n.d. [Amsterdam? 1691]) WLC.

—— *Vervolg van de Aardige Duyvelary Voorvallende in dese Dagen* (Knuttel 13713) (Rotterdam, 1691) BL.

—— *Beschryvinge van een Vremd Nagt-Gezigte, Vertoont aan een Toehoorder der Predikatie, die Door de Remonstrantsche Leeraer Ds Johannes Molinaeus voor 't Vermogen des Duivels, en tegen den Aucteur van't Boek de Betooverde Weereld, onlangs te Rotterdam Gedaan is* (n.p., n.d. [The Hague?, 1691?]) UCLA.

—— *Den Triumpheerende Duyvel Spookende omtrent den Berg van Parnassus* (Middelburg, 1692) WHA.

—— *Triumph-Digt op de Medailje of Penning... van... Balthasar Bekker* (Rotterdam, 1692) AUB.

Water, J. van de, *Groot Placaat-Boeck Vervattende alle Placcaten... der Staten 's Lands van Utrecht* (3 vols., Utrecht, 1729) LIHR.

Weber, Immanuel, *Beurtheilung der Atheisterey wie auch derer mehresten deshalben berüchtigsten Schrifften* (Frankfurt am Main, 1697) HUL.

Wehrli, Fritz, *Die Schule des Aristoteles,* v*: Straton von Lampsakos* (Basel, 1950).

Wildman, Sir John, *A Letter to a Friend, Advising in this Extraordinary Juncture, how to Free the Nation from Slavery,* in *A Sixth Collection of Papers Relating to the Present Juncture of Affairs in England* (London, 1689), no. iii, pp. 13-16.

Wilson, John, *The Scriptures Genuine Interpreter Asserted* (London, 1678) BL.

Wiszowaty, Andreas, *Religio rationalis* (Amsterdam, 1685) AUB.

—— *Spooren der Deugden en Breidels der Zonden* (2nd edn. Amsterdam, 1703) AUB.

Witsius (Witz), H., *Het Aenstootelijcke Nieuw, in Waerheyt en Liefde Ontdeckt* (Amsterdam, 1673) AUB.

Wittichius, Christopher, *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatione cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta* (2nd edn. Leiden, 1682) AUB.

—— *Anti-Spinoza, sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza* (Amsterdam, 1690) BL.

—— *Ondersoek van de Zede-konst van Benedictus de Spinoza* (Amsterdam, 1695) UCLA.

Wolff, Christian, *Oratio de Sinarum philosophia* (1721), ed. M. Albert (Hamburg, 1985).

Wollaston, William, *The Religion of Nature Delineated* (London, 1724).

Wolzogen, Louis, *De Scriptuarum interprete* (Utrecht, 1668) BL.

[Wotton, William], *A Letter to Eusebia* (London, 1704) BL.

Wyermars, Hendrik, *Den Ingebeelde Chaos* (Amsterdam, 1710) AUB.

Xenophanes of Colophon, *Fragments*, trans. and commentary by J. H. Lesher (Toronto, 1992).

Yvon, Claude, article 'Âme', in Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie*, i.

—— article 'Aristotélisme', in Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie*, i.

—— Prades, Jean-Martin de and Diderot Denis, *Apologie de Monsieur l'Abbé de Prades*. (Amsterdam, 1753) PBN.

Yvon, Pierre, *L'Impiété convaincue* (Amsterdam, 1681) AUB.

Zedler, Johann Heinrich, *Grosses volständiges universal Lexicon* (64 vols., Leipzig, 1732-1754).

Zimmermann, Johann Jacobus, *Vindiciae dissertationis de atheismo Platonis contra ea, quae... monuit D. Nicol. Hieron. Gundlingius* (Frankfurt, 1729) BL.

مراجع ثانوية

Aarsleff, Hans, 'Introduction' to Condillac, *Essay*, ed. Aarsleff, pp. xi-xxxviii.

—— 'Locke's Influence', in Chappell (ed.), *Cambridge Companion to Locke*, 252-89.

Abid, Syed Abid Ali, 'Political Theory of the Shi'ites', in Sharif (ed.), *History*, i. 732-46.

Abun-Nasr, Jamil M., *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (1987; Cambridge, repr. 1983).

Agrimi, Mario, 'Paragrafi sul «Platonismo» di Vico', *Studi filosofici* (Naples), 5/6 (1982-3), 83-130.

Akkerman, Fokke, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza* (Meppel, 1980).

Alatri, Paolo, *Voltaire, Diderot e il 'partito filosofico'* (Messina, 1965).

Alberti, A., *Alberto Radicati di Passerano* (Turin, 1931).

Albrecht, Michael, 'Einleitung to Wolff', *Oratio*, pp. ix-ciii.

Albrecht, Michael, *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte* (Stuttgart, 1993).

Algra, Keimpe, 'Stoic Theology', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 153-78.

—— 'The Beginnings of Cosmology', in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge, 1999), 45-65.

—— Barnes, Jonathan, Mansfeld J., and Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, 1999).

Allard, E., 'Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im *Journal de Trévoux*, 1701-1715', *Abhandlungen zur Philosophe und ihrer Geschichte*, 43 (Halle, 1914), 1-58.

Allen, M. J. B., and Rees, *V. Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, his Legacy* (Leiden, 2002).

Allison, H. E. *Benedict de Spinoza: An Introduction* (New Haven, 1987).

Alphen, G. van, *De stemming van de Engelschen tegen de Hollanders in Engeland tijdens de regering van den de koning-stadhouder Willem III, 1688-1702* (Assen, 1938).

Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (London, 1973).

Anderson, Abraham, 'Sallengre, La Monnoye, and the *Traité des trois imposteurs*', in Berti et al. (eds.), *Heterodoxy*, 255-71.

—— *The* Treatise of the Three Impostors *and the Problem of Enlightenment* (Lanham, NY, 1997).

Anderson, M. S., *The War of the Austrian Succession 1740-1748* (London, 1995).

Anderson, S., *An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678* (Oxford, 1989).

Armitage, David, 'Introduction' to Bolingbroke, *Political Writings* (Cambridge, 1997), pp. vii-xxiv.

—— *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge, 2000).

—— ' «That Excellent Forme of Government»: New Light on Locke and Carolina', *Times Literary Supplement*, 5299 (22 Oct. 2004), 14-15.

—— 'Empire and Liberty: A Republican Dilemma', in van Gelderen and Skinner (eds.), *Republicanism*, ii. 29-46.

Artigas-Menant, G., *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne* (Paris, 2001).

Ascoli, Georges, 'Bayle et l'*Avis aux réfugiés* d'après des documents inédits', *Revue d'histoire littéraire de la France*, 20 (1913).

Ashcraft, R., *Revolutionary Politics and Locke's* Two Treatises of Government (Princeton, 1986).

—— 'Locke's Political Philosophy', in Chappell (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, 226-51.

Assmann, Jan, *Moses the Egyptian* (Cambridge, Mass., 1997).

—— ' «Hen kai pan»: Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition', in M. Neugebauer-Wölk (ed.), *Auflärung und Esoterik* (Hamburg, 1999), 38-52.

Athanassiadi, P., and Fredȩ, Michael, (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford, 1999).

Aubery, Pierre, 'Montesquieu et les Juifs', *SVEC 87* (Banbury, 6 1972), 87-99.

Badaloni, Nicola, *Introduzione a G. B. Vico* (Milan, 1961).

—— 'Vico nell'ambito della filosofia europea', in *Omagio a Vico* (Naples, 1968), 235-65.

—— 'Vico prima della Scienza nuova', in the *Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico* (Rome, 1969), 339-55.

—— *Antonio Conti* (Milan, 1968).

Badawi, Abdulrahman, 'Muhammad ibn Zakariya al-Razi', in Sharif (ed.), *History*, 434-49.

Badir, Magdy Gabriel, *Voltaire et l'Islam* (Banbury, 1974).

Baker, K.M., 'Revolution', in Colin Lucas (ed.), *The Political Culture of the French Revolution* (Oxford, 1988), 41-62.

—— and Reill, P. H. (eds.), *What's Left of Enlightenment?* (Stanford, Calif., 2001).

Baldi, M., *Verisimile, non vero: filosofia e politica in Andrew Michael Ramsay* (Milan, 2002).

Balduzzi, Maria Annunziata, 'Problemi interpretativi nell'opera di Pierre Bayle', in G. Salinas (ed.), *Saggi sull'Illuminismo* (Cagliari, 1973), 451-501.

Balibar, Étienne, *Spinoza and Politics* (London, 1998).

—— 'Jus, pactum, lex: sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique', Studia Spinozana*, 1 (1985), 105-42.

Balty-Guesdon, M. G., 'Al-Andalus et l'héritage grec d'après les *Tabaqat al-umam*, de Sha'id al-Andalusi', in Hasnawi et al. (eds.), *Perspectives*, 331-42.

Bar-Asher, M. M., 'Abu Bakr al-Razi (865-925)', in F. Niewöhner (ed.), *Klassiker der Religionsphilosophie von Platon bis Kierkegaard,* (Munich, 1995), 99-111.

Barber, W. H., 'Le Newton de Voltaire', in De Gandt (ed.), *Cirey*, 115-25.

Barbour, J. B., *The Discovery of Dynamics,* vol. i of Barbour, *Absolute or Relative Motion?* (Cambridge, 1989).

Barebone, S., and Rice, L. C., 'La Naissance d' une nouvelle politique', in Moreau (ed.), *Architectures*, 47-61.

Baridon, M., 'Les Concepts de nature humaine et de perfectibilité dans l'historiographie des Lumières de Fontenelle à Condorcet', in *L'Histoire au dix-*

huitième siècle: Centre Aixois d'Études et de Recherches sur le XVIII^{ème} siècle (Aix-en-Provence, 1980), 353-74.

Barnes, Annie, *Jean Le Clerc (1656-1736) et la République des Lettres* (Paris, 1938).

Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers* (rev. edn. 1982; repr. London, 2002).

Barnouw, J., 'The Psychological Sense and Moral and Political Significance of «Endeavour» in Hobbes', in Bostrenghi (ed.), *Hobbes e Spinoza*, 399-416.

Barnouw, P. J., *Philippus van Limborch* (The Hague, 1963).

Barrande, Jean-Marie, 'Introduction' to Leibniz, *Protogaea* (Toulouse, 1993), pp. i-xxxi.

Bartlett, R. C., *The Idea of Enlightenment: A Post-mortem Study* (Toronto, 2001).

Barlett, Thomas, ' «This Famous Island Set in a Virginian Sea»: Ireland in the British Empire 1690-1801', in P. J. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, ii. 253-75.

Bartuschat, Wolfgang, 'The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics', in C. de Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought* (Amsterdam, 1984), 30-6.

Batalden, S. K., 'Notes from a Leningrad Manuscript: Eugenios Voulgaris' Autograph List of his Own Works', 'o' *Ερανιστήζ*, 18 (1976), 1-22.

Becker, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932).

Beddard, Robert, *A Kingdom without a King* (Oxford, 1988).

Bedjaï, Marc, 'Franciscus van den Enden: maître spirituel de Spinoza', *Revue de l'histoire des religions*, 207 (1990), 289-311.

—— 'Libertins et politiques', *Revue de la Bibliothèque nationale*, 44 (1992), 29-33.

—— 'Les Circonstances de la publication du *Philedonius* (1657) Franciscus van den Enden', in F. van den Enden, *Philedonius, édition critique*, ed. M. Bedjaï (Paris, 1985), 9-55.

Beeson, D., ' «Il n'y a pas d'amour heureux»: Voltaire, Émilie and the Debate on *Force vive*', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, ii. 901-13.

Beiser, F. C., *The Sovereignty of Reason* (Princeton, 1996).

Belgioioso, G., 'Introduzione' to Doria, *Manoscritti napoletani*, 5-47.

Belgrado, A. M., 'Voltaire, Bayle e la polemica sull'idolatria pagana', *Saggi e Ricerche di letteratura francese*, 18 (1979), 381-422.

Bell, D., *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800* (Cambridge, Mass., 2001).

Bellinghen, J., van, 'David van Dinant', in Dethier and Vandenbossche (eds.), *Woordenboek*, i. 81-100.

Benelli, Giuseppe, *Voltaire metafisico* (Genoa, 2000).

Benítez, Miguel, *La Face cachée des Lumières* (Paris, 1996).

—— 'Jean Meslier et l'argument ontologique', in Fink and Stenger (eds.), *Être matérialiste*, 67-80.

—— 'La Composition de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*', in Grell and Volpilhac-Auger

(eds.), *Nicolas Fréret*, 177-92.

Bennett, C. V., *White Kennett, 1660-1728: Bishop of Peterborough* (London, 1957).

—— 'King William III and the Episcopate', in C. V. Bennett and J. D. Walsh (eds.), *Essays in Modern English Church History* (London, 1966), 104-32.

Bennett, J., 'Locke's Philosophy of Mind', in Chappell (ed.), *Cambridge Companion to Locke*, 89-114.

Bénot, Yves, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme* (Paris, 1981).

—— 'Y a- t- il une morale materialiste?', in Fink and Stenger (eds.), *Être matérialiste*, 81-91.

Benrekassa, G., 'Mœurs', in *HPSGF* xv/xviii. 159-205.

Bergh, C. J. van den, *The Life and Work of Gerard Noodt (1647-1725)* (Oxford, 1988).

Berkvens-Stevelinck, Chr., *Prosper Marchand: la vie et l'œuvre (1678-1756)* (Leiden, 1987).

—— 'La Tentation de l'arminianisme', in Magdalaine et al. (eds.), *De l'humanisme aux Lumières*, 219-29.

—— 'L'*Epilogueur* épilogué, ou L'Antivoltairianisme acide de Rousset de Missy et Prosper Marchand', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, ii. 977-84.

—— Vercruysse, J. (eds.), *Le Métier de journaliste au dix-huitième siècle* (Oxford, 1993).

—— Israel, J. I., and Posthumus Meyjes, G. H. M. (eds.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic* (Leiden, 1997).

Berlin, Isaiah, 'Montesquieu', *Proceedings of the British Academy*, 41 (1956), 267-96.

—— *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (Princeton, 2000).

Berman, David, 'Determinism and Freewill: Anthony Collins', *Studies: An Irish Quarterly Review* (summer/autumn 1977), 251-4.

—— *A History of Atheism* (Beckenham, 1988).

—— 'Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland', in Hunter and Wootton (eds.), *Atheism*, 255-72.

Bernasconi, R., 'Kant as an Unfamiliar Source of Racism', in Ward and Lott (eds.), *Philosophers on Race*, 145-66.

Berriot, François, 'La «Littérature clandestine»: le cas des hétérodoxes du Moyen Âge et de la Renaissance', in McKenna and Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, 39-47.

Berry, C. J., 'Lusty Women and Loose Imagination: Hume's Philosophical Anthropology of Chastity', *HPTh* 24 (2003), 415-33.

Bertelli, Sergio, *Erudizione e storia in Lodovico Antonio Muratori* (Naples, 1960).

Berti, Silvia, 'The First Edition of the *Traité des trois imposteurs* and its Debt to Spinoza's *Ethics*', in Hunter and Wootton (eds.), *Atheism*, 182-220.

—— 'Introduzione' to S. Berti (ed.), *Trattato dei tre impostori* (Turin, 1994), pp. xv-lxxxiv.

—— 'L'*Esprit de Spinosa*: ses origines et sa première édition dans leur contexte spinozien', in Berti et al. (eds.), *Heterodoxy*, 3-51.

—— 'Radicali ai margini: materialsmo, libero pensiero e diritto al suicidio in Radicati di Passerano', *RSI* 116 (2004), 794-811.

—— Charles-Daubert, F., and Popkin, R. H. (eds.), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early Eighteenth-Century Europe: Studies on the* Traité des trois imposteurs (Dordrecht, 1996).

Betts, C.J., *Early Deism in France* (The Hague, 1984).

Bevir, M., 'The Role of Contexts in Understanding and Explanation', Bödeker (ed.), *Begriffsgeschichte*, 159-208.

Bianchi, Lorenzo, *Tradizione libertine e critica storica: da Naudé a Bayle* (Milan, 1988).

—— 'Religione e tolleranza in Montesquieu', *RCSF* 49 (1994), 49-71.

—— 'Pierre Bayle et le libertinage érudit', in Bots (ed.), *Critique, savoir et érudition*, 251-67.

—— 'Histoire et nature: la religion dans *L'Esprit des lois'*, in Porret and Volpilhac-Auger (eds.), *Temps de Montesquieu*, 289-304.

—— 'Impostura religiosa e critica storica', in G. Canziani (ed.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestine (secoli XVII-XVIII)* (Milan, 1994), 235-64.

—— (ed.), *Pierre Bayle e l'Italia* (Naples, 1996).

Bientjes, J., *Holland und die Holländer im Urteil deutscher Reisender 1400-1800* (Groningen, 1967).

Bietenholz, P. G., *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age* (Leiden, 1994).

—— *Daniel Zwicker (1612-1678): Peace, Tolerance and God the One and Only* (Florence, 1997).

Bijl, M. van der, *Idee en interest* (Groningen, 1981).

Birnstiel, E., 'Frédéric II et le *Dictionnaire* de Bayle', in Bost and Robert (eds.), *Pierre Bayle*, 143-57.

Black, Jeremy, *Convergence or Divergence: Britain and the Continent* (Basingstoke, 1994).

Blackwell, C. 'The Logic of History of Philosophy: Morhof's *De variis methodis* and the *Polyhistor philosophicus*', in Waquet (ed.), *Mapping the World of Learning.*

Blair, Ann, 'The Practices of Erudition According to Morhof', in Waquet (ed.), *Mapping the World of Learning*, 59-74.

Blanning, T. C. W., *The Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe, 1660-1789* (Oxford, 2002).

Bloch, O., 'L'Héritage libertin dans le matérialisme des Lumières', *DHS* 24 (1992), 73-82.

—— (ed.), *Le Materialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine* (Paris, 1982).

—— (ed.), *Spinoza au XVIIIe siècle* (Paris, 1990).

Blom, H. W., 'Politics, Virtue and Political Science: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy', *Studia Spinozana*, 1 (1985), 209-30.

—— '«Our Prince is King!» The Impact of the Glorious Revolution on Political Debate in the Dutch Republic', *Parliaments, Estates and Representation*, 10 (1990), 45-58.

—— 'Politieke filosofie in het Nederland van de zeventiende eeuw', *GWN* 4 (1993), 167-78.

—— *Morality and Causality in Politics* (Utrecht, 1995).

Blom, H. W. 'Citizens and the Ideology of Citizenship in the Dutch Republic', *Yearbook of European Studies*, 8 (1995), 131-52.

—— 'Burger en belang: Pieter de La Court over de politieke betekenis van burgers', in Joost Kloek and Karin Tilmans (eds.), *Burger: een geschiedenis van het begrip burger in de Nederlanden van de Middeleeuwen tot de 21 ste eeuw* (Amsterdam, 2002), 99-112.

—— 'The Republican Mirror: The Dutch Idea of Europe', in A. Pagden (ed.), *The Idea of Europe* (Cambridge, 2002), 91-115.

Blom, Philip, Encyclopédie*: The Triumph of Reason in an Unreasonable Age* (London, 2004).

Bödeker, H. E., 'Reflexionen über Begriffsgeschichte als methode', in Bödeker (ed.), *Begriffsgeschichte*, 73-121.

—— 'Debating the *Respublica mixta*: German and Dutch Political Discourses around 1700', in van Gelderen and Skinner (eds.), *Republicanism*, ii. 219-46.

—— (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte* (Göttingen, 2002).

Bonacina, Giovanni, *Filosofia ellenistica e cultura moderna* (Florence, 1996).

Bondì, Roberto, '«Spiritus» e «anima» in Bernardino Telesio', *GCFI 72* (1993), 405-17.

Bongie, L. L., *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution* (1965; 2nd edn. Indianapolis, 2000).

Bonney, Richard, *The European Dynastic States, 1494-1660* (Oxford, 1991).

Bordoli, Roberto, *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza* (Milan, 1997).

—— 'Account of a Curious Traveller', *Studia Spinozana*, 10 (1994), 175-82.

Borghero, Carlo, 'L'Italia in Bayle, Bayle in Italia', in Bianchi (ed.), *Pierre Bayle*, 3-33.

—— 'I ritmi del moderno', *Archivio storico italiano*, 162 (2004), 313-45.

Borrelli, Gian Franco, 'Hobbes e la teoria moderna della democrazia', *Trimestre*, 24 (1991), 243-63.

Boss, Gilbert, 'L'Histoire chez Spinoza et Leibniz', *Studia Spinozana*, 6 (1990), 179-200.

Bost, Hubert, *Pierre Bayle et la religion* (Paris, 1994).

—— 'L'Écriture ironique et critique d'un contre-révocationnaire', in Magdalaine et al. (eds.), *De l'humanisme aux Lumières*, 665-78.

—— 'Regards critiques ou complices sur les hérétiques', in Bost and de Robert (eds.), *Pierre Bayle*, 199-213.

—— Robert, Ph. de (eds.), *Pierre Bayle, citoyen du monde* (Paris, 1999).

Bostrenghi, D. (ed.), *Hobbes e Spinoza: scienza e politica* (Naples, 1992).

Bots, Hans, 'Le Plaidoyer des journalistes de Hollande pour la tolérance (1684-1750)', in Magdalaine et al. (eds.), *De l'humanisme aux Lumières*, 547-59.

—— (ed.), *Henri Basnage de Beauval en de* Histoire des ouvrages des savans *(1687-1709)* (2 vols., Amsterdam, 1976).

—— (ed.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle (1647-1706)* (Amsterdam, 1998).

—— and Evers, M., 'Jean Leclerc et la réunion des églises protestantes dans la *Bibliothèque ancienne et moderne* (1714-1727)', *NAKG* 66 (1986), 54-67.

Bouchard, J., 'Les Relations épistolaires de Nicolas Mavrocordatos avec Jean Le Clerc et William Wake', 'O' *Ερανιστήζ*, 11 (1980), 67-92.

—— 'Nicolas Mavrocordatos et l'aube des Lumières', *Revue des études sud-est européennes*, 20 (1982), 237-46.

Bouchardy, Jean-Jacques, *Pierre Bayle: la nature et la 'nature des choses'* (Paris, 2001).

Boudou, B., 'La Poétique d'Henri Estienne', *BHR 52* (1990), 571-92.

Bourdin, Jean-Claude, *Diderot: le matérialisme* (Paris, 1998).

—— *Les Matérialistes au XVIIIe siècle* (Paris, 1996).

Bourel, D., 'Le Marquis d'Argens à Berlin', in Vissière (ed.), *Marquis d'Argens*, 29-39.

Bouveresse, Renée, *Spinoza et Leibniz: l'idée d'animisme universel* (Paris, 1992).

—— (ed.), *Spinoza, science et religion* (Paris, 1988).

Bove, Laurent, 'Vauvenargues politique: l'héritage machiavélien et spinoziste', in Dagen (ed.), *Entre Epicure*, 403-26.

—— *La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris, 1996).

—— 'C'est la résistance qui fait le citoyen', in Moreau (ed.), *Architectures*, 73-85.

—— 'Vauvenargues, une philosophie pour la «seconde nature»', in Bove (ed.) *Vauvenargues*, 227-49.

—— 'Introduction' to Spinoza, *Traité politique* (Paris, 2002), 9-101.

—— (ed.), *Vauvevenargues: philosophie de la force active* (Paris, 2000).

Bowersock, G. W., *Julian the Apostate* (1978; Cambridge, Mass, 5th printing 1997).

Box, M. A., *The Suasive Art of David Hume* (Princeton, 1990).

Bracken, H. M., *Freedom of Speech: Words are not Deeds* (Westport, Conn., 1994).

Braida, Lodovica, 'Censure et circulation du livre en Italie au XVIIIe siècle', *Journal of Modern European History*, 3 (2005), 81-99.

Brann, N. L., *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance* (Leiden, 2002).

Braun, Lucien, *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Paris, 1973).

Braun, Th. E. D., 'Diderot, the Ghost of Bayle', *Diderot Studies*, 27 (1998), 45-55.

Bremmer, J. N., *The Rise and Fall of the Afterlife* (London, 2002).

Briggs, E. R., 'Bayle ou Laroque?', in Magdalaine et al. (eds.), *De l'humanisme aux Lumières*, 509-24.

Briggs, R., *Communities of Belief* (1989; new edn. Oxford, 1995).

Broadie, Alexander (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (Cambridge, 2003).

—— 'The Human Mind and its Powers', in Broadie (ed.), *Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, 60-78.

Brogi, Stefano, *Il cerchio dell'universo: libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers* (Florence, 1993).

—— *Teologia senza verità: Bayle contro i 'rationaux'* (Milan, 1998).

Bronner, S. E., *Reclaiming the Enlightenment* (New York, 2004).

Brown, Stuart, 'Monodology and the Reception of Bruno in the Young Leibniz', in Gatti (ed.), *Giordano Bruno*, 381-401.

—— 'Introduction' to Stuart Brown (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (London, 1996).

Brugmans, H., *Diderot (1713-1784)* (Amsterdam, 1937).

Brunner, O., Conze, W., and Kosellek, R. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (9 vols., Stuttgart, 1972-90).

Brunschwig, J., 'Skepticism', in Brunschwig and Lloyd (eds.), *Greek Thought*, 937-56.

—— 'Introduction: The Beginnings of Hellenistic Epistemology', in Algra et al. (eds.), *Hellenistic Philosophy*, 229-59.

—— and Lloyd, G. (eds.), *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge* (Cambridge, Mass., 2000).

Brykman, G., 'Bayle's Case for Spinoza', *Aristotelian Society*, NS 83 (1988), 259-70.

—— 'Locke dans le *Traité sur le libre arbitre* de Vauvenargues', in Bove (ed.), *Vauvenargues*, 173-86.

Buck, August, 'Diderot und die Antike', in Toellner (ed.), *Aufklärung und Humanismus*, 131-44.

Buckley, M. J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, 1987).

Buijnsters, P. J, 'Les Lumières hollandaises', *SVEC 87* (1972), 197-215.

—— 'Hendrik Smeeks', in Dethier and Vandenbossche (eds.), *Woordenboek*, i. 231-6.

Bunge, Wiep van, *Johannes Bredenburg (1643-1691)* (Rotterdam, 1990).

—— 'Spinoza's Atheisme', in E. Kuypers (ed.), *Sporen van Spinoza* (Leuven, 1993).

—— 'Pierre Bayle et l'animal machine', in Bots (ed.), *Critique, savoir et érudition*, 7, 375-88.

—— 'Rationaliteit en Verlichting', *De Achttiende Eeuw*, 32 (2000), 145-64.

—— 'Balthasar Bekker over Daniel', *It Beaken: Tydskrift fan de Fryske Akademy*, 58 (1996), 138-48.

—— 'Ericus Walten (1663-1697)', in van Bunge and Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, 41-54.

—— *From Stevin to Spinoza* (Leiden, 2001).

—— 'Spinoza en de waarheid van de Godsdienst', in P. Hoftijizer and Theo Verbeek (eds.), *Leven na Descartes* (Hilversum, 2005), 55-67.

—— (ed.), *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750* (Leiden, 2003).

—— and Klever, Wim (eds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700* (Leiden, 1996).

—— Krop, Henri, et al. (eds.), *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century. Dutch Philosophers* (2 vols., Bristol, 2003).

Burger, Pierre-François, 'La Prohibition du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle par l'Abbé Renaudot (1648-1720)', in Bots (ed.), *Critique, savoir et érudition.*

Burnett, Charles, 'The «Sons of Averroes with the Emperor Frederick» and the Transmission of the Philosophical Works of Ibn Rushd', in Endress and Aertsen (eds.), Averroes, 259-99.

Burns, J. H., 'The Idea of Absolutism', in J. Miller (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe* (London, 1990), 21-42.

Bush, N. R., *The Marquis d'Argens and his Philosophical Correspondence* (Ann Arbor, 1953).

Butterworth, Ch. E., 'The Source that, Nourishes, Averroes's Decisive Determination', *Arabic Sciences and Philosophy*, 5 (1995), 93-119.

Cabanel, P., 'La Faute à Voltaire et le nécessaire révisionnisme historique: la question de I'oubli de Bayle au XIXe siécle', in Bost and de Robert (eds.), *Pierre Bayle*, 105-25.

Candea, V., 'Les Intellectuels du sud-est européen au XVIIe siècle', *Revue des études sud-est européennes*, 8 (1970), 181-230, 623-67.

Cantelli, G., *Teologia e ateismo: saggio su pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle* (Florence, 1969).

—— 'Mito e storia in Leclerc, Tournemine e Fontenelle', *RCSF* 27 (1972), 269-86, 385-400.

—— 'La virtù degli atei nei *Pensieri diversi sulla cometa* di Pierre Bayle', in Méchoulan et al. (eds.), *Formazione*, ii. 679-706.

—— 'Nicola Fréret, tradizione religiosa e allegoria nell' interpretazione storica dei miti pagani', *RCSF* 29 (1974), 264-83.

Canziani, Guido, 'Critica della religione e fonti moderne nel *Cymbalum mundio Symbolum sapientiae*', in Canziani (ed.), *Filosofia e religione*, 35-81.

—— 'Les Philosophes de la Renaissance italienne dans le *Dictionnaire'*, in Bots (ed.), *Critique, savoir et érudition*, 143-64.

—— (ed.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestine: secoli XVII e XVIII* (Milan, 1994).

Caporali, Riccardo, 'Ragione e natura nella filosofia di Vico', *BCSV* 12/13 (1982/3), 151-95.

Caprariis, Vittorio de, 'Religione e politica in Saint-Évremond', *RSI* 66 (1954), 204-39.

Carayol, E., *Thémiseul de Saint-Hyacinthe* (Oxford, 1984).

Carpanetto, Dino, and Ricuperati, Giuseppe, *Italy in the Age of Reason, 1685-1789* (London, 1987).

Carrithers, D. W., 'Democratic and Aristocratic Republics', in Carrithers et al. (eds.), *Montesquieu's Science*, 109-58.

—— Mosher, M. A., and Rahe, P. A. (eds.), *Montesquieu's Science of Politics* (Lanham, Md. 2001).

Casini, Paolo, 'Diderot et les philosophes de l'antiquité', in Anne-Marie Chouillet (ed.), *Colloque international Diderot (1713-1784)* (Paris, 1985), 33-43.

—— 'Voltaire, la lumière et la théorie de la connaissance', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, i. 39-45.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment* (1932; Princeton, 1979).

—— *Kant's Life and Thought* (New Haven, c.1981).

Cerny, G., Theology, *Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic* (Dordrecht, 1987).

—— 'Jacques Basnage and Pierre Bayle', in Magdalaine et al. (eds.), *De l'humanisme aux Lumières*, 495-507.

Champion, Justin, *The Pillars of Priestcraft Shaken* (Cambridge, 1992).

—— 'John Toland: The Politics of Pantheism', *Revue de synthèse*, 116 (1995), 269-70.

—— 'Père Richard Simon and English Biblical Criticism, 1680-1692', in D. Katz and J. Force (eds.), *Everything Connects* (Leiden, 1999), 37-62.

—— 'Making Authority: Belief, Conviction and Reason in the Public Sphere in Late Seventeenth Century England', *Libertinage et philosophie*, 3 (Saint-Étienne, 1995), 143-90.

—— *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722* (Manchester, 2003).

Chappell, V. (ed.), *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge, 1994).

—— 'Locke's Theory of Ideas', in Chappell (ed.), *Cambridge Companion to Locke*, 26-55.

Charles-Daubert, Françoise, *Le 'Traité des trois imposteurs' et 'L'Esprit de Spinosa': philosophie clandestine entre 1678 et 1768* (Oxford, 1999).

—— 'La Fortune de Cremonini chez les libertins érudits du XVIIe siècle', in Riondato and Poppi (eds.), *Cesare Cremonini*, i. 169-91.

Charnley, J., 'Near and Far East in the Works of Pierre Bayle', *Seventeenth Century*, 5 (1990), 173-83.

—— *Pierre Bayle: Reader of Travel Literature* (Bern, 1998).

Charrak, André, *Empiricisme et métaphysique: 'L'Essai sur l'origine des connaisances humaines' de Condillac* (Paris, 2003).

—— 'Le Statut de la volonté chez Vauvenargues', in Bove (ed.), *Vauvenargues*, 187-200.

Chartier, Roger, *The Cultural Origins of the French Revolution* (Durham, NC, 1991).

Cherni, A., *Buffon, la nature et son histoire* (Paris, 1998).

—— *Diderot: l'ordre et le devenir* (Geneva, 2002).

Childs, N., *A Political Academy in Paris, 1724-1731: The Entresol and its Members* (Oxford, 2000).

Ching J., and Oxtoby, G., *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment* (Rochester, NY, 1992).

Christophersen, H. O., *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke* (Oslo, 1930).

Chukwudi Eze, E., *Race and the Enlightenment* (Oxford, 1997).

Cicanci, O., *Companile Greceşti din Transilvania şi comertul European în anii 1636-1746* (Bucharest, 1981).

Ciornanescu, A., *Bibliographie de la littérature française du dix-huitième siècle* (3 vols., Paris, 1969).

Clark, D. H., and Clark, S. P. H., *Newton's Tyranny* (New York, 2000).

Clark, R. W., *Einstein: The Life and Times* (1974; New York, repr. 1994).

Clarke, D. M., 'Introduction' to François Poulain de La Barre, *The Equality of the Sexes* (Manchester, 1990).

—— 'Locke and Toland on Toleration', in O'Dea and Whelan (eds.), *Nations*, 261-71.

Claydon, T., *William III and the Godly Revolution* (Cambridge, 1996).

Cleve, F. M., *The Giants of Pre-Socratic Greek Philosophy*, vol. i (The Hague, 1965).

Cobban, Alfred, *Aspects of the French Revolution* (1968; London, 1971).

Coe, R. N. C., '«Le Philosophe Morelly»: An Examination of the Political Philosophy' (unpublished University of Leeds Ph.D. thesis, 2 parts, 1954).

—— *Morelly: Ein Rationalist auf dem Wege zum Sozialismus* (Berlin, 1961).

Cohen, Claudine, *The Fate of the Mammoth: Fossils, Myth and History* (Chicago, 1994).

Cohen, H., 'Diderot and the Image of China in Eighteenth-Century France', *SVEC* 242 (Oxford, 1986), 219-32.

Cohen, I. Bernard, 'The Eighteenth-Century Origins of the Concept of Scientific Revolution', *JHI* 37 (1976), 257-88.

Coleman, F. M. *Hobbes and America: Exploring the Constitutional Foundations* (Toronto, *c.*1977).

Colilli, P., 'Giordano Bruno's Mnemonics and Giambattista Vico's Recollective Philology', in Gatti (ed.), *Giordano Bruno*, 345-64.

Collingwood, R. G., *The Idea of History* (1946; Oxford, 1961).

Colombero, Carlo, 'Andrea Cesalpino e la polemica anti-aristotelica ed anti-spinoziana', *RCSF* 35 (1980), 343-56.

Comte-Sponville, A., 'La Mettrie: un «Spinoza moderne»?', in Bloch (ed.), *Spinoza*, 133-50.

Conlon, Pierre, *Le Siècle de Lumières: bibliographie chronologique*, i: *1716-1722*; ii: *1723-1729*; iii: *1730-1736* (Geneva, 1983-4).

Conrad, L. I. (ed.), *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan* (Leiden, 1996), 1-37.

—— 'Through the Thin Veil: On the Question of Communication and the Socialization of Knowledge in Hayy b. Yaqzan', in Conrad (ed.), *The World of Ibn Tufayl*, 238-66.

Cook, D. J., and Rosemont, H., 'The Pre-established Harmony between Leibniz and Chinese Thought', *JHI* 42 (1981), 253-67.

Cook, Harold J., 'Bernard Mandeville and the Therapy of the «Clever Politician»', *JHI* 61 (1999), 101-24.

—— 'Body and Passions: Materialism and the Early Modern State', *Osiris* (The History of Science Society, 2002), 25-48.

Cook, R. I., 'The Great Leviathan of Lechery', in Primer (ed.), *Mandeville Studies*, 22-33.

Copenhaver, B. P.,'Astrology and Magic', in Schmitt and Skinner (eds.), *CHRPh* 264-300.

Corsano, Antonio, *Bayle, Leibniz e la storia* (Naples, 1971).

Costa, Gustavo, 'Bayle, l «anima mundi» e Vico', in Bianchi (ed.), *Pierre Bayle*, 107-22.

—— 'La santa sede di fronte a Locke', *NRL* (2003), 37-122.

Cotoni, M. H., 'L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle', *SVEC* 220 (Oxford, 1984).

Cottret, M., *Jansénismes et Lumières: pour un autre XVIIIe siècle* (Paris, 1998).

—— 'Jansenism', in Kors (ed.), *Encyclopedia*, iv. 78-84.

Coudert, Allison, *Leibniz and the Kabbalah* (Dordrecht, 1995).

—— Popkin, R. H., and Weiner, G. M. (eds.), *Leibniz, Mysticism and Religion* (Dordrecht, 1998).

Coulet, Henri, 'Présentation' to *Pygmalions des Lumières* (Paris, 1998).

Courtney, C. P., 'Montesquieu and Natural Law', in Carrithers et al. (eds.), *Montesquieu's Science*, 41-67.

—— 'Montesquieu and English Liberty', in Carrithers et al. (eds.), *Montesquieu's Science*, 273-90.

—— '*L'Esprit des lois* dans la perspective de l'histoire du livre (1748-1800)', in Porret and Volpilhac-Auger (eds.), *Temps de Montesquieu*, 65-96.

Courtois, Jean-Patrice, 'Temps, corruption et l'histoire dans *L'Esprit des lois*', in Porret and Volpilhac-Auger (eds.), *Temps de Montesquieu*, 305-17.

Cover, J. A., and Kulstad, M. (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy* (Indianapolis, 1990).

Cracraft, J., *The Church Reform of Peter the Great* (London, 1971).

—— *The Revolution of Peter the Great* (Cambridge, Mass., 2003).

—— *The Petrine Revolution in Russian Culture* (Cambridge, Mass., 2004).

Cragg, G. R., *The Church and the Age of Reason, 1648-1789* (Harmondsworth, 1960).

Crampe-Crasnabet, M., 'Les Articles AME dans l'*Encyclopédie*', *RDIE* 25 (1998), 91-9.

Cristani, G., 'Tradizione biblica, miti e rivoluzioni geologiche negli *Anecdotes de la nature* di Nicolas-Antoine Boulanger', *GCFI* 14 (1994), 92-123.

Cristofolini, Paolo (ed.), *L'Hérésie Spinoziste* (Amsterdam, 1995).

Croce, Benedetto, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911; new edn. Bari, 1965).

Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh, 2004).

Curd, P., *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (1997; new edn. 2004).

Curley, Edwin, 'Spinoza as an Expositor of Descartes', in S. Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977* (London, 1977), 133-42.

—— *Behind the Geometric Method: A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton, 1988).

—— 'Notes on a Neglected Masterpiece', in Cover and Kulstad (eds.), *Central Themes*, 109-59.

—— 'I durst not write so boldly', in Bostrenghi (ed.), *Hobbes e Spinoza*, 497-593.

—— 'Kissinger, Spinoza and Genghis Khan', in Garrett (ed.), *Cambridge Companion to Spinoza*, 315-42.

Curran, Andrew, 'Diderot's Revisionism: Enlightenment and Blindness in the *Lettre sur les aveugles*', *Diderot Studies*, 28 (2000), 75-94.

Curtis, D. E., 'Pierre Bayle and the Range of Cartesian Reason', *Yale French Studies*, 49 (1973), 71-81.

Dagen, J., *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet* (Paris, 1977).

—— (ed.), *Entre Épicure et Vauvenargues* (Paris, 1999).

Dagron, Tristan, 'Toland et l'hétérodoxie', *Historia philosophica*, 2 (2004), 79-96.

—— 'Toland (1670-1722)', introduction to John Toland, *Clidophorus* (Paris, 2002).

—— 'Toland et l'hétérodoxie: de la conformité occasionelle au panthéisme', *Historia philosophica*, 2 (2004), 79-96.

Dahlberg, L., 'The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?', *Theory and Society*, 24 (2005), 111-36.

Daiber, Hans, 'Rebellion gegen Gott: Formen atheistischen Denkens im frühen Islam', in Niewöhner and Pluta (eds.), *Atheismus*, 23-44.

Dakin, D., *Turgot and the* Ancien Regime *in France* (New York, 1980).

Damasio, A. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain* (New York, 2003).

Damiron, Jean-Philibert, *Mémoires sur Diderot* (1852; repr. Geneva, 1968).

—— *Mémoires sur d'Alembert* (1852; Geneva, 1968).

Darnton, Robert, *The Business of Enlightenment* (Cambridge, Mass., 1979).

—— *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (London, 1996).

—— 'Two Paths through the Social History of Ideas', in Mason (ed.), *Darnton Debate*, 251-94.

Darwall, S., 'Hume and the Invention of Utilitarianism', in Stewart and Wright (eds.), *Hume*, 58-82.

Davidson, N., 'Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700', in Hunter and Wootton (eds.), *Atheism*, 55-85.

Davies, S., 'L'Irlande et les Lumières', *DHS* 30 (1998), 17-35.

Davis, D. B., 'New Sidelights on Early Antislavery Radicalism', *William and Mary Quarterly*, 3rd ser. 28 (1971), 585-94.

—— *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (New York, 1999).

Davis, W. W., 'China, the Confucian Ideal, and the European Enlightenment', *JHI* 44 (1983), 521-48.

Dawson, V. P., *Nature's Enigma: The Problem of the Polyp in the Letters of Bonnet, Trembley and Réaumur* (Philadelphia, 1987).

De Booy, J. Th., *Histoire d'un manuscript de Diderot 'La Promenade du sceptique'* (Frankfurt, 1964).

Dedeyan, Charles, *Diderot et la pensée anglaise* (Florence, 1987).

De Dijn, H., 'Was van den Enden het meesterbrein achter Spinoza?', *ANTW* 86 (1994), 71-9.

—— *Spinoza: The Way to Wisdom* (West Lafayette, Ind., 1996).

—— 'Spinoza and Revealed Religion', *Studia Spinozana*, 11 (1995), 39-52.

De Gandt, F., 'Qu'est-ce qu'être newtonien en 1740?', in De Gandt (ed.), *Cirey*, 126-47.

—— (ed.), *Cirey dans la vie intellectuelle: la réception de Newton en France* (Oxford, 2001).

De Jong, K. H. E., *Spinoza en de Stoa, MVSH* (Leiden, 1939).

Dekker, Rudolf, 'Private Vices, Public Virtues Revisited: The Dutch Background of Bernard Mandeville', *History of European Ideas*, 14 (1992), 481-98.

Deleuze, Gilles, *Spinoza, Practical Philosophy*, trans. R. Hurley (San Francisco, 1988).

—— *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. M. Joughin (New York, 1992).

Deloffre, F., 'Du vrai sauvage au bon sauvage: La Hontan, Robert Challe et «La Grand Gueule»', *University of Ottawa Quarterly*, 56 (1986), 67-79.

Delon, M., 'Tyssot de Patot et le recours à la fiction', *Revue d'histoire littéraire de la France*, 80 (1980), 707-19.

Delumeau, Jean, and Cottret, M., *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris, 1971).

Den Uyl, D. J., 'Passion, State and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association', *JHPh* 25 (1987), 369-95.

—— 'Sociality and Social Contract: A Spinozistic Perspective', *Studia Spinozana*, 1 (1985), 19-51.

—— and Warner, S. D., 'Liberalism, Hobbes and Spinoza', *Studia Spinozana*, 3 (1987), 261-318.

Deneys-Tunney, Anne, 'Le Roman de la matière dans *Pigmalion ou La Statue animée* (1741)

d'A.-F. Boureau-Deslandes', in Fink and Stenger (eds.), *Être matérialiste*, 93-108.

De Pater, C., 'Inleiding' to Willem Jacob's Gravesande, *Welzijn, wijsbegeerte en wetenschap* (Gouda, 1988), 13-58.

Desgraves, Louis, 'Montesquieu en 1748', in Larrère and Volpilhac-Auger (eds.), *1748, l'année*, 11-16.

Desné, Roland, 'Meslier, lecteur de La Bruyère', in *Études sur le Curé Meslier: actes du colloque international d'Aix-en-Provence* (Paris, 1966), 87-105.

Dethier, Hubert, 'Siger van Brabant', in Dethier and Vandenbossche (eds.), *Woordenboek*, i. 199-229.

—— and Vandenbossche, Hubert (eds.), *Woordenboek van Belgische en Nederlandse vrijdenkers* (2 vols., Brussels, 1979).

Deugd, C. de, (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought* (Amsterdam, 1984).

De Vet, J. J. V. M., 'Learned Periodicals from the Dutch Republic and the Early Debate on Spinoza in England', in C. W. Schoneveld (ed.), *Miscellanea Anglo-Belgica* (Leiden, 1987), 27-39.

—— 'La «Bibliothèque universelle et historique»: témoignage d'une revue à propos de la lutte autour de Spinoza', *LIAS* 16 (1989), 81-110.

—— 'Spinoza en Spinozisme en enkele «Journaux de Hollande»', *MvSH* 83 (2002), 3-32.

—— 'Jean Rousset de Missy (1686-1762) against «Le Courier» of Avignon', *LIAS* 26 (1999), 133-41.

—— 'Spinoza's «systema» afgewezen in de *Examinator*', *MSJCW* 26 (2003).

De Voogd, N. J. J., *De Doelistenbeweging te Amsterdam in 1748* (Utrecht, 1914).

De Vries, Jan, and van der Woude, A., *The First Modern Economy* (Cambridge, 1997).

Dibon, P. A. G. (ed.), *Pierre Bayle: Le Philosophe de Rotterdam* (Amsterdam, 1959).

Dickinson, H. T., 'The Politics of Bernard Mandeville' in Primer (ed.), *Mandeville Studies*, 80-97.

Di Luca, G., *La teologia razionale di Spinoza* (L'Aquila, 1993).

Dimaras, C. Th., *La Grèce au temps des Lumières* (Geneva, 1969).

Diop, D., 'L'Anonymat dans les articles politiques de *l'Encyclopédie*', *La Lettre clandestine*, 8 (1999), 102.

Domenech, Jacques, 'L'Egypte dans les *Lettres juives* et les *Lettres cabalistiques*' in Vissière (ed.), *Marquis d'Argens*, 95-110.

—— *L'Éthique des Lumières* (Paris, 1989).

Donini, Pierluigi, 'The History of the Concept of Eclecticism', in J. M. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism* (Berkeley and Los Angeles, 1988), 15-33.

Donini, Pierluigi, 'Stoic Ethics', in Algra et al. (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 705-38.

Dooren, W. van, 'Ibn Rushd's Attitude towards Authority', in Hasnawi et al. (eds.), *Perspectives*, 623-33.

Drake, H. A., *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore, 2000).

Dreitzel, Horst, 'Zur Entwicklung und Eigenart der «Eklektischen Philosophie»', *Zeitschrift für historische Forschung*, 18 (1991), 281-337.

Driessen, Jozien, *Tsaar Peter de Grote en zijn Amsterdamse vrienden* (Utrecht, 1996).

Duchesnau, F., 'Condillac critique de Locke', *International Studies in Philosophy* (Turin), 6 (1974), 77-98.

Duflo, Colas, *Diderot philosophe* (Paris, 2003).

Dunn, John, *The Political Thought of John Locke* (1969; Cambridge, repr. 1995).

—— *Locke* (Oxford, 1984).

—— 'The Claim to Freedom of Conscience', in O. P. Grell, J. I. Israel, and N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration*, (Oxford, 1991) 171-93.

—— 'What History can Show? Jeremy Waldron's Reading of Locke's Christian Politics', *Review of Politics* (Notre Dame, Ind.), 67 (2005), 433-50.

Dupré, Louis, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven, 2004).

Dziembowski, E., 'La Defense du modèle anglais pendant la Guerre de Sept Ans', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, i. 89-97.

Earle, Peter, *The World of Defoe* (Newton Abbot, 1977).

Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (8 vols., New York, 1967).

Eeghen, I. H. van, *De Amsterdamse boekhandel* (5 vols., Amsterdam, 1963-78).

—— 'Bernard Picart en de joodse godsdienstplichten', *Maandblaad Amstelodamum*, 65 (1978).

Ehrard, Jean, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (Geneva, 1981).

—— 'Voltaire vu par Montesquieu', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, ii. 939-51.

—— *L'Esprit des mots: Montesquieu en lui-même et parmi les siens* (Geneva, 1998).

Eijnatten, Joris van, *Mutua Christianorum tolerantia: Irenicism and Toleration in the Netherlands: The Stinstra Affair, 1740-1745* (Florence, 1998).

—— 'Gerard Noodt's Standing in the Eighteenth-Century Dutch Debates on Religious Freedom', *NAKG* 79 (1999), 74-98.

—— 'The Huguenot Clerisy in the United Provinces', in Pott et al. (eds.), *The Berlin Refuge*, 207-35.

—— *Liberty and Concord in the United Provinces: Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands* (Leiden, 2003).

—— 'The Church Fathers Assessed: Nature, Bible and Morality in Jean Barbeyrac', *De Achttiende Eeuw*, 35 (2003), 15-25.

Elias, Willem, 'Het Spinozistisch Eroticisme van Adriaen Beverland', *TvSV* 2 (1974), 283-320.

Elisseeff-Poisle, Danielle, *Nicolas Fréret (1688-1749): réflexions d'un humaniste du XVIIIe siècle sur la Chine*. memoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises (Paris, 1978).

Ellenzweig, S., 'The Faith of Unbelief', *Journal of British Studies*, 44 (2005), 27-45.

Elliott, J. H., 'Revolution and Continuity in Early Modern Europe' (1969), in J. H. Elliott, *Spain and its World, 1500-1700* (New Haven, 1989), 92-113.

Ellis, H. A., *Boulainvilliers and the French Monarchy* (Ithaca, NY, 1988).

Endress, Gerhard, 'Le Projet d'Averroès', in Endress and Aertsen (eds.), *Averroes*, 3-31.

—— and Aertsen, J. A. (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition* (Leiden, 1999).

Engels, Eve-Marie, 'Wissenschaftliche Revolution: Die variantenreiche Geschichte eines Begriffs', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 34 (1991), 237-61.

Evers, Meindert, 'Die «Orakel» von Antonius van Dale (1638-1708): Eine Streitschrift', *LIAS* 8 (1981), 225-67.

—— 'Jean Le Clerc versus G. W. Leibniz', *LIAS* 19 (1992), 93-117.

Fairchilds, C., 'Marketing the Counter-Reformation', in Ch. Adams et al. (eds.), *Visions and Revisions of Eighteenth-Century France* (University Park, Pa., 1997), 31-57.

Fakhry, Majid, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (Aldershot, 1994).

Falkenstein, L., 'Condillac's Paradox', *JHPh* 43 (2005), 403-35.

Falvey, John, 'La Politique textuelle du Discours préliminaire: l'anarchisme de La Mettrie', *Corpus*, 5/6 (1987), 27-61.

Farr, J., '«So vile and miserable an estate»: The Problem of Slavery in Locke's Political Thought', *Political Theory*, 14 (1987), 263-89.

Faulkner, R. K., 'Political Philosophy', in Kors (ed.), *Encyclopedia*, iii. 314-23.

Fauvergue, C., 'Diderot traducteur de Leibniz', *RDIE* 36 (2004), 109-23.

Federici Vescovini, G., 'Il problema dell' ateismo di Biagio Pelacani da Parma, Doctor Diabolicus', in Niewöhner and Pluta (eds.), *Atheismus*, 193-214.

Feiner, Shmuel, *The Jewish Enlightenment* (Philadelphia, 2003).

Feingold, M., 'Huygens and the Royal Society', *De Zeventiende Eeuw*, 12 (1996), 22-36.

Ferrone, Vincenzo, 'Seneca e Cristo: la «Respublica Christiana» di Paolo Mattia Doria', *RSI* 96 (1984), 5-68.

—— *The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment* (1982; Atlantic Highlands, NJ, 1995).

—— *I profeti dell'Illuminismo* (1989; 2nd edn. Bari, 2000).

—— and Roche, Daniel (eds.), *Le Monde des Lumières* (1997; French trans. Paris, 1999).

Fichera, Giuseppe, *Il Deismo critico di Voltaire* (Catania, 1993).

Fierro, M., 'Ibn Hazm et le *Zindiq* juif', *Revue de l'Occident et de la Méditerranée*, 63/4 (1992), 81-9.

Fink, B., and Stenger, G. (eds.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières* (Paris, 1999).

Finkelberg, A., 'Studies in Xenophanes', *Harvard Studies in Classical Philology*, 93 (1990), 103-67.

Finocchiaro, M. A., 'Philosophy versus Religion and Science versus Religion: The Trials of Bruno and Galileo', in Gatti (ed.), *Giordano Bruno*, 145-66.

Firode, A., 'Locke et les philosophes français', in De Gandt (ed.), *Cirey*, 7-72.

Firpo, Luigi, *Il processo di Giordano Bruno* (Rome, 1998).

Fisch, Max Harold, 'Introduction' to Vico, *Autobiography*, 1-107.

Fitzpatrick, M., 'Toleration and the Enlightenment Movement', in Grell and Porter (eds.), *Toleration*, 23-68.

Fix, Andrew, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, 1991).

—— *Fallen Angels: Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth-Century Dutch Republic* (Dordrecht, 1999).

—— 'Bekker and Bayle on Comets', *GWN* 11 (2000), 81-96.

Fockema Andreae, S. J., 'Montesquieu in Nederland', *De Gids*, 12 (Dec. 1949), 176-83.

Fogelin, R. J., 'Hume's Scepticism', in Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, 90-116.

—— *A Defense of Hume on Miracles* (Princeton, 2003).

Fontius, M., 'Critique', in R. Reichardt and E. Schmitt (eds.), *HPSGF* v. 7-26.

Force, J. E., 'Newton's God of Dominion', in Force and Popkin (eds.), *Essays*, 75-102.

—— 'The Newtonians and Deism', in Force and Popkin (eds.), *Essays*, 43-73.

—— 'The Breakdown of the Newtonian Synthesis of Science and Religion', in Force and Popkin (eds.), *Essays*, 143-63.

—— and Katz, D. (eds.), *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin* (Leiden, 1999).

—— and Popkin, R. H. (eds.), *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology* (Dordrecht, 1990).

Ford, Philip, 'Classical Myth and its Interpretation in Sixteenth-Century France', in G. Sandy (ed.), *The Classical Heritage in France* (Leiden, 2002), 331-49.

Forschner, M., *Die stoische Ethik* (Stuttgart, 1981).

Fossati, W. J., 'Maximum Influence from Minimum Abilities: La Mettrie and Radical Materialism', in B. Sweetman (ed.), *The Failure of Modernism* (Mishawaka, Ind. 1999), 45-57.

Foucault, Didier, 'Pierre Bayle et Vanini', in Bost and Robert (eds.), *Pierre Bayle*, 227-41.

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York, 1994).

Frank, Gustav, 'Die Wertheimer Bibelübersetzung vor dem Reichshofrat in Wien', *Zeitschrift für Kirchegeschichte*, 12 (1891), 279-302.

Frede, D., 'Stoic Determinism', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 179-205.

Frede, Michael, 'Monotheism and Pagan Philosophy in Late Antiquity', in Athanassiadi and Frede (eds.), *Pagan Monotheism*, 41-67.

Frederiksen, Paula, *Jesus of Nazareth, King of the Jews* (London, 2000).

Friedeburg, Robert von, 'Natural Jurisprudence, Argument from History and Constitutional Struggle in the Early Enlightenment', in Hochstrasser and Schröder (eds.), *Early Modern Natural Law Theories*, 141-67.

Frijhoff, Willem, 'Religious Toleration in the United Provinces: From «Case» to «Model»', in Hsia and van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration*, 27-52.

—— and Spies, Marijke, *1650: Bevochten eendracht* (The Hague, 1999).

Froeschlé-Chopard, Marie-Hélène, 'Les *Nouvelles ecclésiastiques* et les Lumières (année 1750)', *DHS* 34 (2002), 77-89.

Fubini, Riccardo, *Humanism and Secularization* (Durham, NC, 2003).

Fuchs, J. L., 'Borrowed Criticism and Bayle Criticism', *NRL* (1985), 97-110.

Funke, Hans-Günter, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung* (2 vols., Heidelberg, 1982).

Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, 1986).

Furet, F., and Ozouf, M., 'Deux légitimations historiques de la société française au XVIIIe siècle: Mably et Boulainvilliers', in *L'Histoire au dix-huitième siècle* (Aix-en-Provence, 1980), 233-49.

Furley, David, 'Cosmology', in Algra et al. (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 412-51.

Gabbey, Alan, 'Spinoza's Natural Science and Methodology', in Garrett (ed.), *Cambridge Companion to Spinoza*, 142-91.

Gaiffe, Felix, *L'Envers du Grand Siècle* (Paris, 1924).

Galliani, R., 'Mably et Voltaire', *DHS* 3 (1971), 181-94.

Garber, Dan, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago, 1992).

—— 'Soul and Mind: Life and Thought in the Seventeenth Century', in Garber and Ayers (eds.), *CHSPh* i. 759-95.

—— 'Leibniz: Physics and Philosophy', in Jolley (ed.), *Cambridge Companion to Leibniz*, 270-352.

—— and Ayers, M. (eds.), *CHSPh* (2 vols., Cambridge, 1998).

Gardair, Jean-Michel, *Le 'Giornale de' letterati' de Rome (1668-1681)* (Florence, 1984).

Garrard, G., *Rousseau's Counter-Enlightenment* (Albany, NY, 2003).

Garrett, Aaron, *Meaning in Spinoza's Method* (Cambridge 2003).

Garrett, Don, 'Spinoza's Ethical Theory', in D. Garrett (ed.), *Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge, 1995), 267-314.

Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion* (1978; Basingstoke, 1988).

—— 'Hume on Religion', in Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, 313-44.

Gaster, Moses, *History of the Ancient Synagogue of the Spanish and Portuguese Jews* (London, 1901).

Gatti, H. (ed.), *Giordano Bruno: Philosopher of the Renaissance* (Aldershot, 2002).

Gatzemeier, M., *Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos* (Meisenheim, 1970).

Gauchet, M., *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (new edn. Princeton, 1999).

Gaukroger, Stephen, *Descartes' System of Natural Philosophy* (Cambridge, 2002).

Gauthier, L., *Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909).

Gavroglu, Kostas, and Patiniotis, M., 'Patterns of Appropriation in the Greek Intellectual Life of the 18th Century', in A. Ashtekar et al. (eds.), *Revisiting the Foundations of Relativistic Physics* (Dordrecht, 2003), 569-91.

Gawlick, Günter, 'Thomasius und die Denkfreiheit', in W. Schneider (ed.), *Christian Thomasius, 1655-1728: Interpretationen zu Werk und Wirkung* (Hamburg, 1989), 256-73.

—— 'Epikur bei den Deisten', in G. Paganini and E. Tortarolo (eds.), *Der Garten und die Moderne* (Stuttgart, 2004), 323-39.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation,* i: *The Rise of Modern Paganism* (1966; New York, 1977).

—— *The Enlightenment: An Interpretation,* ii: *The Science of Freedom* (1969; New York, 1977).

Gayot, G., 'War die französische Freimaurerei des 18. Jahrhunderts eine Schule der Gleichheit?', in H. E. Bödecker and E. François (eds.), *Aufklärung und Politik* (Leipzig, 1996), 235-48.

Gebhardt, M., 'Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction', *JHPh* 37 (1999), 613-28.

Geissler, Rolf, *Boureau-Deslandes: Ein Materialist der Frühaufklärung* (Berlin, 1967).

—— 'Boureau-Deslandes lecteur des manuscripts clandestins', Bloch (ed.), *Matérialisme*, 227-34.

—— '*Matérialisme, matérialiste*', in *HPSGF* v. 61-88.

Geissler, Rolf, 'Boureau-Deslandes, historien de la philosophie', in *L'Histoire au dix-huitième siècle: Centre Aixois d'Études et de Recherches sur le XVIIIeme siècle* (Aix-en- Provence, 1980), 135-52.

Gelder, H. A. Enno van, *Getemperde vrijheid* (Groningen, 1972).

Gelderblom, Arie-Jan, 'The Publisher of Hobbes' Dutch Leviathan', in S. Roach (ed.), *Across the Narrow Seas* (London, 1991), 162-6.

Gelderen, Martin van, and Skinner, Quentin (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage* (2 vols., Cambridge, 2002).

Genequand, Charles, *Ibn Rushd's Metaphysics* (Leiden, 1984).

Ghachem, M. W., 'Montesquieu in the Caribbean', *Historical Reflections/ Réflexions historiques*, 25 (1999), 183-210.

Giancotti-Boscherini, E., 'Liberté, démocratie et révolution chez Spinoza', *TSV* 6 (1978), 82-95.

Gierl, Martin, *Pietismus und Aufklärung* (Göttingen, 1997).

Gilley, Sheridan, 'Christianity and Enlightenment: An Historical Survey', *History of European Ideas*, 1 (1981), 103-21.

Giuntini, Chiara, 'Toland e Bruno: ermetismo «riviluzionario»?', *RDF* 2 (1975), 199-235.

Glausser, W., 'Three Approaches to Locke and the Slave Trade', *JHI* 51 (1990), 199-216.

Glaziou, Yves, *Hobbes en France au XVIIIe siècle* (Paris, 1993).

Glebe-Møller, Jens, *Vi fornaegter Gud og foragter øverigheden* (Copenhagen, 2004).

Göbel, Helmut, 'Lessing und Cardano: Ein Beitrag zu Lessings Renaissance-Rezeption', in Toellner (ed.), *Aufklärung und Humanizmus*, 167-86.

Godman, Peter, *From Poliziano to Machiavelli* (Princeton, 1998).

—— *Die geheime Inquisition: Aus den verbotenen Archiven des Vatikans* (Munich, 2001).

Goetschel, Willi, *Spinoza's Modernity* (Madison, 2004).

Goldenbaum, U., 'Die philosophische Methodendiskussion des 17. Jahrhunderts in ihrer Bedeutung für den Modernisierungsschub in der Historiographie', in W.

Küttler et al. (eds.), *Geschichtsdiskurs,* ii: *Anfänge modernen historischen Denkens* (Frankfurt, 1994), 148-61.

—— 'Die erste deutsche Übersetzung der Spinozischen «Ethik»', in H. Delf et al. (eds.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte* (Berlin, 1994), 107-25.

—— 'Leibniz as a Lutheran', in Coudert et al. (eds.), *Leibniz*, 169-92.

—— 'Der Skandal der Wertheimer Bibel' in U. Goldenbaum et al. (eds.), Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung, 1687-1796, vol. 1 (Berlin, 2004), 175-508.

Goldgar, Anne, *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750* (New Haven, 1995).

Goldie, Mark, 'The Roots of True Whiggism, 1688-94', *HPTh* 1 (1980), 195-236.

—— 'The Political Thought of the Anglican Revolution', in R. Beddard (ed.), *The Revolutions of 1688* (Oxford, 1991), 102-136.

—— 'The Reception of Hobbes', in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge, 1991), 589-615.

—— 'The Revolution of 1689 and the Structure of Political Argument', *Bulletin of Research in the Humanities*, 83 (1980), 473-564.

Goodman, D., *The Republic of Letters* (New York, 1994).

Goodman, L.E., 'Muhammed ibn Zakariyya al-Razi', in Nasr and Leaman (eds.), *History*, 198-215.

Gordon, Daniel, 'The Great Enlightenment Massacre', in Mason (ed.), *Darnton Debate*, 129-56.

—— *Postmodernism and the Enlightenment: New Perspectives in Eighteenth-Century French Intellectual History* (New York, 2001).

Gordon, D. H., and Torrey, N. L., *The Censoring of Diderot's* Encyclopédie *and the Re-established Text* (New York, 1947).

Gori, Giambattista, *La fondazione dell'esperienza in 's-Gravesande* (Milan, 1972).

Gottschalk, H., 'Strato of Lampsacus: Some Texts', *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society* (1965).

Goulemot, Jean-Marie, 'Le Mot *révolution* et la formation du concept de *révolution politique', Annales historiques de la Révolution française*, 39 (1967), 417-44.

—— 'Démons, merveilles et philosophie à l'âge classique', *Annales*, 25 (1980), 1223-50.

—— '1748: année littéraire ou année de l'imprimé?', in Porret and Volpilhac-Auger (eds.), *Temps de Montesquieu*, 17-31.

Goyard-Fabre, Simone, *Montesquieu: la nature, les lois, la liberté* (Paris, 1993).

Graeser, Andreas, *Zenon von Kition: Positionen und Probleme* (Berlin, 1975).

Graesse, J. G. Th., *Trésor des livers rares et précieux ou Nouveau Dictionnaire bibliographique* (8 vols., Dresden, 1858-69).

Grafton, Anthony, 'The Availability of Ancient Works', in Schmitt and Skinner (eds.), *CHRPh*, 767-91.

—— *Defenders of the Text* (Cambridge, Mass., 1991).

—— *The Footnote: A Curious History* (Cambridge, Mass., 1997).

—— *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, ii (Oxford, 1993).

—— *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer* (Cambridge, Mass., 1999).

—— *Bring out your Dead: The Past as Revelation* (Cambridge, Mass., 2001).

Graver, M., *Cicero on the Emotions* (Chicago, 2002).

Gray, John, *Enlightenment's Wake* (London, 1995).

Greene, J. P., 'Empire and Identity from the Glorious Revolution to the American Revolution', in. P. J. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire* (Oxford, 1998), ii. 208-30.

Gregg, E., 'The Financial Vicissitudes of James III in Rome', in E. Corp (ed.), *The Stuart Court in Rome* (Aldershot, 2003), 65-83.

Gregory, Tullio, *Theophrastus redivivus: erudizione e ateismo ne Seicento* (Naples, 1979).

—— 'Pensiero medievale e modernità', *GCFI* 6th ser. 16 (1996), 149-73.

—— ' «Libertinisme érudit» in Seventeenth-Century France and Italy', *BJHP* 6 (1998), 323-49.

—— 'Apologeti e libertini', *GCFI* 6th ser. 20 (2000), 1-35.

Grell, Chantal, 'Nicolas Fréret, la critique et l'histoire ancienne', in Grell and Volpilhac- Auger (eds.), *Nicolas Fréret*, 51-71.

—— and Volpithac-Auger, C. (eds.), *Nicolas Fréret, légende et vérité* (Oxford, 1994).

Grell, O. P., and Porter, Roy, 'Toleration in Enlightenment Europe', in Grell and Porter (eds.), *Toleration*, 1-22.

—— —— (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe* (Cambridge, 2000).

Grimsley, R., *Jean d'Alembert (1717-83)* (Oxford, 1963).

Gros, Jean-Michel, 'Sens et limites de la tolérance chez Bayle', in O. Abel and P. F. Moreau (eds.), *Pierre Bayle: la foi dans le doute* (Geneva, 1995).

—— 'Introduction' to Bayle, *Commentaire philosophique* (Paris, 1992), 7-41.

—— 'Pierre Bayle et la République des Lettres', in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*,6 (Saint-Étienne, 2002), 131-8.

—— 'Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience', in Zarka et al. (eds.), *Fondements philosphiques*, i. 295-311.

—— 'La Tolérance et problème théologico-politique', in McKenna and Paganini (eds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, 411-39.

Grossman, M., *The Philosophy of Helvétius* (New York, 1926).

Grossmann, W., *Johann Christian Edelmann: From Orthodoxy to Enlightenment* (The Hague, 1976).

Gründer, Karlfried, and Schmidt-Biggemann, W. (eds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung* (Heidelberg, 1984).

Grunert, F., 'The Reception of Hugo Grotius' *De jure belli ac pacis* in the Early German Enlightenment', in Hochstrasser and Schröder (eds.), *Early Modern Natural Law Theories*, 89-105.

Guerlac, H., *Newton on the Continent* (Ithaca, NY, 1981).

—— and Jacob, Margaret, 'Bentley, Newton, and Providence: The Boyle Lectures Once More', *JHI* 30 (1969), 307-18.

Guéroult, Martial, *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Paris, 1984).

Guerrero, Rafael Ramón, 'Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail', in A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España* (Murcia, 1994), 125-32.

Gumbrecht, H., and Reichardt, R.,'Philosophe, philosophie', in *HPSGF* iii. 7-82.

Gunny, Ahmad, 'Images of Islam in Some French Writings of the First Half of the Eighteeenth Century', *BJEC* 14 (1991), 191-201.

Gurney, J. D., 'Pietro della Valle: The Limits of Perception', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49 (1986), 103-16.

Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture* (London, 1999).

Gutting, Gary, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity* (Cambridge, 1999).

Gwynn, R. D., 'Disorder and Innovation: The Reshaping of the French Churches of London after the Glorious Revolution', O. P. Grell, J. I. Israel, and N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration* (Oxford, 1991), 251-73.

Haakonssen, Knud, 'The Structure of Hume's Political Theory', in Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, 182-221.

—— 'Natural Jurisprudence and the Theory of Justice', in Broadie (ed.), *Scottish Enlightenment*, 205-21.

Haddad-Chamakh, F., 'Foi et philosophie chez Spinoza et les Péripatéticiens Arabes: Spinoza et Averroès', in R. Bouveresse (ed.), *Spinoza: science et religion* (Paris, 1988), 155-70.

Haechler, Jean, *L'Encyclopédie: les combats et les hommes* (Paris, 1998).

Häfner, Ralph, 'Johann Lorenz Mosheim und die Origines-Rezeption in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts', in Mulsow (ed.), *Johann Lorenz Mosheim*, 230-60.

—— 'Jacob Thomasius und das Problem der Häresien', in F. Vollhardt (ed.), *Christian Thomasius (1655-1728): Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklarung* (Tübingen, 1997), 141-64.

—— 'Das Erkenntnisproblem in der Philologie um 1700', in R. Häfner (ed.), *Philologie und Erkenntnis* (Tübingen, 2001), 95-128.

Haitsma Mulier, E. O. G., *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century* (Assen, 1980).

Haleem, Abdel, 'Early *Kalam*', in Nasr and Leaman (eds.), *History*, 71-88.

Halm, Heinz, *Shiism* (Edinburgh, 1991).

Halper, E. C., 'Spinoza on the Political Value of Freedom of Religion', *History of Philosophy Quarterly*, 21 (2004), 167-82.

Hamilton, Alastair, *The Apocryphal Apocalypse: The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment* (Oxford, 1999).

—— 'Western Attitudes to Islam in the Enlightenment', *Middle Eastern Lectures*, 3 (1999).

—— and Richard F., *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France* (London, 2004).

Hammacher, Klaus, 'Ambition and Social Engagement in Hobbes' and Spinoza's political thought', in C. de Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought* (Amsterdam, 1984), 56-62.

Hampshire, Stuart, *Spinoza and Spinozism* (Oxford, 2005).

Hampson, Norman, *The Enlightenment* (Harmondsworth, 1968).

Hampton, John, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps* (Geneva, 1955).

Hankinson, R. J., 'Science', in Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge, 1995), 140-67.

Haq, S. N., 'The Indian and Persian Background', in Nasr and Leaman (eds.), *History*, 52-70.

Hardt, M., and Negri, A., *Empire* (Cambridge, Mass., 2000).

—— *Multitude* (New York, 2004).

Harris, E. E., *Spinoza's Philosophy: An Outline* (Atlantic Highlands, NJ, 1992).

Harris, J. A., *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy* (Oxford, 2005).

—— 'Answering Bayle's Question: Religious Belief in the Moral Philosophy of the Scottish Enlightenment', in Daniel Garber and Steven Nadler (eds.), *OSEMPh* i (Oxford, 2003), 229-53.

Harris, I., *The Mind of John Locke* (Cambridge, 1994).

Harrison, Peter, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge, 1990).

—— *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science* (Cambridge, 1998).

Häseler, J., *Ein Wanderer zwischen den Welten: Charles Étienne Jordan (1700-1745)* (Sigmaringen, 1993).

—— 'Refugiés français à Berlin lecteurs de manuscrits clandestins', in Canziani (ed.), *Filosofia e religione*, 373-85.

—— '«Liberté de pensée»: éléments d'histoire et rayonnement d'un concept', in McKenna and Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, 495-507.

—— 'Der Marquis d'Argens und die Berliner Akademie', in Seifert and Seban (eds.), *Marquis d'Argens*, 77-91.

Hasnawi, Ahmad, et al. (eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* (Leuven, 1997).

Havinga, J. Ch. A., *Les* Nouvelles ecclésiastiques *dans leur lutte contre l'esprit philosophique* (Amersfoort, 1925).

Hayton, D., 'The Williamite Revolution in Ireland, 1688-91', in Israel (ed.), *Anglo-Dutch Moment*, 185-213.

Hazard, Paul,'Les Rationaux (1670-1700)', *Revue de littérature comparée*, 12 (1932), 677-711.

—— *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715* (new edn. Paris, 1961).

—— *The European Mind, 1680-1715* (London, 1964).

Hazewinkel, H. C., 'Pierre Bayle à Rotterdam', in Dibon (ed.), *Pierre Bayle*, 20-47.

Heck, Paul van, 'In het Spoor van Machiavelli: de *Politieke Discoursen*, 1662, van Johan en Pieter de La Court', *LIAS*, 27 (2000), 277-318.

Hellinga, Lotte, et al. (eds.), *The Bookshop of the World: The Role of the Low Countries in the Book Trade, 1473-1941* ('t Goy-Houten, 2001).

Henderson, G. P., *The Revival of Greek Thought, 1620-1830* (Albany, NY, 1970).

Henry, John, 'The Scientific Revolution in England', in Roy Porter and M.Teich (eds.), *The Scientific Revolution in National Context* (Cambridge, 1993), 178-209.

Hershbell, J. P., 'The Oral-Poetic Religion of Xenophanes', in Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy* (La Salle, Ill., 1983), 125-33.

Hertzberg, Arthur, *The French Enlightenment and the Jews* (New York, 1968).

Heyd, M., 'A Distinguished Atheist or a Sincere Christian? The Enigma of Pierre Bayle', *BHR* 39 (1977), 157-65.

—— *'Be Sober and Reasonable': The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden, 1995).

Hill, Christopher, *Some Intellectual Consequences of the English Revolution* (1980; new edn. London, 1997).

Himmelfarb, G., 'Two Enlightenments: A Contrast in Social Ethics', *Proceedings of the British Academy*, 117 (2001), 297-324.

—— *Roads to Modernity* (New York, 2004).

Hirschmann, Albert, *The Passions and the Interests* (1977; Princeton, 1996).

Hobohm, Hans-Christoph, 'Le Progrès de *l'Encyclopédie*: la censure face au discours encyclopédique', in Mass and Knabe (eds.), *L'Encyclopédie*, 69-96.

Hochstrasser, T. J., 'The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Huguenot Diaspora', in Laursen (ed.), *New Essays*, 15-51.

—— *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge, 2000).

—— and Schröder, P. (eds.), *Early Modern Natural Law Theories* (Dordrecht, 2003).

Hodgson, M. G. S., *The Venture of Islam* (1974-5; new edn., 3 vols., Chicago, 1977).

Hoekstra, Kinch, 'Hobbes on Law, Nature and Reason', *JHPh* 41 (2003), 111-20.

—— 'Tyrannus rex vs. Leviathan', *Pacific Philosophical Quarterly*, 82 (2001), 420-46.

—— 'Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power', *RSF* 1 (2004), 97-153.

Hofmeier, Thomas, 'Cudworth versus Casaubon', in Carlos Gilly and C. van Heertum (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th to 18th Centuries: The Influence of Hermes Trismegistus*, vol. i (Florence, 2002), 569-72, 579-86.

Holmes, George, *The Florentine Enlightenment, 1400-1450* (Oxford, 1969).

Holt, P. M., Lambton. A. K. S., and Lewis, Bernard (eds.), *The Cambridge History of Islam* (2 vols., Cambridge, 1970).

Hope, Nicholas, *German and Scandinavian Protestantism 1700 to 1918* (Oxford, 1995).

Hope Mason, John, 'Materialism and History: Diderot and the *Histoire des deux Indes*', *European Review of History*, 3 (1996), 151-60.

—— and Wokler, Robert, 'Introduction' to Diderot, *Political Writings*, pp. ix-xxxv.

Hoppit, Julian, *A Land of Liberty? England, 1689-1727* (Oxford, 2000).

Horkheimer, Max, and Adorno, Theodor W., *Dialectic of Enlightenment* (New York, 2000).

Horowitz, I. L., *Claude Helvétius: Philosopher of Democracy and Enlightenment* (New York, 1954).

Hosking, G., *Russia and the Russians* (London, 2001).

Hösle, Vittorio, 'Philosophy and the Interpretation of the Bible', *Internationale Zertschrift Für Philosophie* (1999), 181-210.

—— *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus* (Munich, 1996).

—— *Objective Idealism, Ethics and Politics* (Notre Dame, Ind., 1998).

—— *Morals and Politics* (Notre Dame, Ind., 2004).

Hourcade, Ph., 'Jet de plume ou projet: *sur l'histoire*, de Fontenelle', *Corpus*, 44 (2003), 17-33.

Hsia, Adrian, 'Euro-Sinica: The Past and Future', *TJEAS* 1 (2004), 17-58.

Hsia, R. Po-Chia, and Nierop, H. F. K. van (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002).

Hubbeling, H. G., *Spinoza* (Baarn, 1966).

—— 'Inleiding' to Spinoza, *Briefwisseling*, 29-48.

—— 'Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden', in Gründer and Schmidt-Biggemann (eds.), *Spinoza in der Frühzeit*, 149-200.

Huenemann, Charles, 'The Middle Spinoza', in O. Koistinen and J. Biro (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes* (Oxford, 2002), 210-20.

Hufton, O., *Europe: Privilege and Protest, 1730-1789* (1980; 2nd edn. Oxford, 2000).

Hughes, Lindsey, *Peter the Great: A Biography* (New Haven 2002).

—— *Russia in the Age of Peter the Great* (1998; New Haven, new edn. 2000).

—— *Sophia, Regent of Russia 1657-1704* (New Haven, 1990).

Hüning, Dieter, 'Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten', in L. Danneberg et al. (eds.), *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, ii (Berlin, 2002), 219-73.

Hundert, E. J., *The Enlightenment's Fable* (Cambridge, 1994).

—— 'Bernard Mandeville and the Enlightenment's Maxims of Modernity', *JHI* 56 (1995), 577-93.

Hunter, Ian, *Rival Enlightenments* (Cambridge, 2001).

—— 'The Passions of the Prince: Moral Philosophy and *Staatskirchenrecht* in Thomasius' Conception of Sovereignty', *Cultural and Social History*, 2 (2005), 113-29.

Hunter, M., and Wootton, D. (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford, 1992).

Hussey, Edward, *The Presocratics* (1972; new edn. London, 1995).

Hutchison, R., *Locke in France 1688-1734* (Oxford, 1991).

Hutton, Sarah, 'Reason and Revelation in the Cambridge Platonists, and their Reception of Spinoza', in Gründer and Schmidt-Biggemann (eds.), *Spinoza in der Frühzeit*, 181-200.

—— 'Introduction' to Cudworth, *A Treatise*, pp. ix-xxxiv.

—— 'Classicism and Baroque: A Note on Mosheim's Footnotes to Cudworth's *The True Intellectual System of the Universe*', in Mulsow et al. (eds.), *Johann Lorenz Mosheim*, 211-27.

Huussen, A. H., 'Onderwijs in de Groningse rechtenfaculteit gedurende de eerste helft van de 18[e] eeuw', in A. H. Huussen (ed.), *Onderwijs en onderzoek* (Hilversum, 2003), 161-84.

Hyman, A., 'Maimonides on Creation and Emanation', in J. Wippel (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* (Washington, 1987), 45-61.

Ildefonse, F., 'Du Marsais, le grammairien philosophe', *Corpus*, 14/15 (1990), 35-60.

Ingegno, A., 'The New Philosophy of Nature', in Schmitt and Skinner (eds.), *CHRPh* 236-63.

Inguenaud, Marie-Thérèse, 'La Famille de Nicolas-Antoine Boulanger et les milieux Jansénistes', *DHS* 30 (1998), 361-72.

Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford, 1985).

—— 'Stoic Ethics', in Algra et al. (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 675-705.

—— *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge, 2003).

Iofrida, M., 'Linguaggio e verità in Lodewijk Meyer (1629-1681)', in Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, 25-35.

Irwin, T. H., 'Stoic Naturalism and its Critics', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 345-64.

Israel, Jonathan I., *Dutch Primacy in World Trade, 1585-1740* (Oxford, 1989).

—— *Empires and Entrepots: The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713* (London, 1990).

—— 'Meyer, Koerbagh and the Radical Enlightenment Critique of Socinianism', *GWN* 14 (2003), 197-208.

—— 'William III and Toleration', in Ole Grell, J. I. Israel, and Nicholas Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration* (Oxford, 1991), 129-70.

—— 'Propaganda in the Making of the Glorious Revolution', in S. Roach (ed.), *Across the Narrow Seas* (London, 1991), 167-77.

—— 'Toleration in Seventeenth-Century Dutch and English Thought', in S. Groenveld and M. Wintle (eds.), *Britain and the Netherlands*, xi (Zutphen, 1994).

—— *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806* (Oxford, 1995).

—— 'Locke, Spinoza, and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c.1670-c.1750)', Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde*, NS 62/6 (1999), 5-19.

—— 'Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration', in Grell and Porter (eds.), *Toleration*, 102-13.

—— *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* (Oxford, 2001).

—— 'The Publishing of Forbidden Philosophical Works in the Dutch Republic (1666-1710) and their European Distribution', in Hellinga et al. (eds.), *Bookshop*, 233-43.

Israel, Jonathan I., *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)* (Leiden, 2002).

—— 'Religious Toleration and Radical Philosophy in the Later Dutch Golden Age (1668-1710)', in Hsia and van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration*, 148-58.

—— 'The Early Dutch Enlightenment as a Factor in the Wider European Enlightenment', in van Bunge (ed.), *Early Enlightenment*, 215-30.

—— 'The Intellectual Origins of Modern Democratic Republicanism (1660-1720)', *European Journal of Political Theory*, 3 (2004), 7-36.

—— 'Pierre Bayle's Political Thought', in A. McKenna and G. Paganini (eds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres: philosophie, religion, critique* (Paris, 2004), 349-79.

—— 'The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic', in van Bunge and Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, 3-14.

—— 'The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic', in Berkvens- Stevelinck et al. (eds.), *The Emergence of Tolerance*, 3-36.

—— 'John Locke and the Intellectual Legacy of the Early Enlightenment', *Eighteenth-Century Thought*, 3 (2005), (forthcoming).

—— 'Monarchy, Orangism and Republicanism in the Later Dutch Golden Age', Second Golden Age Lecture of the Amsterdams Centrum voor de Studie van de Gouden Eeuw (Amsterdam, 2004).

—— 'Spinoza, King Solomon, and Frederik van Leenhof's Spinozistic Republicanism', *Studia Spinozana*, 11 (1995), 303-17.

—— *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750* (1985; new edn. Oxford, 1998).

—— (ed.), *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its World Impact* (Cambridge, 1991).

Israël, Nicolas, *Spinoza: le temps de la vigilance* (Paris, 2001).

Jack, M. R.,'Religion and Ethics in Mandeville', in Primer (ed.), *Mandeville Studies*, 34-42.

Jackson, C., 'Revolution Principles, *Ius naturae and Ius gentium* in Early-Enlightenment Scotland', in Hochstrasser and Schröder (eds.), *Early Modern Natural Law Theories*,107-40.

Jacob, Margaret C., 'John Toland and the Newtonian Ideology', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 32 (1969), 307-31.

—— *The Radical Enlightenment* (London, 1981).

—— *Living the Enlightenment* (New York, 1991).

—— 'Radicalism in the Dutch Enlightenment', in Jacob and Mijnhardt (eds.), *Dutch Republic*, 224-40.

—— 'Bernard Picart and the Turn towards Modernity', *De Achttiende Eeuw*, 37 (2005), 3-16.

—— and Mijnhardt, Wijnand (eds.), *The Dutch Republic in the Eighteenth Century* (Ithaca, NY, 1992).

Jacobitti, E. E., *Revolutionary Humanism and Historicism in Modern Italy* (New Haven, 1981).

Jaffro, Laurent, 'Les *Exercices* de Shaftesbury: un stoïcisme crépusculaire', in Lagrée (ed.), *Le Stoïcisme*, 204-17.

James, E. D., 'Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle', in Primer (ed.), *Mandeville Studies*, 43-65.

—— 'Schism and the Spirit of Toleration in Bernard Mandeville's *Free Thoughts on Religion*', in Magdalaine et al. (eds.), *De L'humanisme aux Lumières*, 693-700.

James, Susan, 'Spinoza the Stoic', in Sorell (ed.), *Rise of Modern Philosophy*, 289-316.

—— 'Reason, the Passions, and the Good Life', in Garber and Ayers (eds.), *CHSP* ii. 1358-96.

—— *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (new edn. Oxford, 1999).

Jammer, Max, *Einstein and Religion* (Princeton, 1999).

Jarrett, Ch., 'Spinoza on the Relativity of Good and Evil', in Koistinen and Biro (eds.), *Spinoza*, 159-81.

Jaumann, Herbert, *Critica: Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius* (Leiden, 1995).

—— 'Frühe Aufklärung als historische Kritik: Pierre Bayle und Christian Thomasius', in S. Neumeister (ed.), *Frühaufklärung* (Munich, 1994), 149-70.

Jaumann, Herbert, 'Jakob Friedrich Zimmermanns Bayle-Kritik und das Konzept der «Historia literaria»', in Mulsow and Zedelmeier (eds.), *Skepsis, Providenz, Polyhistorie*, 200-13.

—— 'Der *Refuge* und der Journalismus um 1700: Gabriel d'Artis (c.1650-c.1730)', in Pott et al. (eds.), *the Berlin Refuge*, 155-82.

Jehasse, Jean, *La Renaissance de la critique* (Paris, 2002).

Jehl, Rainer, 'Jacob Brucker und die *Encyclopédie*', in Schmidt-Biggemann and Stammen (eds.), *Jacob Brucker*, 238-56.

Jenkinson, S., 'Two Concepts of Tolerance: Or Why Bayle is not Locke', *Journal of Political Philosophy*, 4 (1996), 302-21.

—— 'Nourishing Men's Anger and Inflaming the Fires of Hatred: Bayle on Religious Violence and the «Novus Ordo Saeclorum»', *Terrorism and Political Violence*, 10 (1998), 64-79.

—— 'Introduction' to Bayle, *Political Writings*, pp. xviii-xli.

Jimack, P., 'The French Enlightenment 1: Science, Materialism and Determinism', in S. Brown (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (London, 1996), 228-50.

Joary, Jean-Paul, *Diderot et la matière vivante* (Paris, 1992).

Johnson, R. R., 'The Revolution of 1688-9 in the American Colonies', in Israel (ed.), *Anglo-Dutch Moment*, 215-40.

Jolley, Nicholas, *Locke: His Philosophical Thought* (Oxford, 1999).

Jongenelen, G., 'La Philosophie politique d'Adrien Koerbagh', *Cahiers Spinoza*, 6 (1991), 247-67.

—— 'Disguised Spinozism in Adriaen Verwer's *Momaensicht*', in van Bunge and Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, 15-21.

—— 'Adriaan Koerbagh: een voorlooper van de Verlichting?', *GWN* 5 (1994), 27-34.

—— *Van smaad tot erger, Amsterdamse boekverboden 1747-1794* (Amsterdam, 1998).

Jongste, J. A. F. de, *Onrust aan het Spaarne: Haarlem in de jaren 1747-51* (The Hague, 1984).

—— 'The Restoration of the Orangist Regime in 1747', in Jacob and Mijnhardt (eds.), *Dutch Republic*, 32-59.

Juffermans, Paul, *Drie perspectieven op religie in het denken van Spinoza* (n.p., 2003).

Jürgens, Hanco, 'Welke Verlichting? Tijdaanduidingen en plaatsbepalingen van een begrip', *De Achttiende Eeuw*, 35 (2003), 28-53.

Kaplan, Yosef, '«Karaites» in Early Eighteenth-Century Amsterdam', in D. S. Katz and J. I. Israel (eds.), *Sceptics, Millenarians and Jews* (Leiden, 1990).

—— 'The Intellectual Ferment in the Spanish-Portuguese Community of Seventeenth-Century Amsterdam', in Haim Beinart (ed.), *The Sephardic Legacy*, vol. ii (Jerusalem, 1992), 288-314.

—— *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro* (Oxford, 1989).

Kelley, Donald, *Fortunes of History: Historical Inquiry from Herder to Huizinga* (New Haven, 2003).

—— *The Descent of Ideas* (Aldershot, 2002).

—— (ed.), *History and the Disciplines* (Rochester, NY, 1997).

Kennedy, E., *A Cultural History of the French Revolution* (New Haven, 1989).

Kenyon, John, *Revolution Principles: The Politics of Party, 1689-1720* (Cambridge, 1977).

Kerkhoven, J. M., and Blom, H. W., 'De La Court en Spinoza: van correspondenties en correspondenten', in H. W. Blom and I. W. Wildenberg (eds.), *Pieter de La Court in zijn tijd* (Maarssen, 1986), 137-60.

Kervégan, Jean-François, 'Société civile et droit privé: entre Hobbes et Hegel', in Moreau (ed.), *Architectures*, 145-64.

Kessler, E., 'The Intellective Soul', in Schmitt and Skinner (eds.), *CHRPh* 485-34.

Kidd, Colin, 'Constitutions and Character in the Eighteenth-Century British World', in P. M. Kitromilides (ed.), *From Republican Polity to National Community* (Oxford, 2003), 40-61.

—— *Subverting Scotland's Past: Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity 1689-1830* (Cambridge, 1993).

Kilcullen, John, *Sincerity and Truth: Essays on Arnauld, Bayle and Toleration* (Oxford, 1988).

Kingston, R. E., 'Montesquieu on Religion and on the Question of Toleration', in Carrithers et al. (eds.), *Montesquieu's Science*, 375-408.

Kirk, G. S., Raven, J. E., and Schofield, M. (eds.), *The Presocratic Philosophers* (1957; 2nd edn. Cambridge, 1983).

Kitromilides, Paschalis M., 'Tradition, Enlightenment, and Revolution: Ideological Change in Eighteenth and Nineteenth Century Greece' (unpublished Harvard Ph.D. thesis, Sept. 1978).

—— *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century* (Princeton, 1992).

—— 'John Locke and the Greek Intellectual Tradition: An Episode in Locke's Reception in South-East Europe', in G. A. J. Rogers (ed.), *Locke's Philosophy: Content and Context* (Oxford, 1994), 217-35.

—— 'Athos and the Enlightenment', in A. Bryer and M. Cunningham (eds.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism* (Aldershot, 1996), 257-72.

Klein, L. E., *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge, 1994).

Klever, Wim, 'De Spinozistische prediking van Pieter Balling', *Doopsgezinde Bijdragen*, NS 14 (1988), 55-65.

—— 'Proto-Spinoza: Franciscus van den Enden', *Studia Spinozana*, 6 (1990), 281-301.

—— 'A New Source of Spinozism: Franciscus van den Enden', *JHPh* 29 (1991), 613-31.

—— 'Spinoza's Vindication of Meyer's Hermeneutics', *Studia Spinozana*, 7 (1991), 215-19.

—— 'Een zwarte bladzijde? Spinoza over de vrouw', *ANTW* 84 (1992), 38-51.

—— 'Inleiding' to van den Enden, *Vrye Politieke Stellingen*, 13-119.

—— *Ethicom: Spinoza's Ethica vertolkt in tekst en commentaar* (Delft, 1996).

—— *Mannen rond Spinoza (1650-1700)* (Hilversum, 1997).

—— *Definitie van het Christendom: Spinoza* Tractatus theologico-politicus *opnieuw vertaald en toegelicht* (Delft, 1999).

—— *The Sphinx: Spinoza Reconsidered in Three Essays* ('Vrijstad', 2000).

—— *Democratische vernieuwing in Nederland en de Europese Unie op historische en filosofische grondslag* ('Vrijstad', 2003).

—— 'Bernard Mandeville and his Spinozistic Appraisal of Vices', E-publication: *Foglio spinoziano*, 20.

—— 'Burchardus de Volder (1643-1709): A Crypto-Spinozist on a Leiden Cathedra', *LIAS* 15 (1988), 191-241.

—— 'Krijgsmacht en defensie in Spinoza's politieke theorie', *Transaktie*, 19 (1990), 150-66.

—— *Spinoza classicus: antieke bronnen van en moderne denker* (Budel, 2005).

—— '«Conflicting» Considerations of State', *Foglio Spinoziano*, 17 (2001), 1-14.

Klever, Wim, *Een nieuwe Spinoza in veertig facetten* (Amsterdam, 1995).

—— 'Power: Conditional and Unconditional', in C. De Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought* (Amsterdam, 1984), 95-106.

Kloeck, Joost and Mijnhardt, Wijnand, *1800: Blueprints for a National Community* (Assen, 2004).

Knetsch, F. R. J., *Pierre Jurieu, Theoloog en politicus der Refuge* (Kampen, 1967).

Knuttel, W. P. C., 'Ericus Walten', *Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde*, 4th ser. 1 (1900), 345-455.

—— *Balthasar Bekker de bestrijder van het bijgeloof* (1906; repr. Groningen, 1979).

—— *Verboden boeken in de Republiek der Verenigde Nederlanden* (The Hague, 1914).

Kobuch, A., *Zensur und Aufklärung in Kursachsen* (Weimar, 1988).

Koerner, L., *Linnaeus: Nature and Nation* (Cambridge, Mass., 1999).

Koistinen, O., and Biro, J. (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes* (Oxford, 2002).

Kolakowski, Leszek, *Chrétiens sans église* (Paris, 1969).

—— 'Pierre Bayle, critique de la métaphysique Spinoziste de la substance', in P. A. G. Dibon (ed.), *Pierre Bayle: Le Philosophe de Rotterdam* (Amsterdam, 1959), 66-80.

Kölving, U., and Mervaud, Ch., (eds.), *Voltaire et ses combats* (2 vols., Oxford,1997).

Kopanev, N. A., 'Le Libraire-éditeur parisien Antoine Claude Briasson et la culture russe au milieu du XVIIIe siècle', in J. P. Poussou et al. (eds.), *L'Influence française en Russie au XVIIIe siècle* (Paris, 2005), 185-200.

Kopitzsch, F., 'Altona-ein Zentrum der Aufklärung am Rande des dänischen Gesamtstaats', in K. Bohnen and S. A. Jorgensen (eds.), *Der dänische Gesamtstaat* (Tübingen, 1992), 91-118.

Korkman, P., 'Voluntarism and Moral Obligation: Barbeyrac's Defence of Pufendorf Revisited', in Hochstrasser and Schröder (eds.), *Early Modern Natural Law Theories*, 195-225.

Kors, Alan, *Atheism in France, 1650-1729*, vol. i (no more so far; Princeton, 1990).

—— 'Skepticism and the Problem of Atheism in Early-Modern France', in G. Paganini et al. (eds.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée* (Paris, 2002), 47-65.

—— (ed.), *Encyclopedia of the Enlightenment* (4 vols., Oxford, 2003).

Koseki, T., 'Diderot et le Confucianisme', *RDI'E* 16 (1994), 125-31.

Kosellek, Reinhart, 'Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels', in Bödeker (ed.), *Begriffsgeschichte*, 29-47.

—— 'Revolution, Rebellion, Aufruhr: Bürgerkrieg von der Frühen Neuzeit bis zur französischen Revolution', in *Geschichtliche Grundbegriffe*, 5 (1984), 689-788.

Kossmann, Ernst, *Politieke theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland* (Amsterdam, 1960).

—— *Politieke theorie en geschiedenis* (Amsterdam, 1987).

—— 'Freedom in Seventeenth-Century Dutch Thought and Practice', in Israel (ed.), *Anglo-Dutch Moment*, 281-98.

—— *Political Thought in the Republic: Three Studies* (Amsterdam, 2000).

Kra, P., *Religion in Montesquieu's* Lettres persanes (Geneva, 1970).

Kraemer, J. L., 'Heresy versus the State in Medieval Islam', in *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Nemoy on his Eightieth Birthday* (Bar-Ilan, 1982), 167-80.

Krakauer, Moses, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des achtzehnte Jahrhunderts* (Breslau, 1881).

Kraus, P., 'Zu Ibn al-Muqaffa', *Rivista degli studi orientali*, 14 (Rome, 1934), 1-20.

Krause, Sharon, 'History and the Human Soul in Montesquieu', *HPTh* 24 (2033), 235-61.

Kraye, J., 'Ficino in the Firing Line', in M. J. B. Allen and V. Rees (eds.), *Marsilio Ficino* (Leiden, 2002), 377-97.

Kreiser, B. R., *Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris* (Princeton, 1978).

Kristeller, Paul Oskar, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford, Calif., 1964).

—— *Greek Philosophers of the Hellenistic Age* (New York, 1993).

—— 'The Myth of Renaissance Atheism', *JHPh* 6 (1968), 233-43.

Krop, H. A., 'Northern Humanism and Philosophy', in F. Akkerman, A. J. Vanderjagt, and A. H. van der Laan (eds.), *Northern Humanism in European Context, 1469-1625* (Leiden, 1999), 149-66.

—— 'Inleiding and Notes to Spinoza', *Ethica*, ed. H. Krop (Amsterdam, 2002).

Krüger, Reinhard, '*Geroglifici* und *scrittura*—Priesterbetrug und Freiheit', in H. C. Jacobs and G. Schlüter (eds.), *Beiträge zur Begriffsgeschichte der italienischen Aufklärung im europäischen Kontext* (Frankfurt, 2000), 351-71.

Kucklick, Bruce, *A History of Philosophy in America, 1720-2000* (Oxford, 2001).

Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography* (Cambridge, 2001).

Kühler, W. J., *Het Socinianisme in Nederland* (1912; repr. Leeuwarden, 1980).

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions* (1962; 3rd edn. Chicago, 1996).

Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle* (1964; 2 vols., Paris, 1996).

—— 'Introduction' to Basnage de Beauval, *Tolérance*, i-cliii.

—— 'Le Refuge hollandais: Bayle et Jurieu', *XVIIe siècle*, 77 (1967), 75-93.

—— 'The Political Ideas of the Huguenot Diaspora (Bayle and Jurieu)', in R. M. Golden (ed.), *Church and Society under the Bourbon Kings of France* (Lawrence, Kan. 1982).

LaCapra, D., *Rethinking Intellectual History* (Ithaca, NY, 1983).

Lach, D. F., 'Leibniz and China', in Ching and Oxtoby (eds.), *Discovering China*, 97-116.

—— 'The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)', in Ching and Oxtoby (eds.), *Discovering China*, 117-30.

Lacouture, Jean, *Montesquieu: les vendanges de la liberté* (Paris, 2003).

Laeven, A. H., *De 'Acta eruditorum' onder redactie van Otto Mencke* (Amsterdam, 1986).

Lagrée, Jacqueline, 'Le Thème des deux livres de la mature et de l'écriture', in *Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, iv (Paris, 1992), 11-40.

—— (ed.), *Le Stoicisme aux XVIe et XVIIe siècles* (Caen, 1994).

—— 'Y a-t-il une théodicée chez Spinoza?', in Z. van Martels et al. (eds.), *Limae labor et mora: Opstellen voor Fokke Akkerman* (Leende, 2000), 195-205.

—— 'Du magistère spirituel à la *medicina mentis*', in Bostrenghi (ed.), *Hobbes e Spinoza*, 595-621.

—— *Spinoza et le débat Religieux* (Rennes, 2004).

Lamberton, R., *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (1986; Berkeley and Los Angeles, 1989).

Landucci, Sergio, 'Introduction' to [Jean Lévesque de Burigny], *De l'examen de la religion* (Oxford, 1996).

—— 'Mente e corpo nel dibattito fra Collins e Clarke', in Santucci (ed.), *L'età dei Lumi*, 125-42.

Lang, B., 'The Politics of Interpetation: Spinoza's Modernist Turn', *Review of Metaphysics*, 43 (1989), 327-56.

Laqueur, Thomas, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation* (New York, 2004).

Larrère, C., 'Fréret et la Chine', in Grell and Volpilhac-Auger (eds.), *Nicolas Fréret*, 109-29.

—— '*L'Esprit des lois*, tradition et modernité', in Larrère and Volpilhac-Auger (eds.), *1748, l'année,* 141-60.

—— 'Diderot et l'atomisme', in J. Salem (ed.), *L'Atomisme aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris, 1999), 151-65.

—— 'D'Alembert and Diderot: les mathématiques contre la nature?', *Corpus*, 38 (2001), 75-94.

—— and Volpilhac-Auger, C. (eds.), *1748, l'année de L'Esprit des lois* (Paris, 1999).

Laslett, Peter, 'Introduction' to John Locke, *Two Treatises of Government* (1960; new edn. Cambridge, 1988), 3-126.

Lauriol, Claude, *La Beaumelle: un Protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire* (Geneva, 1978).

Laursen, J. Ch., *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant* (Leiden, 1992).

—— 'The Politics of a Publishing Event', in Berti et al. (eds.), *Heterodoxy*, 273-96.

—— 'Impostors and Liars: Clandestine Manuscripts and the Limits of Freedom of the Press in the Huguenot Netherlands', in Laursen (ed.), *New Essays*, 73-100.

—— 'Baylean Liberalism: Tolerance requires Nontolerance', in J. Ch. Laursen and C. J. Nederman (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Enlightenment* (Philadelphia, 1998).

—— 'Temporizing after Bayle: Isaac de Beausobre and the Manichaeans', in Pott et al. (eds.), *The Berlin Refuge*, 89-110.

—— 'Censorship in the Nordic Countries, c.1750-1890', *Journal of Modern European History*, 3 (2005), 100-16.

—— (ed.), *New Essays on the Political Thought of the Refuge* (Leiden, 1995).

La Volpa, A. J., 'Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe', *Journal of Modern History*, 64 (1992), 79-116.

Leaman, Oliver, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge, 1999).

Leca-Tsiomis, M., *Écrire l'*Encyclopédie. *Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique* (Oxford, 1999).

Lee, J. Patrick, 'Le «Sermon des cinquante» de Voltaire, manuscrit clandestin', in McKenna and Mothu (eds.), *Philosophie clandestine*, 143-51.

Lee, Thomas H. C., 'Post-modernist/Post-colonialist Nationalism and the Historiography of China', *TJEAS* (2004), 89-118.

Leeb, I. L., *The Ideological Origins of the Batavian Revolution* (The Hague, 1973).

Leemans, Inger, *Het woord is aan de onderkant: Radicale ideeën in Nederlandse pornografische romans, 1670-1700* (Utrecht, 2002).

Leeuwenburgh, B., 'Meten is weten: Pierre Bayles populariteit in de Republiek', *GWN* 13 (2002), 81-93.

Lennon, Th. M., 'Bayle, Locke and the Metaphysics of Toleration', in M. A. Stewart (ed.), *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy* (Oxford, 1997), 177-95.

—— *Reading Bayle* (Toronto, 1999).

—— 'Did Bayle read Saint-Évremond?', *JHI* 63 (2002), 225-37.

—— 'Bayle and Socinianism', in A. McKenna and G. Paganini (eds.), *Pierre Bayle dans la République, des lettres* (Paris, 2004), 171-91.

Leroux, Serge, 'Un Dieu rémunérateur et vengeur comme fondement-garantie de la morale', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, i. 739-50.

Leroy, Pierre, 'Le Royaume de France dans le *Dictionnaire* de Pierre Bayle', in Bots (ed), *Critique, savoir et érudition*, 165-79.

Le Ru, Véronique., *D'Alembert philosophe* (Paris, 1994).

—— 'L'Aigle à deux têtes de l'*Encyclopédie*: accords et divergences de Diderot et de d'Alembert de 1751 à 1759', *RDIE* 26 (1999), 17-26.

Lesher, J. H., *Xenophanes of Colophon: Fragments* (Toronto, 1992).

—— *The Greek Philosophers: Selected Greek Texts from the Presocratics, Plato, and Aristotle* (London, 1988).

Lestringant, F., 'L'Utopie amoureuse: espace et sexualité dans la «Basiliade» d'Étienne Gabriel Morelly', in F. Moureau and Alain-Marc Rieu (eds.), *Éros philosophe* (Paris, 1984), 83-107.

Levene, J. M., 'Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns', *JHI* 52 (1991), 55-79.

Levillain, Charles-Édouard, 'William III's Military and Political Career in Neo-Roman Context, 1672-1702', *Historical Journal*, 48 (2005), 321-50.

Lewis, Bernard, *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (La Salle, Ill., 1973).

Lewitter, L. R., 'Peter the Great's Attitude towards Religion', in R. P. Barlett et al. (eds.), *Russia and the World of the Eighteenth Century* (Columbus, Oh., 1988), 62-77.

Lieshout, L. van, 'Op de drempel van de Verlichting', in Bots (ed.), *Henri Basnage*, ii. 81-160.

Lilla, Mark, G. B. *Vico: The Making of an Anti-Modern* (Cambridge, Mass., 1993).

Livesey, J., *Making Democracy in the French Revolution* (Cambridge, Mass., 2001).

Locqueneux, Robert, 'L'Abbé Pluche, ou l'accord de la foi et de la raison à l'aube des Lumières', *Sciences et techniques en perspective*, 2nd ser. 2 (1998), 235-88.

Lohr, C., 'Metaphysics', in Ch. B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, 1988), 537-638.

Lomonaco, Fabrizio, 'Readers of Locke: Cartesianism and Historical Criticism from Perizonius to Le Clerc', *GWN* 8 (1997), 103-11.

—— '«Natural Right», Liberty of Conscience and «Summa Potestas» in Jean Barbeyrac', in Pott et al. (eds.), *Berlin Refuge*, 137-51.

—— *Lex regia: diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine seicento* (Naples, 1990).

—— 'Tra erudizione e critica storica: note sull'epistolario Le Clerc (1679-1689)', *BCSV* 20 (1990), 157-68.

—— 'Jean Barbeyrac et le «Pyrrhonisme historique»', in J. Häseler and A. McKenna (eds.), *La Vie intellectuelle aux refuges protestants* (Paris, 1999), 253-67.

—— 'Jean Barbeyrac als Ausleger Pufendorfs', in M. Beetz and G. Cacciatore (eds.), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung* (Cologne, 2000), 197-207.

—— 'Religious Truth and Freedom of Conscience in Noodt and Barbeyrac', in G. Paganini (ed.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle* (Dordrecht, 2003), 415-27.

—— *Tolleranza: momenti e percorsi della modernità fino a Voltaire* (Naples, 2005).

Long, A. A., 'Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action', in Long (ed.), *Problems in Stoicism*, 173-99.

—— *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* (1974; 2nd edn. repr. 1996).

—— *Stoic Studies* (Berkeley and Los Angeles, 1996).

—— 'Stoicism in the Philosophical Tradition', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 365-92.

—— 'Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler', in Miller and Inwood (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, 7-29.

—— *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford, 2002).

—— (ed.), *Problems in Stoicism* (1971; new edn. London, 1996).

—— and Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers* (2 vols., Cambridge, 1987).

Longo, Mario, 'Geistige Anregungen und Quellen der Bruckerschen Historiographie', in Schmidt-Biggemann (ed.), *Jacob Brucker*, 159-86.

Löpelmann, Martin, *Der junge Diderot* (Berlin, 1934).

Lott, T. L., 'Patriarchy and Slavery in Hobbes's Political Philosophy', in Ward and Lott (eds.), *Philosophers on Race*, 63-80.

Luciani, Paola, 'Les Répercussions de la propagande philosophique des tragédies de Voltaire en Italie: Mahomet', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, ii. 1501-12.

Luft, S. R., 'A Genetic Interpretation of Divine Providence in Vico's *New Science*' *JHPh* 20 (1982), 151-69.

Lundbaek, K., 'The Image of Neo-Confucianism in *Confucius Sinarum philosophus*', *JHI* 44 (1983), 19-30.

Lurbe, Pierre, 'Le Spinozisme de John Toland', in Bloch (ed.), *Spinoza*, 33-47.

—— 'John Toland, Cosmopolitanism, and the Concept of Nation', in O'Dea and Whelan, *Nations*, 251-9.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, 'Zur Verhüllung und sukzessiven Aufdeckung der Autorschaft Diderots an der *Histoire des deux Indes*', in T. Heydenreich (ed.), *Denis Diderot (1713-1784): Zeit, Werk, Wirkung* (Erlangen, 1985), 107-26.

—— and Reichardt, R., *The Bastille: A History of a Symbol of Despotism and Freedom* (Durham, NC, 1997).

Lussu, Maria Luisa, *Bayle, Holbach e il dibattito sull'ateo virtuoso* (Genua, 1997).

Lynch, A. J., 'Montesquieu and the Ecclesiastical Critics of *L'Esprit des lois*', *JHI* 38 (1977),

487-500.

McDowall, David, *A Modern History of the Kurds* (1996; 2nd rev. edn. London, 2000).

Macé, Laurence, 'Les Lumières françaises au tribunal de l'Index et du Saint-Office', *DHS* 34 (2002), 13-25.

McGuirre, J. E., 'Predicates of Pure Existence: Newton on God's Space and Time', in P. Bricker and R. I. Hughes (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science* (Cambridge, Mass., 1990), 91-108.

Macherey, P., 'À propos de la différence entre Hobbes et Spinoza', in Bostrenghi (ed.), *Hobbes e Spinoza*, 689-98.

Macintyre, Alasdair, *After Virtue* (1981; 2nd edn. Notre Dame, Ind., 1984).

—— *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind., 1988).

Mack, P., *Renaissance Argument* (Leiden, 1993).

McKenna, Antony,'Sur l'hérésie dans la littérature clandestine', *DHS* 22 (1990), 301-13.

—— 'Le Marquis d' Argens et les manuscrits clandestins', in Vissière (ed.), *Marquis d'Argens*, 113-40.

—— 'L'*Éclaircissement sur les Pyrrhoniens*, 1702', in *Le Dictionnaire de Pierre Bayle (Actes de Colloque de Nimègue, 24-7 Oct. 1996)* (Amsterdam, 1997), 297-320.

—— 'Recherches sur la philosophie clandestine à l'Âge Classique', in McKenna and Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, 3-14.

—— Pierre Bayle et la superstition', in B. Dompnier (ed.), *La Superstition à l'âge des Lumières* (Paris, 1998), 49-65.

—— 'Le Marquis d'Argens et les manuscrits clandestins', *La Lettre clandestine*, 12 (2003), 97-120.

—— 'Rationalisme moral et fidéisme', in Hubert Bost and Philippe de Robert (eds.), *Pierre Bayle, citoyen du monde* (Paris, 1999), 257-74.

—— 'Vauvenargues, lecteur de Pascal et de l'anti-Pascal', in Bove (ed.), *Vauvenargues*, 201-26.

—— 'La Norme et la transgression: Pierre Bayle et le socinianisme', in *Normes et transgression au XVIIe siècle*, Sillages critiques (Paris, 2002), 117-36.

—— 'Molière et l'imposture dévote', *Libertinage et philosophie*, 6 (2002), 97-129.

—— 'Pierre Bayle: moralisme et anthropologie', in Mckenna and Paganini (eds.), *Pierre Bayle*, 321-47.

—— and Mothu, Alain (eds.), *La Philosophie clandestine à l'Âge Classique* (Paris, 1997).

McLoughlin, T. O., *Contesting Ireland: Irish Voices against England in the Eighteenth Century* (Portland, Ore., 1999).

McMahon, D. M., *Enemies of the Enlightenment* (Oxford, 2001).

McManners, John, *Church and Society in Eighteenth-Century France* (2 vols., Oxford, 1998).

McNally, D., 'Locke, Levellers and Liberty', in Milton (ed.), *Locke's Moral*, 87-110.

McShea, R. J., *The Political Philosophy of Spinoza* (New York, 1968).

Magdalaine, M., Pitassi, M. C., Whelan, R., and McKenna, A. (eds.), *De l'humanisme aux Lumières: Bayle et le protestantisme: mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse* (Paris, 1996).

Maiolani, D., 'Mably e il repubblicanesimo dei lumi', *Il pensiero politico*, 34 (2001), 73-94.

Maire, C., *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le Jansénisme au XVIIIe siècle* (Paris, 1998).

Malcolm, Noel, *Aspects of Hobbes* (Oxford, 2002).

Malherbe, Michel, 'The Impact on Europe', in Broadie (ed.), *Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, 298-315.

—— 'Introduction' to Condillac, *Traité des animaux* (1755) (Paris, 2004), 7-106.

Malssen, P. J. W. van, *Louis XIV d'après les pamphlets répandus en Hollande* (Paris, n.d.).

Malusa, Luciano, 'Renaissance Antecedents to the Historiography of Philosophy', in Santinello (ed.), *Models*, 3-65.

—— 'The First General Histories of Philosophy in England and the Low Countries', in Santinello (ed.), *Models*, 161-370.

Mamiani, M., 'La rivoluzione incompiuta', in A. Santucci (ed.), *L'età dei Lumi* (Bologna, 1998).

Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* (2nd edn. Louvain, 1911).

Mannarino, L., *Le mille favole degli antichi: ebraismo e cultura europea nel pensiero religioso di Pietro Giannone* (Florence, 1999).

Manuel, F. A., *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., 1962).

—— *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes* (Cambridge, Mass., 1992).

Manusov-Verhage, C. G., 'Jan Rieuwertsz, marchand libraire et éditeur de Spinoza', in F. Akkerman and P. Steenbakkers (eds.), *Spinoza to the Letter* (Leiden, 2005), 237-50.

Marcolungo, F., 'L'uomo e Dio nei primi scritti di Giambattista Vico', in A. Lamacchia (ed.), *Vestigia: studi e strumenti di storiografia filosofica* (Bari, 1992), 83-102.

Maréchal, G., 'Inleiding' to *Het Leven van Philopater: een spinozistische sleutelroman uit 1691/1697* (Amsterdam, 1991), 11-38.

Marilli, Massimo, 'Cartesianesimo e tolleranza: il Commentaire philosophique di Pierre Bayle', *RSF* 3 (1963), 555-79.

—— 'Il Cartesianesimo di Pierre Bayle', *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Siena*, 5 (1984), 181-230.

Markley, R., *Fallen Languages: Crises of Representation in Newtonian England, 1660-1740* (Ithaca, NY, 1993).

Markovits, F., 'La Mettrie, l'anonyme et le sceptique', *Corpus*, 5/6 (1987), 83-105.

—— 'La Mettrie: une éthique de l'inconstance', *DHS* 35 (2003), 171-85.

Marsden, G. M., *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven, 2003).

Marshall, John, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge, 1994).

—— *Locke and 'Early Enlightenment Culture': Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe* (Cambridge, forthcoming).

Martels, Z. von, Steenbakkers, Piet and Vanderjagt, A. (eds.), *Limae labor et mora: opstellen voor Fokke Akkerman ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag* (Leende, 2000).

Martin-Haag, E., *Un aspect de la pensée politique de Diderot* (Paris, 1999).

—— *Voltaire. Du Cartésianisme aux Lumières* (Paris, 2002).

Martino, Pierre, 'Mahomet en France', in *Actes du XIVe congrès international des orientalistes, Alger 1905* (Paris, 1907), 3rd part 'Langues musulmans', 206-40.

Marx, J., 'Un grand imprimeur au XVIIIe siècle: Élie Luzac fils (1723-96)', *Revue belge de philologie et d'histoire*, 46 (1968), 779-86.

Marx, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts* (Moscow 1959).

Mason, Haydn T., 'Voltaire devant Bayle', in A. McKenna and G. Paganini (eds.), *Pierre Bayle dans la République des lettres* (Paris, 2004), 443-56.

—— *The Darnton Debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century* (Oxford, 1998).

Mason, Richard, *The God of Spinoza: A Philosophical Study* (Cambridge, 1997).

Mass, E., and Knabe, P. E. (eds.), *L'Encyclopédie et Diderot* (Cologne, 1985).

Masseau, D., *Les Ennemis des philosophes: l'antiphilosophie au temps des Lumières* (Paris, 2000).

Massignon, Louis, *Opera minora*, ed. Y. Moubarac (3 vols., Paris, 1969).

Mastellone, Salvo, 'Italian Enlightenment and the Swedish Constitution during the Age of Liberty (1719-1772)', in N. Stjernquist (ed.), *The Swedish Riksdag in an International Perspective* (Stockholm, 1989), 112-17.

Matar, Nabil, 'John Locke and the Jews', *Journal of Ecclesiastical History*, 44 (1993), 45-62.

Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza* (1969; new edn. Paris, 1988).

—— *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (Paris, 1971).

—— 'Femmes et serviteurs dans la démocratie Spinoziste', in S. Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977* (London, 1977), 368-86.

—— 'Spinoza et la propriété', *TvSV* 5 (1978), 96-110.

—— 'La Fonction théorique de la démocratie chez Spinoza', *Studia Spinozana*, 1 (1985), 259-73.

—— 'Le Moment stoïcien de *l'Éthique* de Spinoza', in. J. Lagrée (ed.), *Le Stoicisme*, 147-61.

—— 'Le Problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico politique* au *Traité politique*', in Curley and Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference (1986)* (Leiden, 1990), 258-70.

Mauthner, Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (3 vols., Stuttgart, 1920-2).

May, H. F., *The Enlightenment in America* (1976; new edn. New York, 1978).

Mazauric, S., 'Fontenelle et la construction polémique de l'histoire des sciences', *Corpus*, 44 (2003), 73-97.

Mazzotta, G., *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton, 1999).

—— 'Newton for Ladies', *BJHS* 27 (2004), 119-46.

Méchoulan, Henry, Popkin, R. H., Ricuperati, G., and Simonutti, L. (eds.), *La formazione storica della alterità: studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò* (3 vols., Florence, 2001).

Meijering, E., *Irenaeus, Grondlegger van het christelijk denken* (Amsterdam, 2001).

Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle: étude critique historique sur les hétérodoxes hollandaise* (new edn. Paris, 1983).

Mendoza, R. G., 'Metempsychosis and Monism in Bruno's *Nova filosofia*', in H. Gatti (ed.), *Giordano Bruno: Philosopher of the Renaissance* (Aldershot, 2002), 273-97.

Mertens, F., 'Franciscus van den Enden: tijd voor een herziening van diens role in het ontstaan van het Spinozisme?', *Tijdschrift voor filosofie*, 56 (1994), 717-37.

Meynell, H. A., *Postmodernism and the New Enlightenment* (Washington, 1999).

Michael, M., 'Locke, Religious Toleration and the Limits of Social Contract Theory', *History of Philosophy Quarterly*, 20 (2003), 21-40.

Mignini, Filippo, 'Données et problèmes de la chronologie Spinozienne entre 1656 et 1665', *RSPhTh* 76 (1987), 9-21.

—— *L'Etica di Spinoza: introduzione alla lettura* (Rome, 1995).

—— 'La dottrina spinoziana della religione razionale', *Studia Spinozana*, 11 (1995), 53-80.

—— 'Taal en communicatie bij Spinoza', in Martels et al. (eds.), *Limae labor et mora*, 172-83.

Mihaila, I.,'L'*hylozoïsme* de Diderot', in Fink and Stenger (eds.), *Être matérialiste*, 185-97.

Mijnhardt, Wijnand, 'The Dutch Enlightenment', in Jacob and Mijnhardt (eds.), *Dutch Republic*, 197-223.

—— *Over de moderniteit van de Nederlandse Republiek* (Utrecht, 2001).

—— 'The Construction of Silence: Religious and Political Radicalism in Dutch History', in van Bunge (ed.), *Early Enlightenment*, 231-62.

Miller, J., 'Stoics, Grotius, and Spinoza on Moral Deliberation', in Miller and Inwood (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, 116-40.

—— and Inwood, B., *Hellenistic and Early Modern Philosophy* (Cambridge, 2003).

Miller, John, 'Britain', in J. Miller (ed.), *Absolutism in Seventeenth-Century Europe* (Basingstoke,1990), 195-224.

Milton, J. R.(ed.), Locke's Moral, *Political and Legal Philosophy* (Aldershot, 1999).

Miner, R. C., *Vico: Genealogist of Modernity* (Notre Dame, Ind. 2002).

Minuti, R., 'Orientalismo e idea di tolleranza nella «*Lettres chinoises*» di Boyer d'Argens', in Méchoulan et al. (eds.), *Formazione*, iii. 887-920.

Mogyoródi, Emese, 'Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy', in André Laks and Claire Louguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique* (Lille, 2002), 253-86.

Monk, S. H., 'Introduction' to Sir William Temple, *Five Miscellaneous Essays*, ed. S. H. Monk (Ann Arbor, 1963).

Monro, D. H., *The Ambivalence of Bernard Mandeville* (Oxford, 1975).

Montag, Warren, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries* (London, 1999).

Moreau, Joseph, 'Malebranche et le Spinozisme', in Malebranche, *Correspondance*, 1-98.

Moreau, Pierre François, 'Spinoza et le Jus *circa sacra*', *Studia Rosenthaliana*, 1 (1985), 35-44.

—— 'Louis Meyer et l'*Interpres*', *RSPhTh* 76 (1992), 73-84.

—— 'Les Principes de la lecture de l'Écriture Sainte dans le TTP', *GRSTD* 4 (1992), 119-31.

—— 'La Méthode d'interprétation de l'Écriture Sainte', in Bouveresse (ed.), *Spinoza*, 109-13.

—— 'Spinoza's Reception and Influence', in Garrett (ed.), *Cambridge Companion to Spinoza*, 408-33.

—— 'Sacerdos levita pontifex: les prêtres dans le lexique du *Traité theologico-politique', Kairos*, 11 (1998) 33-40.

—— 'Les Sept raisons des *Pensées diverses sur la comète*', in D. Abel and P. F. Moreau (eds.), *Pierre Bayle: la foi dans le doute* (Geneva 1995).

—— (ed.), *Architectures de la raison* (Paris, 1996).

—— and Thomson A., (eds.), *Matérialisme et passions* (Lyons, 2004).

Morgan, E. S., *Benjamin Franklin* (New Haven, 2002).

Mori, Gianluca, 'Sullo Spinoza di Bayle', *GCFI* 67 (1988), 348-68.

—— 'Interpréter la philosophie de Bayle', in Bost and de Robert (eds.), *Pierre Bayle*, 303-24.

—— 'Benoît de Maillet et son traité «Sur la nature de l'âme»', *La Lettre clandestine*, 4 (1995), 13-21.

—— 'L'ateismo «Malebranchiano» di Meslier', in Canziani (ed.), *Filosofia e religione*, 123-60.

—— 'Pierre Bayle, the Rights of Conscience, the «Remedy» of Toleration', *Ratio juris*, 10 (1997), 45-60.

—— 'Baruch de Spinoza: athée vertueux, athée de système', in Bots (eds.), *Critique, savoir et érudition*, 341-58.

—— 'Introduction' and 'Postface' to C. Ch. du Marsais, *Examen de la religion* (Oxford, 1998), 3-139, 337-59.

—— *Bayle philosophe* (Paris, 1999).

—— 'Scepticisme ancien et moderne chez Bayle', *Libertinage et philosophie*, 7 (2003), 271-90.

Mori, Gianluca, 'Einleitung' to [Du Marsais], *Die wahre Religion oder die Religionsprüfung* (Stuttgart, 2003), pp.vii-liii.

—— 'Athéisme et philosophie chez Bayle', in Mckenna and Paganini (eds.), *Pierre Bayle*, 381-410.

—— 'Du Marsais Philosophe clandestin', in McKenna and Mothu (eds.), *La Philosophe clandestine*, 169-92.

Morilhat, Claude, *La Mettrie: un matérialisme radical* (Paris, 1997).

Morin, Robert, *Les* Pensées philosophiques *de Diderot devant leurs principaux contradicteurs au XVIIIe siècle* (Paris, 1975).

Morman, P. J., *Noël Aubert de Versé: A Study in the Concept of Toleration* (Lewiston, NY, 1987).

Morrison, J. C., 'How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's *New Science*', *Philosophy and Rhetoric*, 12 (1979), 256-61.

—— 'Vico and Spinoza', *JHI* 41 (1980), 49-68.

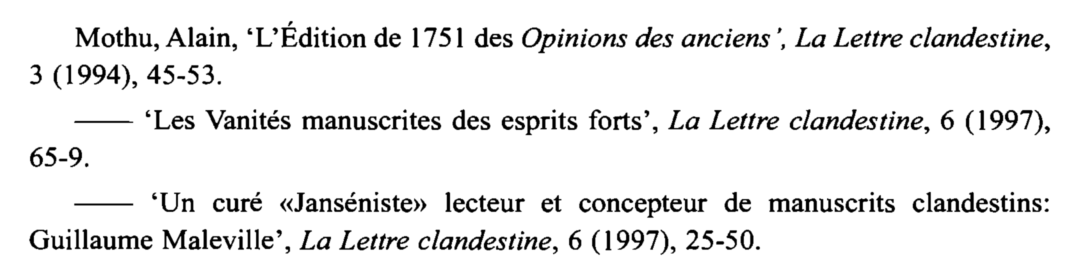
—— 'Spinoza and History', in R. Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy 7, ed. J. P. Dougherty (Washington, 1980), 173-95.

Mortier, Roland, *Lumières du XVIIIe siècle* (Athens, 2003).

—— 'Diversités culturelles: *Aufklärung* allemande—Lumières françaises', in F. Grunert and in F. Vollhardt (eds.), *Aufklärung als praktische Philosophie* (Tübingen, 1998), 21-30.

Mosher, M. A., 'Monarchy's Paradox: Honour in the Face of Sovereign Power', in Carrithers et al. (eds.), *Montesquieu's Science*, 159-229.

Most, G. W., 'Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit', *Antike und Abendland*, 30 (1984), 62-79.



Mothu, Alain, 'L'Édition de 1751 des *Opinions des anciens', La Lettre clandestine*, 3 (1994), 45-53.

—— 'Les Vanités manuscrites des esprits forts', *La Lettre clandestine*, 6 (1997), 65-9.

—— 'Un curé «Janséniste» lecteur et concepteur de manuscrits clandestins: Guillaume Maleville', *La Lettre clandestine*, 6 (1997), 25-50.

—— 'Un morceau des plus hardis et des plus philosophiques qui aient été faits dans ce pays-ci', *Corpus*, 44 (2003), 35-56.

Moureau, F., 'Du clandestin et de son bon usage au XVIIIe siècle', *La Lettre clandestine*, 6 (1997), 271-83.

Mowbray, Malcolm de, 'What is philosophy? *Historia philosophica* in the Dutch Republic, 1640-1669' (forthcoming).

Muchembled, Robert, *A History of the Devil* (Cambridge, 2003).

Muchnik, N., *Une vie marrane: les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVIIe siècle* (Paris, 2005).

Mühlpfordt, G., 'Die Petersburger Aufklärung', *Canadian American Slavic Studies*, 13 (1979), 488-509.

Müller, M. G., 'Toleration in Eastern Europe', in Grell and Porter (eds.), *Toleration*, 212-29.

Mulsow, Martin, *Monadenlehre, Hermetik und Deismus: Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft, 1747-1760* (Hamburg, 1998).

—— 'The «New Socinians»', in M. Mulsow and J. Rohls (eds.), *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Leiden, 2005), 49-78.

—— *Die drei Ringe: Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veyssière La Croze (1661-1739)* (Tübingen, 2001).

—— *Moderne aus dem Untergrund: Radikale Frühaufklärung in Deutschland, 1680-1720* (Hamburg, 2002).

—— 'Gundling *versus* Buddeus: Competing Models of the History of Philosophy', in Kelley (ed.), *History*, 103-25.

—— 'Reaktionärer Hermetismus vor 1600?', in Mulsow (ed.), *Ende des Hermetismus*, 161-85.

—— 'Views of the Berlin *Refuge*: Scholarly Projects, Literary Interests, Marginal Fields', in Pott et al. (eds.), *The Berlin Refuge*, 25-46.

Mulsow, Martin, 'Eine «Rettung» des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition', in Mulsow et al. (eds.), *Johann Lorenz Mosheim*, 45-92.

—— (ed.), *Das Ende des Hermetismus: Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance* (Tübingen, 2002).

—— and Zedelmaier, H., (eds.), *Skepsis, Providenz, Polyhistorie: Jakob Friedrich Reimmann (1668-1743)* (Tübingen, 1998).

—— et al. (eds.), *Johann Lorenz Mosheim (1693-1755): Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wiesbaden, 1997).

Mungello, D. E., 'Malebranche and Chinese Philosophy', *JHI* 41 (1980), 551-78.

—— 'European Philosophical Responses to Non-European Culture', in Garber and Ayers (eds.), *CHSPH* i. 87-100.

Muthu, Sankar, *Enlightenment against Empire* (Princeton, 2003).

Nadler, Steven, *Spinoza: A Life* (Cambridge, 1999).

—— *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (Oxford, 2001).

—— 'Spinoza's Theory of Divine Providence', *MvSH* 87 (2005), 3-30.

Namer, Émile, *La Vie et l'œuvre de J. C. Vanini, prince des libertins* (Paris, 1980).

Nasr, Seyyed Hossein, 'Ibn Sina's «Oriental Philosophy»', in Nasr and Leaman (eds.), *History*, 247-51.

—— and Leaman Oliver (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London, 1996).

Nauert, Ch. G., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (Cambridge, 1995).

Negri, Antonio, *The Savage Anomaly* (Minneapolis, 1991).

Negroni, B. de, 'Le Rôle de la citation de Bayle à Voltaire', *La Lettre clandestine*, 8 (1999), 35-54.

Nellen, H., 'Controverses binnen de *Refuge*: Bayle, Jurieu en Basnage', in Bots (ed.), *Henri Basnage*, i. 177-215.

Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton, 2002).

Niderst, A., 'Fontenelle et la littérature clandestine', in Canziani (ed.), *Filosofia e religion* 161-73.

—— 'Scepticisme ou fidéisme de Bayle?', *Seventeenth-Century French Studies*, 21 (1999), 205-14.

—— 'Modernisme et catholicisme de L'abbé Trublet', *DHS* 34 (2002), 303-13.

Niewöhner, Friedrich, 'Are the Founders of Religions Impostors?', in S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht, 1986), 233-45.

—— *Veritas sive varietas: Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern* (Heidelberg, 1988).

—— and Pluta, P. (eds.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Wiesbaden, 1999).

Nijenhuis, I. J. A., *Een joodse* philosophe, *Isaac de Pinto (1717-1787)* (Amsterdam, 1992).

Noordenbos, O., 'De eeuw der Verlichting', *De Gids*, 134 (1971), 446-53.

Norton, D. F., 'Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality', in Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, 148-81.

—— (ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge, 1993).

Nuzzo, E., 'Vico e Bayle: ancora una mesa a punto', in Bianchi (ed.), *Pierre Bayle*, 123-202.

O'Cathasaigh, S., 'Bayle and Locke on Toleration', in Magdalaine et al. (eds.), *De l'human- isme aux Lumières*, 679-92.

O'Dea, M., and Whelan, K. (eds.), *Nations and Nationalisms* (Oxford, 1995).

O'Hagan, T., *Rousseau* (London, 1999).

O'Higgins, J., *Anthony Collins: The Man and his Works* (The Hague, 1970).

O'Keefe, C. B., *Contemporary Reactions to the Enlightenment (1728-1762)* (Paris, 1974).

Okenfuss, M. J., *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia* (Leiden, 1995).

Oliel-Grausz, E., 'Relations, coopération et conflits intercommunautaires dans la diaspora séfarade: l'affaire Nieto', in H. Méchoulan and G. Nahon (eds.), *Mémorial I. S. Révah* (Paris, 2001), 371-402.

Olscamp, P. J., *The Moral Philosophy of George Berkeley* (The Hague, 1970).

Orcibal, J., 'Les Jansénistes face à Spinoza', *Revue de littérature comparée*, 23 (1949), 441-68.

O'Reilly, R. F., 'Montesquieu: Anti-feminist', *SVEC* 102 (1973), 143-56.

Osborne, Catherine, *Rethinking Early Greek Philosophy* (Ithaca, NY, 1987).

Osier, Jean Pierre, 'L'Hermeneutique de Hobbes et Spinoza', *Studia Spinozana*, 3 (1987), 319-47.

Osler, M. J., 'Ancients, Moderns, and the History of Philosophy: Gassendi's Epicurean Project', in Sorell (ed.), *Rise of Modern Philosophy*, 129-43.

Otegem, Matthijs van, 'Twee Enkhuizer predikanten over het cartesianisme: filosofie en politiek in het rampjaar', *GWN* 11 (2000), 51-60.

Otto, R., *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert* (Frankfurt, 1994).

Paganini, Gianni, 'Tra Epicuro e Stratone: Bayle e l'imagine di Epicuro dal Sei al Settecento', *RCSF* 33 (1978), 72-115.

—— *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle* (Florence, 1980).

—— 'Hume et Bayle: conjonction locale et immatérialité de l'âme', in Magdalaine et al. (eds.), *De l'humanisme aux Lumières*, 701-13.

—— 'Scepsi clandestina: i Doutes des Pyrrhoniens', in Canziani (ed.), *Filosofia e religione*, 83-122.

—— 'Avant la *Promenade du sceptique*: *Pyrrhonisme et clandestinité* de Bayle à Diderot', in Paganini, et al. (eds.), *Scepticisme*, 17-46.

—— 'Haupttendenzen der clandestinen Philosophie', in J. P. Schobinger (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Grundriss der Geschichte der Philosophie (Basel, 1998), i. 121-95.

—— *Les Philosophies clandestines à l'âge classique* (Paris, 2005).

—— Benítez, Miguel, and Dybikowski, J., (eds.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée* (Paris, 2002).

Pagden, Anthony, 'The Effacement of Difference: Colonialism and the Origins of Nationalism in Diderot and Herder', in G. Prakash (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton, 1995), 129-52.

Palmer, L. M., 'Introduction' to Vico, *De antiquissima*, 1-34.

Palmer, R. R., *The Age of Democratic Revolution* (2 vols., Princeton, 1959).

Palsits, V. H., *A Bibliography of the Writings of Baron Lahontan* (Chicago, 1905).

Panizza, Giulio, 'L'Étrange Matérialisme de La Mettrie', *Corpus*, 14-15 (1990), 97-109.

Pappas, J. N., *Berthier's* Journal de Trévoux *and the Philosophes* (Geneva, 1957).

—— 'Buffon matérialiste?', in Fink and Stenger (eds.), *Être matérialiste*, 233-49.

Paradis, Michel, 'Les Fondements de la tolérance universelle chez Bayle', in E. Groffier and M. Paradis (eds.), *The Notion of Tolerance and Human Rights* (Montreal, 1991), 25-35.

Pariente, Jean-Claude, 'L'effacement du logique chez Condillac', in A. Bertrand (ed.), *Condillac l'origine du langage* (Paris, 2002).

Parikh, I., 'The Need of the Third World for Humanism', in P. Kurtz and T. J. Madigan (eds.), *Challenges to the Enlightenment: In Defence of Reason and Science* (New York, 1994).

Park, D., 'John Locke: Toleration and Civic Virtues', in E. Groffier and M. Paradis (eds.), *The Notion of Tolerance and Human Rights* (Mantreal, 1991), 13-24.

Parker, Grant, *The Agony of Asar* (Princeton, 2001).

Parrochia, D., 'Physique et politique chez Spinoza', *Kairos: revue de philosophie* (Toulouse), 11 (1998), 59-95.

Pascual López, Esther, *Bernard Mandeville: legitimación de la fantasía y orden espontáneo* (Madrid, 2000).

Patrides, C. A., *The Cambridge Platonists* (Cambridge, 1969).

Paty, M., 'D'Alembert, la science newtonienne et l'héritage cartésien', *Corpus*, 38 (2001), 19-64.

Pätzold, D., *Spinoza, Aufklärung, Idealismus: Die Substanz der Moderne* (1995; 2nd edn. Assen, 2002).

Payne, H. G., *The* Philosophes *and the People* (New Haven, 1976).

Peabody, S.,'*There are no Slaves in France*' (New York, 1996).

Pearson, R., *The Fables of Reason: A Study of Voltaire's* Contes philosophiques (Oxford, 1993).

—— *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom* (London, 2005).

Pecharman, M., 'Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1999), 81-103.

Pérez-Ramos, Antonio, 'Giambattista Vico', in S. Brown (ed.), *Routledge History of Philosophy,* v: *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (London, 1996), 332-53.

Perkins, Francis, 'Virtue, Reason and Cultural Exchange: Leibniz's Praise of Chinese Morality', *JHI* 63 (2002), 447-64.

Perkins, J. A., 'Voltaire and La Mettrie', *SVEC* 10 (1959), 49-100.

Petry, M. J., 'Hobbes and the Early Dutch Spinozists', in de Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, 150-70.

—— 'Nieuwentijt's Criticism of Spinoza', in *MvSH* 40 (1979), 1-16.

Petuchowski, Jacob T., *The Theology of Haham David Nieto* (New York, 1954).

Pevitt, Christine, *The Man Who Would Be King: The Life of Philippe d'Orléans, Regent of France* (London, 1998).

Pfoh, Werner, *Matthias Knutzen: Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts* (Berlin, 1965).

Phillips, H., *Church and Culture in Seventeenth-Century France* (Cambridge, 1997).

Piaia, Gregorio, 'Brucker versus Rorty? On the «Models» of the Historiography of Philosophy', *BJHP* 9 (2001), 69-81.

—— 'Jacob Bruckers Wirkungsgeschichte in Frankreich und Italian', in *Schmidt-Biggemann and Stammen* (eds.), *Jacob Brucker*, 218-37.

Pia Jauch, Ursula, '«Wenn Therese philosophiert»: Einige Fussnoten zum Verhältnis von d'Argens und La Mettrie', in Seifert and Seban (eds.), *Marquis d'Argens*, 139-51.

Pigeard de Gurbert, G., 'La Philosophie du bon sens de Boyer d'Argens', in McKenna and Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, 367-74.

Pii, Eluggero, 'Republicanism and Commercial Society in Eighteenth-Century Italy', in van Gelderen and Skinner (eds.), *Republicanism*, ii. 249-74.

Pine, M. L., 'Pietro Pomponazzi's Attack on Religion and the Problem of the *De fato*', in Niewöhner and Pluta (eds.), *Atheismus*, 145-72.

Pinot, Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)* (1932; repr. Geneva, 1971).

Pitassi, M. C., 'L'Écho des discussions métaphysiques dans la correspondance entre Isaac Papin et Jean Le Clerc', *Revue de théologie et de philosophie*, 114 (1982), 259-75.

—— *Entre croire et savoir: le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc* (Leiden, 1987).

—— 'De la courtoisie à la dénonciation: la reception du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle à Genève', in Bots (ed.), *Critique, savoir et érudition*, 65-79.

—— 'Réfutation du système de Spinosa par Mr. Turrettini', *NAKG* 68 (1988), 191-212.

—— 'Entre *libido* et savoir: l'image de la femme chez Bayle', in McKenna and Paganini (eds.), *Pierre Bayle*, 307-19.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment* (Princeton, 1975).

—— 'The Dutch Republican Tradition', in Jacob and Mijnhardt (eds.), *Dutch Republic*, 197-223.

—— *Virtue, Commerce and History* (Cambridge, 1985).

—— 'The Significance of 1688', in R. Beddard (ed.), *The Revolutions of 1688* (Oxford, 1991), 271-92.

—— *Barbarism and Religion* (3 vols. so far, Cambridge, 1999-2003).

Pomeau, René, *Politique de Voltaire* (Paris, 1963).

Pomian, K., 'Piotr Bayle wobec Socynianizmu', *Archiwum Historii Filozofii I Myśli Społecznej*, 6 (1960), 102-82.

Pommier, Jean, *Diderot avant Vincennes* (Paris, 1939).

Pompa, Leon, *Vico: A Study of the 'New Science'* (1975; 2nd edn. Cambridge, 1990).

Popkin, J. D., 'Robert Darnton's Alternative (to the) Enlightenment', in Mason (ed.), *Darnton Debate*, 105-28.

Popkin, R. H., 'The Philosophical Basis of Eighteenth-Century Racism', in H. E. Pagliaro (ed.), *Racism in the Eighteenth Century* (Cleveland, 1973), 245-62.

—— *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley and Los Angeles, 1979).

—— 'Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from Seventeenth to the Early Nineteeth Century', in Hunter and Wootton (eds.), *Atheism*, 159-81.

—— 'The Deist Challenge', in O. P. Grell, J. I. Israel, and N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration* (Oxford, 1991), 195-215.

—— 'Spinoza and Bible Scholarship', in J. E. Force and R. H. Popkin (eds.), *The Books of Nature and Scripture* (Dordrecht, 1994), 1-20.

—— 'The First Published Reaction to Spinoza's *Tractatus*', in Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, 6-12.

—— *Spinoza* (Oxford, 2004).

—— 'Les Caraïtes et l'émancipation des Juifs', *DHS* 13 (1981), 134-47.

—— *The Third Force in Seventeenth-Century Thought* (Leiden, 1992).

—— and Vanderjagt, A. (eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Leiden, 1993).

Poppi, Antonino, 'Fate, Fortune, Providence and Human Freedom', in Schmitt and Skinner (eds.), *CHRPh* 641-67.

Porret, Michel, and Volpilhac-Auger, C. (eds.), *Le Temps de Montesquieu: actes du colloque international de Genève (28-31 Oct. 1998)* (Geneva, 2002).

Porset, Charles, 'Voltaire et Meslier: état de la question', in Bloch (ed.), *Matérialisme*, 193-204.

—— 'Position de la philosophie de Voltaire', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, i. 727-38.

Porter, Roy, 'The Scientific Revolution: A Spoke in the Wheel?', in R. Porter and M. Teich (eds.), *Revolution in History* (Cambridge, 1986), 290-316.

—— *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World* (London, 2000).

—— *Flesh in the Age of Reason* (London, 2003).

Postigliola, Alberto, *La città della ragione: per una storia filosofica del settecento francese* (Rome, 1992).

Pott, M., 'Einleitung' to *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, ser. 1, vol.i (Stuttgart, 1992).

Pott, S., Mulsow, M., and Danneberg, L. (eds.), *The Berlin Refuge, 1680-1780* (Leiden, 2003).

Poulouin, Claudine, *Le Temps des origines: L'Éden, le Déluge et 'les temps reculés'. De Pascal à l'*Encyclopédie (Paris, 1998).

—— 'Fontenelle et la vérité des fables', *Corpus*, 13 (1989), 35-50.

Prak, Maarten, *Gezeten burgers: de elite in een Hollandse stad, Leiden 1700-1780* (n.p., 1985).

—— *Gouden Eeuw: het raadsel van den Republiek* (Nijmegen, 2002).

Preus, J. Samuel, 'Spinoza, Vico, and the Imagination of Religion', *JHI* 1 (1989), 71-93.

—— *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority* (Cambridge, 2001).

Primer, Irwin,'Mandeville and Shaftesbury', in Primer (ed.), *Mandeville Studies*, 126-41.

—— (ed.), *Mandeville Studies* (The Hague, 1975).

Prokhovnik, R., *Spinoza and Republicanism* (Basingstoke, 2004).

Proust, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie* (1962; Paris, 1995).

Puisais, Eric, 'Deschamps entre Spinoza et Hegel', in E. Puisais (ed.), *Léger-Marie Deschamps, un philosophe entre Lumières et oubli* (Paris, 2001).

Quarfood, Christine, *Condillac, la statue et l'enfant* (Paris, 2002).

Quintili, Paolo, *La Pensée critique de Diderot* (Paris, 2001).

Rachum, I., *'Revolution': The Entrance of a New World into Western Political Discourse* (Lanham, Md., 1999).

Rademaker, C. S. M., *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577-1649)* (Assen, 1981).

Raeff, Marc, *Origins of the Russian Intelligentsia* (New York, 1966).

Rahe, Paul A., 'The Book that never was: Montesquieu's *Considerations on the Romans* in Historical Context', *HPTh* 26 (2005), 43-89.

Ramond, Charles, '«Ne pas rire, mais comprendre»: la réception historique et le sens général du spinozisme', *Kairos: revue de philosophie*, 11 (1998), 97-125.

Raphael, D. D., *Hobbes: Morals and Politics* (1977; new edn. 2004).

Raptschinsky, B., *Peter de Groote in Holland in 1697-1698* (Amsterdam, 1925).

Réau, Louis, *L'Europe française au siècle des Lumières* (1938; repr. Paris, 1971).

Redwood, John, *Reason, Ridicule and Religion* (London, 1976).

Rees, O. van, *Verhandeling over de* Aanwijsing der Politieke Gronden... *van Pieter de La Court* (Utrecht, 1851).

Reesor, M., *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy* (London, 1989).

Reichardt, Rolf, 'Einleitung' to Reichardt, Lüsebrink, and Schmitt (eds.), *HPSGF* i. 39-148.

—— and Lüsebrink, Jans-Jürgen, '*Révolution* à la fin du 18e siècle: pour une relecture d'un concept-clé du siècle des Lumières', *Mots*, 16 (1988), 35-68.

—— and Schmitt, E. (eds.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820* (20 vols. thus far, Munich, 1985-96).

Reill, P. H., *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (Berkeley and Los Angeles, 1975).

Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroisme* (Paris, 1852).

Repici, Luciana, *La Natura e l'anima: saggi su Stratone di Lampsaco* (Turin, 1988).

Rétat, Pierre, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle* (Paris, 1971).

—— 'Érudition et philosophie: Mirabaud et l'antiquité', in Bloch (ed.), *Matérialisme*, 91-9.

Révah, I. S., *Spinoza et le Dr Juan de Prado* (Paris, 1959).

—— 'Aux origines de la rupture spinozienne', *Revue des études juives*, 123 (1964), 359-431.

—— *Des Marranes à Spinoza* (Paris, 1995).

Reventlow, Henning Graf, 'Johann Lorenz Mosheims Auseinandersetzung mit John Toland', in Mulsow et al. (eds.), *Johann Lorenz Mosheim*, 93-110.

Rex, Walter, *Pierre Bayle and Religious Controversy* (The Hague, 1965).

Riasanovsky, N. V., *The Image of Peter the Great in Russian History and Thought* (New York, 1985).

Ricci, Salverio, 'Bruno «Spinozista», Bruno «martire luterano»: la polemica tra La Croze et Heumann', *GCFI* 45 (1986), 42-61.

Richardson, D., 'The British Empire and the Atlantic Slave Trade, 1660-1870', in P. J. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire,* ii: *The Eighteenth Century* (Oxford, 1998), 440-64

Richter, L., *Leibniz und sein Russlandbild* (Berlin,1946).

Richter, Melvin, 'Europe and *The Other* in Eighteenth-Century Thought', *Politisches Denken* (1997), 25-47.

—— 'Competing Concepts and Practices of Comparison in the Political and Social Thought of Eighteenth-Century Europe', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 44 (2002), 199-219.

—— 'Towards a Lexicon of European Political and Legal Concepts: A Comparison of the *Begriffsgeschichte* and the «Cambridge School»', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 6 (2003), 91-120.

Ricken, Ulrich, 'Condillac et le soupçon de matérialisme', in Fink and Stenger (eds.), *Être matérialiste*, 265-74.

Ricuperati, Giuseppe, 'A proposito di Paolo Mattia Doria', *RSI* 91 (1979), 261-85.

—— 'Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti', in S. Bertelli (ed.), *Il libertinismo in Europa* (Naples, 1980), 369-415.

——'«Universal History»: innovazioni e limiti di un progetto della «Crisis della coscienza europea»', in F. Fagiani and E. G. Valera (eds.), *Categorie del reale e storiografia* (Milan, 1986), 408-34.

—— 'Paul Hazard e la storiografia dell'illuminismo', *RSI* 86 (1974), 372-404.

—— 'In margine al *Radical Enlightenment* di Jonathan I. Israel', *RSI* 115 (2003), 285-329.

—— *Nella costellazione del* 'Triregno' (San Marco in Limis, 2004).

Rihs, Charles, *Voltaire: recherches sur les origines du matérialisme historique* (Paris, 1962).

—— *Les Philosophes utopistes* (Paris, 1970).

Riley, J. C., *The Seven Years War and the Old Regime in France* (Princeton, 1986).

Riley, P., 'General and Particular Will in the Political Thought of Pierre Bayle', *JHPh* 24 (1986), 173-95.

Riondato, E., and Poppi, A. (eds.), *Cesare Cremonini: aspetti del pensiero e scritti* (2 vols., Padua, 2000).

Robb, Bonnie Arden, 'The Making of Denis Diderot: Translation as Apprenticeship', *Diderot Studies*, 24(1991), 137-54.

Robbins, C., *The Eighteenth-Century Commonwealthman* (Cambridge, Mass., 1961).

Roberts, J. A. G., 'L'Image de la Chine dans l'*Encyclopédie*', *RDIE* 22 (1997), 87-105.

Robertson, John, *The Case for the Enlightenment* (Cambridge, 2005).

Robinet, André, *Malebranche et Leibniz: relations personelles* (Paris, 1955).

Rodier, G., *La Physique de Straton de Lampsaque* (Paris, 1891).

Roe, Sh. A., 'Voltaire versus Needham', *JHI* 46 (1985), 65-87.

Roger, Jacques, 'Diderot et Buffon en 1749', *Diderot Studies*, 4 (1963), 221-36.

—— *The Life Sciences in Eighteenth-Century French Thought* (1963; Stanford, Calif. 1997).

—— *Buffon: A Life in Natural History* (1989; Ithaca, NY, 1997).

Rogers, G. A. J., 'Science and British Philosophy: Boyle and Newton', in Brown (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, 43-68.

Rogister, John, *Louis XV and the Parlement of Paris, 1737-1755* (Cambridge, 1995).

Roldanus, C. W., 'Adriaen Paets, een Republikein uit de nadagen', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, l (1935), 134-66.

Romani, Roberto, 'All Montesquieu's Sons: The Place of Es*prit général, Caractère national*, and *Mœurs* in French Political Philosophy, 1748-1789', *SVEC* 362 (1998), 189-235.

Romeo, C., 'Matérialisme, et déterminisme dans le *Traité de la liberté* de Fontenelle', in Bloch (ed.), *Le Matérialisme*, 101-7.

Rooden, P. T., 'Spinoza's Bijbeluitleg', *Studia Rosenthaliana*, 18 (1984), 120-33.

—— and Wesselius, J. W., 'The Early Enlightenment and Judaism', *Studia Rosenthaliana*, 21(1987), 140-5.

Roothaan, Angela, 'Pontiaan van Hattem: een vroege kentheoretische criticus van Spinoza', *Tijdschrift voor Filosofie*, 50 (1988), 525-35.

—— *Vroomheid, vrede, vrijheid: een interpretatie van Spinoza's* Tractatus theologico-politicus (Assen, 1996).

Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982).

—— 'The Continuity between the Enlightenment and «Postmodernism»', in Baker and Reill (eds.), *What's Left of Enlightenment?*, 19-36.

Rosen, Stanley, *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity* (New Haven, 1989).

Rosenberg, Aubrey, *Tyssot de Patot and his Work (1655-1738)* (The Hague, 1972).

—— *Nicolas Gueudeville and his Work (1652-172?)* (The Hague, 1982).

—— 'Introduction' to Simon Tyssot de Patot, *Lettres choisies*, 9-33.

Rosenthal, M. A., 'Persuasive Passions: Rhetoric and the Interpetation of Spinoza's *Theological-Political Treatise*', *AGPh* 85 (2003), 249-68.

—— 'Spinoza's Republican Argument for Toleration', *Journal of Political Philosophy*, 11 (2003), 320-37.

Rothschild, E., *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* (Cambridge, Mass., 2001).

Rowbotham, A. H., 'The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought', *JHI* 17 (1956), 471-85.

Roy, Olivier, *Leibniz et la Chine* (Paris, 1972).

Ruderman, D. B., *Jewish Enlightenment in an English Key* (Princeton, 2000).

Ruler, J. A. van, *The Crisis of Causality* (Leiden, 1995).

Russell, G. A., 'The Impact of the *Philosophus autodidactus*', in G. A. Russell (ed.), *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England* (Leiden, 1994), 224-65.

Rutherford, D., 'Leibniz and Mysticism', in Coudert et al. (eds.), *Leibniz*, 22-46.

Rutherford, R. B., *The Meditations of Marcus Aurelius* (Oxford, 1989).

Ruyer, R., *L'Utopie et les utopies* (Paris, 1950).

Saada, A., *Inventer Diderot: les constructions d'un auteur dans l'Allemagne des Lumières* (Paris, 2003).

Salaün, F., 'Voltaire face aux courants matérialistes de son temps', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, i. 705-18.

—— *L'Ordre des mœurs: essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIIIe siècle (1734-1784)* (Paris, 1996).

Salmon, J. H. M., 'Liberty by Degrees: Raynal and Diderot on the British Constitution', *HPTh* 20 (1999), 87-106.

Sandbach, F. H., *The Stoics* (1975; 2nd edn. repr. London, 1994).

Sanna, Manuela, 'Un'amicizia alla luce del Cartesianesimo', in Pina Totaro (ed.), *Donne filosofia e cultura nel seicento* (Rome, 1999), 173-8.

Santinello, Giovanni (ed.), *Models of the History of Philosophy* (1991; Dordrecht, 1993).

Santucci, Antonio (ed.), *L'età dei Lumi: saggi sulla cultura settecentesca* (Bologna, 1998).

Sassen, F., *Het wijsgerig onderwijs aan de Illustre School te's-Hertogenbosch* (Amsterdam, 1963).

Saul, J. R., *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West* (New York, 1993).

Schaich, Michael, 'A War of Words? Old and New Perspectives on the Enlightenment', *Bulletin of the German Historical Institute, London*, 24 (2002), 29-56.

Schettino, E., 'The Necessity of the Minima in the Nolan Philosophy', in H. Gatti (ed.), *Giordano Bruno: Philosopher of the Renaissance* (Aldershot, 2002), 299-325.

Schilderagtige en Naeuwkeurige Brief van een Amsterdam Heer, Geschreven aan zyn Vriend te Rotterdam (Knuttel 17911) (Amsterdam, 1748) KBH.

Schilling, B. N., *Conservative England and the Case against Voltaire* (New York, 1950).

Schleich, Thomas, *Aufklärung und Revolution* (Stuttgart, 1981).

Schlenther, B. S., 'Religious Faith and Commercial Empire', in P. J. Marshall (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, ii (Oxford, 1998), 128-50.

Schlüter, G., *Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung* (Tübingen, 1992).

Schmidt, James, *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley and Los Angeles, 1996).

Schmidt-Biggemann, W., 'Platonismus, Kirchen- und Ketzergeschichte: Mosheims dogmatisch-historische Kategorien', in Mulsow et al. (eds.), *Johann Lorenz Mosheim*, 193-210.

—— *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung* (Frankfurt, 1988).

—— 'Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept', in Schmidt-Biggemann and Stammen (eds.), *Jacob Brucker*, 113-34.

—— *Philosophia perennis* (Dordrecht, 2004).

—— and Stammen, Theo (eds.), *Jacob Brucker (1696-1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung* (Berlin, 1998).

Schmidt-Glintzer, H., '«Atheistische» Traditionen in China', in Niewöhner and Pluta (eds.), *Atheismus*, 271-90.

Schmitt, Ch. B., and Skinner, Qu. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, 1988).

Schneewind, J. B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge, 1998).

—— 'Locke's Moral Philosophy', in Chappell (ed.), *Cambridge Companion to Locke*, 199-225.

Schneider, R. A., *Public Life in Toulouse, 1463-1789* (Ithaca, NY, 1989).

Schneider, Ulrich Johannes, 'Eclecticism and the History of Philosophy', in Kelley (ed.), *History and the Disciplines*, 83-101.

Schober, Angelika, 'Diderot als Philosoph', in T. Heydenreich (ed.), *Denis Diderot (1713-1784): Zeit, Werk, Wirkung. Zehn Beiträge* (Erlangen, 1984), 35-42.

Scholder, Klaus, *The Birth of Modern Critical Theology* (1966; London, 1990).

Schönfeld, M., *The Philosophy of the Young Kant* (Oxford, 2000).

Schörder, P., 'Liberté et pouvoir chez Hobbes et Spinoza', in Porret and Volpilhac-Auger (eds.), *Temps de Montesquieu*, 147-69.

Schøsler, Jørn, 'Jaquelot et Le Clerc juges de la critique de Locke par Bayle', in *Actes du 9e congrès des Romanistes scandinaves: Helsinki 13-17 août 1984* (Helsinki, 1986), 333-9.

—— *La Bibliothèque raisonnée, 1728-1753* (Odense, 1985).

Schouls, P. A., *Descartes and the Enlightenment* (Edinburgh, 1989).

—— 'Descartes as Revolutionary', *Philosophia reformata*, 52 (1987), 4-23.

Schrader, F. E., 'Aufklärungssoziabilität in Bordeaux', in H. E. Bödecker and E. François (eds.), *Aufklärung und Politik* (Leipzig, 1996), 249-74.

Schreiner, Klaus, 'Toleranz', in *Geschichtliche Grundbegriffe*, 6 (1990), 524-605.

Schröder, Peter, 'Liberté et pouvoir chez Hobbes et Montesqueieu', in Porret and Volpilhac-Auger (eds.), *Le Temps de Montesquieu*, 147-69.

Schröder, Winfried, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung* (Würzburg, 1987).

—— 'Das «Symbolum sapientiae»/«Cymbalum mundi» und der *Tractatus theologico-politicus*', *Studia Spinozana*, 7 (1991), 227-39.

—— 'Il contesto storico', in *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*, 9-67.

—— *Ursprünge des Atheismus: Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts* (Stuttgart, 1998).

—— '«Spinozam tota armenta in Belgio sequi ducem»: The Reception of the Early Dutch Spinozists in Germany', in van Bunge and Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism*, 157-69.

—— 'Einleitung' to Wachter, *De primordiis*, 7-28.

Schulte, Christoph, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion Geschichte* (Munich, 2002).

Schuurman, Paul, 'Locke and the Dutch: A Preliminary Survey', *GWN* 11 (2000), 119-40.

Schwarzbach, B. E., 'La Critique biblique dans les *Examens* de la Bible et dans certains autres traités clandestins', *La Lettre clandestine*, 4 (1995), 69-86.

—— 'Les Clandestins du Père Guillaume Maleville et ses autres lectures hétérodoxes', *La Lettre clandestine*, 10 (2001), 161-82.

—— and Fairbairn, A. W., 'History and Structure of our *Traité des trois imposteurs*', in S. Berti, F. Charles-Daubert, and R. H. Popkin (eds.), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early Eighteenth-Century Europe* (Dordrecht, 1996), 75-129.

Scott, Jonathan, *England's Troubles* (Cambridge, 2000).

—— *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677-83* (Cambridge, 1991).

Scribano, Emanuela, 'Animismo, origine della religione e interpretazione delle favole da Fontenelle a Voltaire', *Annali dell'Istituto di Filosofia* (Florence), 1 (1979), 237-59.

—— 'Johannes Bredenburg (1643-1691) confutore di Spinoza?', in Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, 66-76.

Scruton, Roger, *Spinoza* (Oxford, 1986).

Secretan, Catherine, 'La Réception de Hobbes aux Pays Bas', *Studia Spinozana*, 3 (1987), 27-46.

—— 'L'Urgence et la raison', *XVIIe siècle*, 49 (1997), 265-79.

Sedley, David, 'The School, from Zeno to Arius Didymus', in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 7-32.

Seeber, E. D., *Anti-Slavery Opinion in France during the Second Half of the Eighteenth Century* (Baltimore, 1937).

Seidler, M. J., 'The Politics of Self-Preservation', in Hochstrasser and Schröder (eds.), *Early Modern Natural Law Theories*, 227-55.

Seif, U., 'Der missverstandene Montesquieu', *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte*, 22 (2000), 149-66.

Seifert, Hans-Ulrich, '«C'est un pays singulier celui-ci»: d'Argens et l'Allemagne', in Seifert and Seban (eds.), *Marquis d'Argens*, 231-53.

—— and Seban, Jean-Loup (eds.), *Der Marquis d'Argens* (Wiesbaden, 2004).

Sejten, A. E., *Diderot ou le défi esthétique* (Paris, 1999).

Sella, Domenico, *Italy in the Seventeenth Century* (London, 1997).

Senarclens, Vanessa de, *Montesquieu, historien de Rome* (Geneva, 2003).

Setton, K. M., *Venice, Austria and the Turks in the Seventeenth Century* (Philadelphia, 1991).

Sévérac, P., 'Convenir avec soi, convenir avec autrui: éthique stoïcienne et éthique spinoziste', *Studia Spinozana*, 12 (1996), 105-19.

Sgard, Jean, 'Diderot vu par les *Nouvelles ecclésiastiques*' *RDI'E* 25 (1998), pp. 9-19.

Shank, J. B., 'Before Voltaire: Newtonianism and the Origins of the Enlightenment in France, 1687-1734' (unpublished Stanford University doctoral thesis, 2000).

Shapin, Steven, *The Scientific Revolution* (Chicago, 1996).

Sharif, M. M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (2 vols., Wiesbaden, 1963-6).

Sharpe, Kevin, '«An Image Doting Rabble»: The Failure of Republican Culture in Seventeenth-Century England', in K. Sharpe and S. N. Zwicker (eds.), *Refiguring Revolutions* (Berkeley and Los Angeles, 1998), 25-56.

Sheehan, Jonathan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton, 2005).

Sheridan, G., *Nicolas Lenglet Dufresnoy and the Literary Underworld of the* Ancien régime (Oxford, 1989).

Shklar, J. N., 'Jean d'Alembert and the Rehabilitation of History', *JHI* 42 (1981), 643-64.

Simon, R., *Henry de Boulainvillier: historien politique, philosophe, astrologue, 1658-1722* (Paris, n.d.).

Simonutti, L., *Arminianesimo e tolleranza nei Seicento olandese* (Florence, 1984).

—— 'Bayle and Le Clerc as Readers of Cudworth: Elements of the Debate on Plastic Nature in the Dutch Learned Journals', *GWN* 4 (1993), 147-66.

—— 'Between Political Loyalty and Religious Liberty: Political Theory and Toleration in Huguenot Thought in the Epoch of Bayle', *HPTh* 17 (1996), 523-54.

—— 'Religion, Philosophy, and Science: John Locke and Limborch's Circle in Amsterdam', in Force and Katz (eds.), *Everything Connects*, 293-324.

—— 'Absolute, Universal and Inviolable Liberty of Conscience', in Méchoulan *et al.* (eds.), *Formazione*, ii. 707-49.

—— 'Premières réactions anglaises au *Traité théologico-politique*', in Cristofolini, *L'Hérésie spinoziste*, 123-37.

Sina, Mario, *L'avvento della ragione* (Milan, 1976).

—— *Vico e Le Clerc: tra filosofia e filologia* (Naples, 1978).

—— 'Le *Dictionaire historique et critique* de Pierre Bayle à travers la correspondance de Jean Le Clerc', in Bots (ed.), *Critique, savoir et érudition*, 217-33.

Skinner, Quentin, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, 8 (1969), 3-53.

—— *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1996).

—— *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998).

Skrzypek, Marian, 'Le Libertinisme polonais et la littérature clandestine', in McKenna and Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, 509-20.

Slee, J. C. van, *De Rijnsburger Collegianten* (1895, repr. Utrecht, 1980).

Sluis, Jacob van, *Herman Alexander Röell* (Leeuwarden, 1998).

Smet, Rudolf de, *Hadrianus Beverlandus (1650-1716)* (Brussels, 1988).

Smith, D. W., *Helvétius: A Study in Persecution* (Oxford, 1965).

Smith, G. L., *Religion and Trade in New Netherland* (Ithaca, NY, 1973).

Smith, S. B., 'Spinoza's Democratic Turn: Chapter 16 of the *Theologico-Political Treatise*', *Review of Metaphysics*, 48 (1994), 359-88.

—— *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity* (New Haven, 1997).

—— *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in the* Ethics (New Haven, 2003).

—— 'What Kind of Democrat was Spinoza?', *Political Theory* 33 (2005), 6-27.

Sorell, Tom (ed.), *The Rise of Modern Philosophy* (Oxford, 1993).

Sorkin, D., 'The Early Haskalah', in Shmuel Feiner and D. Sorkin (eds.), *New Perspectives on the Haskalah* (London, 2001), 9-27.

—— *The Berlin Haskalah and German Religious Thought* (London, 2000).

Spalding, P. S., *Seize the Book, Jail the Author: Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century Germany* (West Lafayette, Ind., 1998).

Spallanzani, M., *Immagini di Descartes nell'*Encyclopédie (Bologna, 1990).

Spang, R. L., 'Paradigms and Paranoia: How Modern is the French Revolution?', *American Historical Review*, 108 (2003), 119-47.

Spangler, M.,'Science, philosophie et littérature: le polype de Diderot', *RDIE* 23 (1997), 89-107.

Spanneut, Michel, *Permanence du stoïcisme de Zenon à Malraux* (Gembloux, 1973).

Sparn, Walter, 'Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza', in Gründer and Schmidt-Biggemann (eds.), *Spinoza in der Frühzeit*, 27-63.

—— 'Omnis nostra fides pendet ab historia', in Mulsow and Zedelmaier (eds.), *Skepsis, Providenz, Polyhistorie*, 76-94.

Speck, William, 'Britain and Dutch Republic', in K. Davids and J. Lucassen (eds.), *A Miracle Mirrored* (Cambridge, 1995), 173-95.

—— *Reluctant Revolutionaries: Englishmen and the Revolution of 1688* (Oxford, 1988).

Spector, Celine, 'Des *Lettres persanes* à L'Esprit des lois', in Larrère and Volpilhac-Auger (eds.), *1748, l'année*, 177-39.

Spellman, W. M., *The Latitudinarians and the Church of England, 1660-1700* (Athens, Ga., 1993).

Spence, Jonathan, *The Question of Hu* (London, 1988).

—— *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and their Revolution, 1895-1980* (London, 1982).

Spink, J. S., *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* (London, 1960).

—— 'Un abbé philosophe: l'affaire de J. M. de Prades', *DHS* 3 (1971), 145-80.

Spitz, Jean-Fabien, 'Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance', in Zarka et al. (eds.) *Fondements, philosophiques*, i. 114-50.

Sprigge, T. L. S., 'Is Spinozism a Religion?', *Studia Spinozana*, 11 (1995), 137-63.

Spruit, Leen, 'Introduzione' to Jelles, *Belydenisse*, pp. xiii-lxiii.

Squadrito, K., 'Locke and the Dispossession of the American Indian', in Ward and Lott (eds.), *Philosophers on Race*, 101-24.

Stancati, Claudia, 'La *Dissertation sur la formation du monde* et les origines du matérialisme', in Bloch (ed.), *Matérialisme*,109-13.

—— 'Introduction' to *Disseration sur la formation du monde*, ed C. Stancati (Paris, 2001), 9-21.

Stedman Jones, G., *An End to Poverty?* (London, 2004).

Steenbakkers, Piet, *Spinoza's* Ethica *from Manuscript to Print* (Assen, 1994).

—— 'Johannes Braun (1628-1708), Cartesiaan in Groningen', *NAKG* 77 (1997), 198-210.

—— 'Spinoza over verdraagzaamheid', in Martels et al. (eds.), *Limae labor et mora*, 189-94.

Stein, Heinrich von, 'Der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenvater, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 31 (1861), pp. 319-418.

Steinmetz, P., 'Xenophanesstudien', *Rheinisches Museum für Philologie*, NS 109 (1966), 13-73.

Stenger, G., 'Le Matérialisme de Voltaire', in Fink and Stenger (eds.), *Être matérialiste*, 275-85.

—— 'L'Atomisme dans les *Pensées philosophiques*', *DHS* 35 (2003), 75-100.

—— 'La Théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles*', *RDIE* 26 (1999), 99-111.

Stewart, J. B., *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy* (Princeton, 1992).

Stewart, M. A., 'Religion and Rational Theology', in Broadie (ed.), *Scottish Enlightenment*, 31-59.

—— 'Hume's Historical View of Miracles', in Stewart and Wright (eds.), *Hume*, 171-200.

—— Wright J. P., (eds.), *Hume and Hume's Connexions* (Edinburgh, 1994).

Stewart, Mathew, *The Courtier and the Heretic* (New Haven and London, 2005).

Stiehler, Gottfried, 'Gabriel Wagner (Realis de Vienna)', in G. Stiehler (ed.), *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus* (Berlin, 1961), 63-123.

Stinger, Ch. L., *The Renaissance in Rome* (1985; repr. Bloomington, Ind., 1998).

Stone, H. S., *Vico's Cultural History, 1685-1750* (Leiden, 1997).

Stough, Ch., 'Stoic Determinism and Moral Responsibility', in J. M. Rist (ed.), *The Stoics* (Berkeley and Los Angles, 1978), 203-31.

Stoye, J., 'Europe and the Revolutions of 1688', in R. Beddard (ed.), *The Revolutions of 1688* (Oxford, 1991), 191-212.

Straka, G. M., 'Sixteen Eighty-Eight as the Year One: Eighteenth-Century Attitudes towards the Glorious Revolution', in L. T. Milic (ed.), *The Modernity of the Eighteenth Century* (Cleveland, 1971).

Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion* (1930; Chicago, 1997).

Stroumsa, G. G.,'Richard Simon: From Philology to Comparison', *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), 89-107.

Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam* (Leiden, 1999).

—— 'The Religion of the Freethinkers of Medieval Islam', in Niewöhner and Pluta (eds.), *Atheismus*, 45-59.

—— and Stroumsa G. G., 'Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam', *Harvard Theological Review*, 81 (1988), 37-58.

Stuurman, Siep, 'The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and a Proposed Alternative', *History and Theory* 39 (2000), 147-66.

—— 'François Bernier and the Invention of Racial Classification', *History Workshop Journal*, 50 (2000), 1-21.

—— 'Pathways to the Enlightenment', *History Workshop Journal*, 54 (2002), 227-35.

Stuurman, Siep, *François Poulain de La Barre and the Invention of Modern Equality* (Cambridge, Mass., 2004).

—— 'The Voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality', *JHI* (2004), 171-89.

—— 'How to Write a History of Equality', *Leidschrift*, 19 (2004), forthcoming.

Suchtelen, G. van, 'Franciscus van den Enden', in Dethier and Vandenbossche (eds.), *Woordenboek*, ii. 141-8.

—— '*Nil volentibus arduum*; les amis de Spinoza au travail', *Studia Spinozana*, 3 (1987), 391-404.

Susong, Gilles, 'Montesquieu, La Beaumelle, Genève', in Porret and Volpilhac-Auger (eds.), *Temps de Montesquieu*.

Sutcliffe, Adam, *Judaism and Enlightenment* (Cambridge, 2003).

—— 'Sephardi Amsterdam and the European Radical Enlightenment', in J. Targarona Borrás and A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century* (Leiden, 1999), 399-405.

—— 'Can a Jew Be a *Philosophe*? Isaac de Pinto, Voltaire and Jewish Participation in the European Enlightenment', *Jewish Social Studies*, 6 (2000), 31-51.

—— 'Judaism and Jewish Arguments in the Clandestine Radical Enlightenment', in Paganini et al. (eds.), *Scepticisme*, 97-113.

Swart, K. W., *The Miracle of the Dutch Republic as Seen in the Seventeenth Century* (Inaugural Lecture; University College London) (London, 1969).

Symcox, G., *Victor Amadeus II: Absolutism in the Savoyard State, 1675-1730* (Berkeley, 1983).

Szechi, Daniel, 'The Image of the Court: Idealism, Politics and the Evolution of the Stuart Court, 1689-1730', in E. Corp (ed.), *The Stuart Court in Rome* (Aldershot, 2003), 49-64.

Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952; London, 1970).

Taranto, Pascal, *Du déisme à l'athéisme: la libre-pensée d'Anthony Collins* (Paris, 2000).

Tarin, R., *Diderot et la Révolution française* (Paris, 2001).

Taylor, Charles, *Sources of the Self* (1989; Cambridge, Mass., 9th printing, 2000).

Terrall, M., *The Man who Flattened the Earth: Maupertuis and the Sciences* (Chicago, 2002).

Thijssen-Schoute, C. L., 'Lodewijk Meyer en diens verhouding tot Descartes en Spinoza', *MvSH* (Leiden, 1954).

—— *Nederlands Cartesianisme* (1954; repr. Utrecht, 1989).

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic* (1971; new edn. New York, 1997).

Thomson, Ann, *Barbary and Enlightenment* (Leiden, 1987).

—— 'D'Argens et le monde islamique', in Vissière (ed.), *Marquis d'Argens*, 167-79.

—— 'L' *Examen de la religion*', in Canziani (ed.), *Filosofia e religione*, 355-72.

—— 'La Mettrie et la littérature clandestine', in Bloch (ed), *Matérialisme*, 235-44.

Thomson, Ann, 'L'Utilisation de l'Islam dans la literature clandestine', in McKenna and Mothu (eds.), *La Philosophie clandestine*, 247-56.

—— 'Le Bonheur matérialiste selon La Mettrie', Fink and Stenger (eds.), *Être matérialiste*, 299-314.

—— 'Le *Discourse of Free-Thinking* d'Anthony Collins et sa traduction française', *La Lettre clandestine*, 9 (2000), 95-116.

—— 'Déterminisme et passions', in Moreau and Thomson (eds.), *Matérialisme*, 79-95.

—— 'La Mettrie ou la machine infernale', *Corpus*, 5/6 (1999), 15-26.

—— 'La Mettrie et l'épicurisme', in G. Paganini and E. Tortarolo (eds.), *Der Garten und die Moderne* (Stuttgart, 2004), 361-81.

Tietz, M., 'Diderot und das Spanien der Aufklärung', in T. Heydenreich (ed.), *Denis Diderot (1713-1784): Zeit, Werk, Wirkung* (Erlangen, 1985), 127-50.

Tillet, E., *La Constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières* (Aix-en-Provence, 2001).

Tinsley, B. S., *Pierre Bayle's Reformation* (Selinsgrove, Pa., 2001).

Todd, R. B., 'Monism and Immanence: The Foundations of Stoic Physics', in J. M. Rist (ed.), *The Stoics* (Berkeley and Los Angeles, 1978).

Toellner, R. (ed.), *Aufklärung und Humanismus*, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 6 (Heidelberg, 1980).

Tomasoni, Francesco, 'Il «sistema intellettuale» di Cudworth fra l'edizione originale e la traduzione Latina di Mosheim', *RCSF* 46 (1991), 629-60.

—— 'Critica al Cartesianesimo nella filosofia eclecttica di Christian Thomasius', in M. T. Marcialis and F. M. Crasta (eds.), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa seisettecentesca* (Lecce, 2002), 147-69.

Torrey, N. L., 'Voltaire's Reaction to Diderot', *Proceedings of the Modern Language Association of America*, 50 (1935), 1107-47.

Tortarolo, Edoardo, *L'Illuminismo* (Rome, 1999).

—— *La ragione interpretata: la mediazione culturale tra Italia e Germania nell'età dell'Illuminismo* (Rome, 2003).

—— 'Hatzfeld: la vita di un radicale tedesco nella prima metà del XVIII secolo', *RSI* 116 (2004), 812-33.

—— 'Epicurus and Diderot', in G. Paganini and E. Tortarolo (eds.), *Der Garten und die Moderne* (Stuttgart, 2004), 383-98.

Totaro, Pina, 'Niels Stensen (1638-1686) e la prima diffusione della filosofia di Spinoza nella Firenze di Cosimo III', in Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste*, 147-68.

—— 'La formazione storica dell'alterità in Spinoza', in *La formazione storica della alterità studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, ii (Florence, 2001), 577-94.

Trapnell, W. H., 'Peut-on dégager une pensée cohérente des écrits de Woolston?', *Revue de l'histoire des religions*, 213 (1996), 321-44.

Trevor-Roper, Hugh, *Religion, the Reformation and Social Change* (London, 1967).

Trinkhaus, Charles, *In our Image and Likeness* (2 vols., London, 1970).

Trousson, Raymond, 'Voltaire et le Marquis d'Argens', *Studi francesi*, 29 (1966), 226-39.

—— 'Diderot helléniste', *Diderot Studies*, 12 (1969), 141-326.

—— *Jean-Jacques Rousseau* (Paris, 2003).

—— 'Le Cosmopolitisme du marquis d'Argens', in Seifert and Seban (eds.), *Marquis d'Argens*, 15-34.

—— *Denis Diderot ou le vrai Prométhée* (Paris, 2005).

Tuck, Richard, *Philosophy and Government, 1572-1651* (Cambridge, 1993).

—— *Natural Rights Theories* (Cambridge, 1982).

Tully, James, 'Rediscovering America: The *Two Treatises* and Aboriginal Rights', in G. A. J. Rogers (ed.) *Locke's Philosophy* (Oxford, 1994), 165-96.

Turchetti, Mario, 'La Liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation', in H. R. Guggisberg, F. Lestringant, and J. C. Margolin (eds.), *La Liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)* (Geneva, 1991), 289-367.

—— 'Élie Saurin (1639-1703) et ses *Réflexions sur les droits de conscience*', in Berkevens- Stevelinck et al. (eds.), *Emergence of Tolerance*, 173-97.

Turco, Luigi, 'Moral Sense and the Foundations of Morals', in Broadie (ed.), *Scottish Enlightenment*, 136-56.

Tyacke, Nicholas, 'Introduction', in O. P. Grell, J. I. Israel, and N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration* (Oxford, 1991), 1-16.

—— 'The «Rise of Puritanism» and the Legalizing of Dissent, 1571-1719' in O. P. Grell, J. I. Israel, and N. Tyacke (eds.), *From Persecution to Toleration* (Oxford, 1991), 17-49.

—— 'Arminianism and the Theology of the Restoration Church', in S. Groenveld and M. Wintle (eds.), *Britain and the Netherlands*, xi (Zutphen, 1994), 68-83.

—— 'Religious Controversy', in Tyacke (ed.), *Seventeenth-Century Oxford*, 569-619.

—— (ed.), *Seventeenth-Century Oxford: The History of the University of Oxford*, (Oxford, 1997).

Umbach, M., *Federalism and Enlightenment in Germany, 1740-1806* (London, 2000).

Urvoy, Dominique, 'Ibn Rushd', in Nasr and Leaman (eds.), *History*, 330-45.

—— 'La Démystification de la religion dans les textes attribués à Ibn al-Muqaffa', in Niewöhner and Pluta (eds.), *Atheismus*, 85-94.

Uzgalis, W., 'On Locke and Racism', in Ward and Lott (eds.), *Philosophers on Race*, 81-100.

—— 'An Inconsistency not to be Excused: On Locke and Racism', in J. K. Ward and T. L. Lott (eds.), *Philosophers on Race* (Oxford, 2002), 81-100.

Vamboulis, E., 'La Discussion de l'attraction chez Voltaire', in De Gandt (ed.), *Cirey*, 159-70.

Vandenbossche, Hubert, 'Quelques idées politiques de Koerbagh', *TSV* 6 (1978), 223-40.

—— 'Adriaan en Jan Koerbagh', in Dethier and Vandenbossche (eds.), *Woordenboek*, i. 167-92.

—— 'Hendrik Wyermars', in Dethier and Vandenbossche (eds.), *Woordenboek*, i. 281-7.

Van der Bijl, M., 'Pieter de La Court en de politieke werkelijkheid', in H. W. Blom and I. W. Wildenberg (eds.), *Pieter de La Court in zijn tijd* (Amsterdam, 1986), 65-91.

Van Kley, D. K., 'Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity', *American Historical Review,* 108 (2003), 1081-104.

—— *The Damiens Affair* (Princeton, 1984).

—— *The Religious Origins of the French Revolution* (New Haven, 1996).

Vanpaemel, G., 'The Culture of Mathematics in the Early Dutch Enlightenment', in van Bunge (ed), *Early Enlightenment*, 197-211.

Varloot, Jean, 'Introduction' to Diderot, *Textes choisies* (3 vols., Paris, 1952).

Vartanian, Aram, 'From Deist to Atheist: Diderot's Philosophical Orientation, 1746-1749', *Diderot Studies*, 1 (1949), 46-63.

—— 'La Mettrie and Diderot', *Diderot Studies*, 21 (1983), 155-97.

Vartanian, Aram, 'Quelques réflexions sur le concept d'âme dans la littérature clandestine', in Bloch (ed.), *Matérialisme*, 149-65.

—— *La Mettrie's* L'Homme machine*: A Study in the Origins of an Idea* (Princeton, 1960).

—— 'Diderot and Maupertuis', *Revue internationale de Philosophie*, 38 (1984), 46-56.

Vasoli, Cesare, 'Vico, Tommaso d'Aquino e il Tomismo', *BCSV* 4 (1974), 5-35.

—— 'Der Mythos der *Prisci theologi* als «Ideologie» der *Renovatio*', in Mulsow (ed.), *Ende des Hermetismus*, 17-60.

—— 'Reflessioni sul «problema» Vanini', in S. Bertelli (ed.), *Il libertinismo in Europa* (Naples, 1980), 125-67.

—— 'Vanini e il suo processo per ateismo', in Niewöhner and Pluta (eds.), *Atheismus*, 129-44.

Vaz Dias, A. M., and Tak, W. G. Van der, 'Spinoza Merchant and Autodidact', *Studia Rosenthaliana*, 16 (1982), 113-95.

Velema, W. R. E., 'Verlichting in Nederland: het voorbeeld van de politieke theorie', *GWNs* (1994), 45-53.

—— 'Introduction to Élie Luzac's *An Essay on Freedom of Expression*', in J. Ch. Laursen and J. vander Zande (eds.), *Early French and German Defenses of Freedom of the Press* (Leiden, 2003), 11-33.

Venturi, Franco, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)* (Paris, 1939).

—— *L'antichità svelata e l'idea del progreso in N. A. Boulanger (1722-1759)* (Bari, 1947).

—— *Pagine repubblicane* (Turin, 2004).

—— *Alberto Radicati di Passerano* (1954; new edn. Turin, 2005).

—— *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971).

Venturino, Diego, *La ragioni della tradizione* (Turin, 1993).

Verbeek, Theo, *Descartes and the Dutch* (Carbondale, Ill., 1992).

—— *Spinoza's Theological-political Treatise: Exploring 'The Will of God'* (Aldershot, 2003).

—— 'Spinoza on Theocracy and Democracy', in Force and Katz, *Everything Connects*, 325-38.

—— 'Baruch de Spinoza', in Kors (ed.), *Encyclopedia*, iv. 117-20.

Vercruysse, J., *Voltaire et la Hollande* (Geneva, 1966).

Verene, D. Ph., *Vico's Science of the Imagination* (1981; Ithaca, NY, Repr., 1994).

Vermij, Rink, *Secularisering en natuurwetenschap in de zeventiende en achttiende eeuw: Bernard Nieuwetijt* (Amsterdam, 1991).

—— 'The Formation of the Newtonian philosophy', *BJHS* 36 (2003), 183-200.

—— *The Calvinist Copernicans* (Amsterdam, 2002)

—— (ed.), *Bernard Nieuwentijt: een zekere, zakelijke wijsbegeerte* (Baarn, 1988).

Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (1954; 2nd edn. Paris, 1982).

—— 'Introduction' to Diderot, *Œuvres philosophiques*, pp. i-xl.

Vichert, G. S., 'Bernard Mandeville's *The Virgin Unmask'd*', in Primer (ed.), *Mandeville Studies*, 1-10.

Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination* (Paris, 2005).

Vissière, Jean-Louis (ed.), *Le Marquis d'Argens: colloque international de 1988* (Aix-en- Provence, 1990).

Vliet, Rietje van, *Élie Luzac (1721-1796)* (n.p. 2005)

Voelke, André-Jean, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris, 1973).

Volpilhac-Auger, Catherine, 'Nicolas Fréret: histoire d'un image', in Grell and Volpilhac- Auger (eds.), *Nicolas Fréret*, 3-16.

—— 'Lire en 1748: l'année merveilleuse?', in Larrère and Volpilhac-Auger (eds.), *1748, l'année*, 47-60.

Voogt, N. J. de, *De Doelistenbeweging te Amsterdam in 1748* (Utrecht, 1914).

Vovelle, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle* (n.p., 1973).

Vrijer, M. J. A. de, *Petrus van Balen, medicinae et juris doctor* (Utrecht, 1928).

Vucinich, A., *Science in Russian Culture: A History to 1860* (2 vols., London, 1963).

Wade, I. O., *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton, 1938).

—— *Studies on Voltaire* (Princeton, 1947).

Wade, I. O., *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton, 1969).

—— *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton, 1971).

—— *The Structure and Form of the French Enlightenment* (2 vols., Princeton, 1977).

Wagner, Nicolas, *Morelly, le méconnu des Lumières* (Paris, 1978).

Wal, G. A. van der, 'Politieke vrijheid en demokratie bij Spinoza', *MvSH* 41 (1980).

Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality* (Cambridge, 2002).

Walker, D. P., *The Decline of Hell* (London, 1964).

—— *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (1958; repr. University Park, Pa., 2000).

Wall, Ernestine van der, *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld* (Leiden, 1987).

—— 'Cartesianism and Cocceianism: A Natural Alliance?', in Magdalaine et al. (eds.), *De l'humanisme aux Lumières*, 445-55.

—— 'Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment', in Popkin and Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, 121-41.

—— 'The *Tractatus theologico-politicus* and Dutch Calvinism', *Studia Spinozana*, 11 (1995), 201-26.

—— 'The Religious Context of the Early Dutch Enlightenment', in van Bunge (ed.), *Early Enlightenment*, 39-57.

Walters, R. L., 'Voltaire and Mme. Du Châtelet's continuing Scientific Quarrel', in Kölving and Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, ii. 889-99.

—— 'La Querelle des forces vives et le rôle de Mme Du Châtelet', in De Gandt (ed.), *Cirey*, 198-211.

—— Barber, W. H., 'Introduction' to Voltaire, *Eléments*.

Walther, Manfred, 'Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas', *Studia Spinozana*, 1 (1985), 73-104.

—— 'Biblische Hermeneutik und/oder theologische Politik bei Hobbes und Spinoza', in Bostrenghi (ed.), *Hobbes e Spinoza*, 623-69.

—— 'Philosophy and Politics in Spinoza', *Studia Spinozana*, 9 (1993), 49-57.

—— 'Spinoza's Critique of Miracles: A Miracle of Criticism?', in G. Hunter (ed.), *Spinoza: The Enduring Questions* (Toronto, 1994), 100-12.

—— 'Biblische Hermeneutik und historische Erklärung: Lodewijk Meyer und Benedikt de Spinoza', *Studia Spinozana*, 11 (1995), 227-300.

—— '*Machina civilis* oder Von deutscher Freiheit', in P. Cristofolini (ed.), *L'Hérésie spinoziste* (Amsterdam, 1991), 184-221.

Walzer, Michael, et al. (eds.), *The Jewish Political Tradition*, vol. i (New Haven, 2000).

Waquet, Françoise (ed.), *Mapping the World of Learning: The* Polyhistor *of Daniel Georg Morhof* (Wiesbaden, 2000).

Ward, J. K., and Lott, T. L. (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays* (Oxford, 2002).

Ware, Timothy, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (Oxford, 1964).

Wartofsky, M. W., 'Diderot and the Development of Materialist Monism', *Diderot Studies*, 2 (1952), 279-329.

Watson, G., 'The Natural Law and Stoicism', in Long (ed.), *Problems*, 216-38.

Watson, R. A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (Atlantic Highlands, NJ, 1987).

Weekhout, I., *Boekencensuur in de Noordelijke Nederlanden: de vrijheid van drukpers in de zeventiende eeuw* (The Hague, 1998).

Wehrli, F., *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar,* v: *Straton von Lampsakos* (Basel, 1950).

Weil, Françoise, 'La Diffusion en France avant 1750 d'éditions de textes dits clandestins', in Bloch (ed.), *Matérialisme*, 207-11.

Wellman, K., *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment* (Durham, NC, 1992).

Wertheim-Gijse Weenink, A. H., *Democratische bewegingen in Gelderland, 1672-1795* (Amsterdam, 1973).

West, M. L., 'Towards Monotheism', in Athanassiadi and Frede (eds.), *Pagan Monotheism*, 21-40.

Westerman, P. C., *The Disintegration of Natural Law Theory* (Leiden, 1998).

Westfall, Richard, *The Life of Isaac Newton* (Cambridge, 1993).

Whaley, Joachim, *Religious Toleration and Social Change in Hamburg 1529-1819* (Cambridge, 1985).

—— 'A Tolerant Society? Religious Toleration in the Holy Roman Empire, 1648-1806', in O. P. Grell and Roy Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe* (Cambridge, 2000), 175-95.

Whelan, Ruth, *The Anatomy of Superstition: A Study of the Historical Theory and Practice of Pierre Bayle* (Oxford, 1989).

—— 'The Wisdom of Simonides: Bayle and La Mothe le Vayer', in Popkin and Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion*, 230-53.

—— 'Reason and Belief: the Bayle-Jacquelot Debate', *RCSF* 48 (1993), 101-10.

White, R. J., *The Anti-Philosophers: A Study of the Philosophes in Eighteenth-Century France* (London, 1970).

Whitmore, P. J. S., 'Bayle's Criticism of Locke', in Dibon (ed.), *Pierre Bayle*, 81-96.

Wielema, M. A., *Filosofen aan de Maas* (Baarn, 1991).

—— 'Een onbekende aanhanger van Spinoza: Antony van Dalen (1644-na1690)', *GWN* 4 (1993), 23-40.

—— 'Spinoza in Zeeland: The Growth and Suppression of «Popular Spinozism» (*c.*1700-1720)', in van Bunge and Klever (eds), *Disguised and Overt Spinozism*, 103-15.

—— '«Dezen groten, verhevenen tekst onzer hora!»: het verlichtingsbegrip van Bernard Nieuhoff', *GWN* 5v (1994), 169-92.

—— 'Ketters en Verlichters: de invloed van het Spinozisme en Wolfianisme op de Verlichting in Gereformeerd Nederland' (doctoral thesis of the Free University of Amsterdam, 1999).

—— 'Frederik van Leenhof, een radicale Spinozist?', *MSJCW* 25 (2002), 13-19.

—— 'Johann Conrad Franz von Hatzfeld (c.1685-na 1751)', in A. de Hass (ed.) *Achter slot en grendel* (Zutphen, 2002), 82-92.

—— 'Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment', in van Bunge (ed.), *Early Enlightenment*, 61-80.

—— *The March of the Libertines: Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)* (Hilversum, 2004).

Wijngaards, G. N. M., *De 'Bibliothèque choisie' van Jean Le Clerc (1657-1736)* (Amsterdam, 1986).

Wildenberg, I. W., 'Appreciaties van de gebroeders de La Court ten tijde van de Republiek', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 98 (1985), 540-56.

—— *Johan en Pieter de La Court (1622-1660 & 1618-1685)* (Amsterdam, 1986).

Wille, Dagmar von, 'Apologie häretischen Denkens: Johann Jakob Zimmermanns Rehabilitierung der «Atheisten» Pomponazzi und Vanini', in Niewöhner and Pluta (eds.), *Atheismus*, 215-37.

Willey, Basil, *The Eighteenth-Century Background* (Harmondsworth, 1962).

Williams, Bernard, *Truth and Truthfulness* (Princeton, 2002).

Williams, David, *Condorcet and Modernity* (Cambridge, 2004).

Wilson, Catherine, *Leibniz's Metaphysics* (Manchester, 1989).

Wing-Tsit Chan, 'The Study of Chu Hsi in the West', *Journal of Asian Studies*, 35 (1976), 555-75.

Winkle, Stefan, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit* (Hamburg, 1988).

Wladimiroff, Igor, 'Andries Winius and Nicolaas Witsen: Tsar Peter's Dutch Connection', in C. Horstmeier et al., *Around Peter the Great* (Groningen, 1997), 5-23.

Woitkewitsch, Thomas, 'Thomasius' «Monatgespräche»: Eine Charakteristik', *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, 10 (1969/70), 655-78.

Wokler, Robert, 'The Enlightenment Project as Betrayed by Modernity', *History of European Ideas*, 24 (1998), 301-13.

—— *Rousseau* (1995; Oxford, new edn. 1996).

Woldring, H. E. S., *Identiteit en tolerantie: Nederlandse filosofen aan het begin van de nieuwe tijd* (Baarn, 1995).

Wolff, L., *Inventing Eastern Europe* (Stanford, Calif., 1994).

—— *The Enlightenment and the Orthodox World* (Athens, 2001).

Wolff, Michael, 'Hipparchus and the Stoic Theory of Motion', in J. Barnes and M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics* (Naples, 1989), 346-419.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza* (1934; Cambridge, Mass., 1962).

Wolheim, R., 'Introduction' to R. Wolheim (ed.), *Hume on Religion* (1966; London, 1971), 7-30.

Wolin, Richard, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton, 2004).

Wollgast, S., 'Spinoza und die deutsche Frühaufklärung', *Studia Spinozana*, 9 (1993), 163-79.

—— 'Einleitung' to Gabriel Wagner, *Ausgewählte Schriften und Dokumente* (Stuttgart, 1997), 7-73.

Wood, G. S., *The Radicalism of the American Revolution* (1991; new edn. New York, 1993).

Wood, Paul, 'The Scientific Revolution in Scotland', in Porter and Teich (eds.), *The Scientific Revolution*, 263-87.

Woodbridge, J. D., *Revolt in Prerevolutionary France* (Baltimore, 1995).

Woolhouse, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics* (London, 1993).

Wootton, David, 'Leveller Democracy and the Puritan Revolution', in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge, 1991), 412-42.

—— *'Introduction' to John Locke: Political Writings* (London, 1993), 94-110.

—— 'David Hume «the Historian»', in Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, 281-312.

Wootton, David, 'Pierre Bayle, Libertine?', in M. A. Stewart (ed.), *Studies in Seventeenth- Century European Philosophy* (Oxford, 1997), 197-226.

—— 'Helvétius: From Radical Enlightenment to Revolution', *Political Theory*, 28 (2000), 307-36.

Worden, Blair, 'The Revolution of 1688-9 and the English Republican Tradition', in Israel (ed.), *Anglo-Dutch Moment*, 241-77.

—— 'English Republicanism', in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge, 1991), 443-75.

Wright, J. K., *A Classical Republican in Eighteenth-Century France: The Political Thought of Mably* (Stanford, Calif., 1997).

—— 'The Idea of a Republican Constitution in Old Regime France', in van Gelderen and Skinner (eds.), *Republicanism*, i. 289-306.

Wybrands, A. W., 'Marinus Booms, eene bladzijde uit de geschiedenis der Spinozisterij in Nederland', *Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis*, 1 (1885), 51-128.

Yardeni, Miriam, *Anti-Jewish Mentalities in Early Modern Europe* (Lanham, Md., 1990).

—— 'La France de Louis XIV après la Révocation dans le *Dictionnaire historique et critique*', in Bots (ed.), *Critique, savoir et érudition*, 181-90.

Yates, Francis, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964; new edn. Chicago, 1991).

Yolton, J. W., *Locke and the Way of Ideas* (1956; 2nd imp., Bristol, 1996).

Young, B. W., *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England* (Oxford, 1998).

Young, J. C., *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race* (London, 1995).

Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason* (Princeton, 1989).

Yuen-Ting Lai, 'The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche', *JHPh* 23 (1985), 151-78.

—— 'Leibniz and Chinese Thought', in Coudert *et al.* (eds.), *Leibniz*, 136-68.

Yusuf, S. M., 'Arabic Literature: Poetic and Prose Forms', in Sharif (ed.), *History*, ii. 985-1015.

Zac, S., 'Spinoza et l'interprétion de l'Écriture', *Revue philosophique*, 95 (1970), 191-205.

Zagorin, Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton, 2003).

—— 'Prologemena to the Comparative History of Revolution in Early Modern Europe', *Comparative Studies and History*, 18 (1976), 151-74.

Zakai, Avihu, *Jonathan Edwards's Philosophy of History* (Princeton, 2003).

Zambelli, P., *La formazione filosofica di Antonio Genovesi* (Naples, 1972).

—— 'Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria', in P. Zambelli (ed.), *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna* (Rome, 1973), 149-98.

Zarka, Yves Charles, Lessay, F., and Rogers, J. (eds.), *Les Fondements philosophiques de la tolérance* (3 vols., Paris, 2002).

Zedelmaier, H., 'Aporien frühaufgeklärter Gelehrsamkeit', in Mulsow and Zedelmaier (eds.), *Skepsis, Providenz, Polyhistorie*, 97-129.

Zeppi, Stelio, 'Intorno al pensiero di Senofane', *RCSF* 16 (1961), 385-98.

Zoli, Sergio, *Europa libertina tra controriforma e illuminismo* (Bologna, 1989).

—— 'Pierre Bayle e la Cina', *Studi francesi*, 33 (1990), 467-72.

Zuber, Roger, 'Spinozisme et tolérance chez le jeune Papin', *DHS* 4 (1972), 217-27.

—— 'Isaac Papin, lecteur de Spinoza', *BAASp* 11 (1983), 1-14.

Zuckert, M. P., 'Locke—Religion—Equality', *Review of Politics* (Notre Dame, Ind.), 67 (2005), 419-31.

Zurbuchen, Simone, 'Republicanism and Toleration', in van Gelderen and Skinner (eds.), *Republicanism*, ii. 47-71.

الفهرس

- ح -

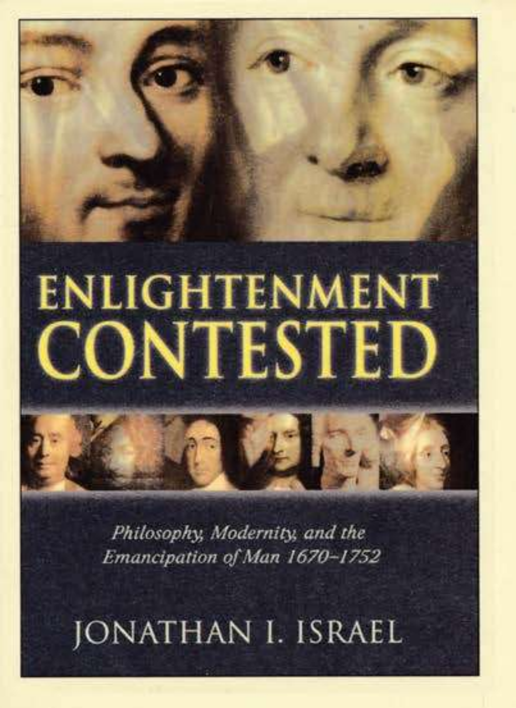
- خ -

– ل –

ـ م ـ

ـ ن ـ


مكتبة
t.me/soramnqraa



هذا الكتاب

«كنت في كتابي الأسبق، **التنوير الراديكالي**، قد شرعت أصِف كيف أن المناظرات الفلسفية، في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، قد أنتجت الطرف الراديكالي من التنوير الغربي. أما هنا فهدفي هو تأمين إعادة تقويم أوسع وأعمّ بكثير للتنوير كما تطوَّر حتى القسم الأول من المعركة حول **الموسوعة** (*Encyclopédie*) (1751-1752)، في ضوء توكيد خاص لثنائيّة التنوير الأساسية، أي الصراع الداخلي بين الميول المتعارضة التي قسمته، دائمًا وبشكل أساسي، منذ البداية وحتى النهاية، إلى معسكرات فكرية متعارضة لا سبيل لعقد مصالحة بينها».

غاية هذا الكتاب أن يكون عملًا مرجعيًا «يمكّن جمهور القرّاء، فضلًا عن الطلاب والباحثين المحترفين، من فهم أفضل لما كانت عليه أفكار التنوير حقيقةً، ويُنكِر، في الوقت نفسه، أن تكون العوامل الاجتماعية والثقافية والمادية أكثر أهميّة للمؤرخين من الدوافع الفكرية... إذ يتعين إقامة موازنة حقيقية، تُبين كيف أن الأفكار والسياق السياسي-الاجتماعي يتفاعلان...»

«على الرغم من أنه شاع في الآونة الأخيرة، خصوصًا (ولكن ليس حصرًا) في المعسكر مابعد الحداثي، التقليلُ من شأن التنوير، لكونه منحازًا وسطحيًّا ومضلِّلًا للذات ومسرفًا في التفاؤل وأوروبي التمركُز وإمبرياليًّا، وفي النهاية هدّامًا، فثمَّة مبررات وجيهة، بل ملحّة، لإنكار مثل هذه الأفكار التي تسيء الفهم بشكل معمّق، وللتوكيد، في المقابل، على أن التنوير كان ويظلّ، إلى حد بعيد، العاملَ الأكثر إيجابيةً في تشكيل الواقع المعاصر ومسارات «الحداثة» التي يرغب في دعمها والإسهام فيها كلُّ من يأمُل في العيش وفق مقتضيات العقل.»

المؤلف

جوناثان إرفن إزرايل: أستاذ كرسي إسبينوزا للفلسفة في جامعة أمستردام. من مؤلفاته:

Radical Enlightenment

A Revolution of the Mind

المترجمان

نجيب الحصادي: أستاذ فلسفة العلوم في جامعة بنغازي. من ترجماته:

تفكر، مدخل أخّاذ إلى الفلسفة (صدر ضمن هذه السلسلة)

دليل أكسفورد في الفلسفة (يصدر ضمن هذه السلسلة).

محمد زاهي المغيربي: أستاذ شرف في العلوم السياسية بجامعة بنغازي. من ترجماته:

السياسة المقارنة: إطار نظري.

30 دولارًا أو ما يعادلها